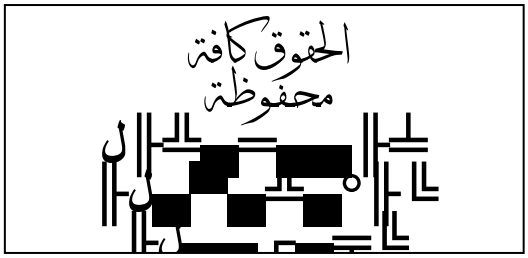
تأليف: توفيق المديني

المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي

- دراســـة -

من منشورات اتحاد الكتّاب العرب
1997


الحقوق كافة
محفوظة

المحتويات :

القسم الأول: ❐

شأة المجتمع المدني وتطوره في الغرب.....23

الفصل الأول:■

الفرد والمجتمع.....25

الفصل الثاني: ■

المرتكزات التأسيسية الكبرى الفلسفية للمجتمع المدني الحديث.....39

أولاً: انحطاط النظام القديم والصعود المطرد للبرجوازية.....40

ثانياً: الفلسفة الليبرالية الكلاسيكية ومفهوم المجتمع المدني.....49

ثالثاً: استنتاجات مفاهيمية حول المجتمع المدني.....66

الفصل الثالث: ■

حول التناقض المزدوج بين الدولة السياسية والمجتمع المدني.....75

أولاً: نقد من داخل الليبرالية.....75

ثانياً: الماركسية والتخطي الجدلي للتناقض بين المجتمع المدني والدولة السياسية.....82

القسم الثاني:❐

تيارات المجتمع المدني: غرامشي نموذجاً.....91

الفصل الأول:■

التميز في الفكر الغرامشي إزاء الماركسية الكلاسيكية.....93

الفصل الثاني:■
التحولات التاريخية في مفهوم الهيمنة (من ماركس إلى غرامشي).113
الفصل الثالث: ■
جدلية حرب المواقع والثورة السلبية واستراتيجية الصراع في سبيل الهيمنة.....125
الفصل الرابع: ■
اعادة توجيه مفهوم الهيمنة نحو المجتمعات الديمقراطية البرجوازية 145
الفصل الخامس: ■
حول المثقفين العضويين والأمير الحديث.....165

القسم الثالث: ❐
المجتمع المديني في السيرورة التاريخية العربية:.....185
الفصل الأول: ■
تاريخية المجتمع المديني في الوطن العربي.....187
أولاً :هل ثمة مجتمع مديني عربي وما سيرورة تطوره التاريخية؟....187
ثانياً: المؤشرات التي تشير إلى وجود المجتمع المديني.....190
الفصل الثاني : ■
علاقة المجتمع المديني بالدول القومية الامبراطورية.....205

الفصل الثالث: ■

عوامل الاندماج في المجتمع المديني على الصعيد العربي.....227

القسم الرابع : ❐

حول العلاقة بين المجتمع المديني والدولة في التاريخ العربي الاسلامي.....
251

الفصل الأول: ■

المجتمع المديني في العهد التأسيسي.....253

أولاً: المجتمع المديني في مكة والمدينة قبل الهجرة.....253
ثانياً: ظهور الإسلام وقيام الدولة.....261
ثالثاً: تحول المجتمع المديني في عهد الرسول.....275

الفصل الثاني: ■

المجتمع المدني في عهد الدولة الأموية: أهم قسمات المعارضة في العهد الأموي وخصائص الدولة الأموية.....287

أولاً- حزب الخوارج.....295
ثانياً- فئة الموالي.....296
ثالثاً- المعارضة الشيعية.....298
رابعاً- فرق المعارضة العقلانية التنويرية.....300
خامساً- ظهور فرقة المعتزلة.....303

الفصل الثالث: ■

الهوية التعددية أو التركيبية لبنية المجتمع العربي الاسلامي.:
أهم سمات المجتمع المدني في العصر العباسي.....309

أولاً: حضور أصحاب المهن.....315

ثانياً: حضور التجار.....316
ثالثاً: حضور العلماء والمثقفين في بلاطات الحكام.....317
رابعاً: التناقضات بين الدولة العباسية والمجتمع المدني مع بدء الاقطاع العسكري- ثورة البابكيين- ثورة الزنج- ثورة القرامطة....327
خامساً: تصدع الدولة العباسية وسيطرة الاقطاع العسكري.....332

القسم الخامس : ❐

مظاهر الأزمة في بنية المجتمع المدني وعلاقته بالدولة على الصعيد العربي– من عصر النهضة إلى بداية الاستقلال السياسي–.337

الفصل الأول: ■

محاولة محمد علي أو الاقتداء بالغرب.....343

الفصل الثاني: ■

الرؤى النهضوية وازدواجية الايديولوجية التقليدية والتقدم التقني...353

أولاً- الطهطاوي والربط بين الدسترة والمشروع التحديثي.....357
ثانياً- خير الدين التونسي المحدث والمطالب باللحاق بالتمدن الغربي الحديث.....373
ثالثاً- الكواكبي ومقاومة الاستبداد.....389

الفصل الثالث: ■

"التحديث الكولونيالي".....399

أولاً- اخفاق تطلعات الحركة القومية العربية.....399
ثانياً- خضوع الوطن العربي للاحتلال والتجزئة.....411
ثالثاً- آلية تحديث تناقضية.....414

الفصل الرابع: ■

ارساء بعض أسس المجتمع المدني والدولة العصرية 433

أولاً : نموذج مصر.....436
ثانياً :نموذج العراق.....453

■ الفصل الخامس

سيرورة ولادة المجتمع المدني في سورية.

– من عصر النهضة إلى الانفصال – 487.....

أولاً - واقع المجتمع الأهلي.....487
ثانياً: النظرة التقليدية للمسألة الوطنية وإرساء الدولة القطرية الحديثة.492
ثالثاً: بروز تشكيلات المجتمع المدني الحديث.....498
رابعاً: هل كانت الأحزاب الايديولوجية تمتلك مشروعاً لبناء مجتمع مدني حديث.....513
خامساً: دخول الجيش في السياسة.....523
سادساً: فترة الحكم المدني 1954- 1958.....538
سابعاً: لماذا فشلت تجربة الوحدة المصرية السورية؟.....547

❐ القسم السادس:

المحددات الأساسية لأزمة المجتمع المدني الراهنة.....559

■ الفصل الأول:

الاستقلال السياسي واللحظة الليبرالية وصعود الفئات الوسطى.....561

أولاً: في مضمون الاستقلال السياسي و"اللحظة الليبرالية".....561
ثانياً : نموذج لبنان.....572
ثالثاً : نموذج تونس.....586

■ الفصل الثاني:

ثورة 23 يوليو في مصر: الجيش وخيار الدولة التسلطية.....627

أولاً- العسكر والسلطة والديمقراطية.....636
ثانياً- تعميق المضمون الاجتماعي لسلطة العسكر.....647

ثالثاً- العسكر واسهامه في حل المسألة الوطنية والقومية.....654
رابعاً- العسكر والمرحلة الشعبية.....664
خامساً- العسكر والتحول نحو "رأسمالية الدولة" وتطوير القطاع العام.673
سادساً- العسكر ونموذج بناء الدولة الناصرية.....686

■ : الفصل الثالث

أوهام الثورة الجزائرية ومضامين التجربة العسكرية.....705

أولاً: مرحلة تدعيم المؤسسات المؤقتة للثورة، وارهاصات ولادة "المجتمع المدني".....705
ثانياً : من الصراع على السلطة إلى ميلاد الدولة الجزائرية.....716
ثالثاً : العسكر في السلطة ومسيرة البيروقراطية نحو بناء الدولة التسلطية.....727
أولاً- العسكر وسلطة الدولة.....729
ثانياً- العسكر "واشتراكية الدولة" أو استراتيجية "الصناعات التصنيعية".....736
ثالثاً- العسكر وعملية المشاركة السياسية: وصاية الدولة على المجتمع المدني.....748

■ : الفصل الرابع

غياب دولة القانون وقهر السلطة.....771

أولاً : دولة الحق والقانون في السيرورة التاريخية (خصائص نظرية القانون الطبيعي، مفهوم دولة القانون، العقلانية ركيزة لدولة القانون والحقوق. ديالكتيك الديمقراطية والليبرالية، الدولة الليبرالية كنموذج لدولة القانون).....774
ثانياً : الدولة العربية في ظل تأخر الوعي، وانهيار الوعي إلى ما دون الواقع.(الدولة العربية والعصرنة السياسية- ماهي خصائص الدولة العربية المعصرنة، فشل سياسة العصرنة مع ميل الفئات الميسورة العربية إلى الاستهلاك التفاخري).....790
ثالثاً: انتشار الفساد ونزع السياسة من المجتمع.....814

■ : الفصل الخامس

المجتمع المدني في ضوء مفهوم الثورة القومية الديمقراطية.....831
أولاً: الإطار المفاهيمي للثورة الديمقراطية كسيرورة نمو المجتمع المدني والوحدة القومية.....833
ثانياً: إعادة الاعتبار لدولة الحق والقانون لا تنفصل عن سيرورة إعادة بناء المجتمع المدني.....844
ثالثاً: العلاقة بين الديمقراطية والمجتمع المدني.....856
رابعاً: القوى الاجتماعية الرئيسية المحركة لعملية بناء المجتمع المدني الحديث.....863

❐

مقدمة

يشكل التراث الفلسفي والسياسي للفكر الليبرالي الكلاسيكي الغربي، والفكر الماركسي سواء بسواء، سلسلة متصلة من الحلقات بعضها ببعض، على مستوى الفكر الإنساني، على الرغم مما قد تجد بينهما من تناقضات ومفارقات غاية في الجذرية والعمق، السلطة المرجعية المعرفية والنظرية والايديولوجية والثقافية، في تعريف ومفهوم المجتمع المدني بالمعني الحديث، عبر المراحل والمحطات، التي قطعها في سيرورة تطوره، وفي ارتباطه بأشكال وصور الدولة السياسية الحديثة.

وليس من فيلسوف أو مفكر سياسي مهما اسبغ على المجتمع المدني من مفهوم وتعريف مجددين يستطيع أن يكون خارج هذا الإطار المرجعي الكلاسيكي الغربي، منذ بداية عصر النهضة الأوروبية 1450– 1600، وامتداداً إلي عصر هيغل وماركس وغرامشي. ولقد أيقظت دراسة المجتمع المدني وعي الفلاسفة المختصين، والمفكرين السياسيين، من أجل بلورة المكونات المعرفية والنظرية، والايديلوجية الواضحة عنه، الأمر الذي جعل هذا المجتمع المدني، موضعاً لصراعات ايديولوجية، في سيرورة تطور المجتمع الغربي الحديث، حيث أصبح المجتمع الرأسمالي أو الصناعي التعبير التاريخي عنه بين مختلف المدارس الفكرية، سواء داخل النظرية الليبرالية بكل تفرعاتها، بداية من عصر النهضة والأنوار، باعتبارها التعبير التاريخي العام الفلسفي الايديولوجي والسياسي والاجتماعي عن المجتمع والدولة في العالم الرأسمالي الحديث والمعاصر، أو بين الليبرالية، والمدرسة الماركسية الكلاسيكية، ولعصرنا هذا.

وفي هذا التصدي لدراسة العلاقة بين المجتمع المدني والدولة السياسية وجوهر هذا التناقض المزدوج الذي يحكمها، سواء في ظل سيادة الديمقراطية البرجوازية في الغرب، أو في ظل نماذج الاشتراكية المشيدة قبل انهيارها، يهمنا أن نبدأ بتحديد المفاهيم والمنطلقات الرئيسية المرتبطة بالمجتمع عامة، والمجتمع المدني خاصة. ونحن نميز جذرياً بين المجتمع المدني القديم، باعتباره ثمرة من ثمار تطور المجتمع الانساني لحظة انفصاله عن الطبيعة، والدخول في صراع معها، من أجل السيطرة عليها، وتكييفها لتلبية حاجاته الضرورية، وباعتبار أيضاً التمدن والمدنية، خاصية متأصلة في المجتمع الانتاجي، وسمة ضرورية، وواقع تاريخي من التطور البشري، وقيمة حضارية، وإنسانية نبيلة، متولدة عن الغاية العليا، التي يعمل الاجتماع البشري على تحقيقها، متجسدة في مجموع الأخلاق وطرائق السلوك الاجتماعي، والقيم عامة، شكلت حالة من حالات جدلية الثورة الكبرى، التي عرفها التاريخ البشري، والتي قوامها السير التطوري، الذي قطعه الإنسان بفضل العمل أولاً، والنطق واللغة بعده، ليحقق وثبة قوية إلى الأمام متمثلة في ظهور عنصر جديد، انبثق مع الإنسان، على حد قول أنجلز، ألا وهو المجتمع، أو المجتمع المؤنسن، وبين المجهود العقلاني العصري للتحرر الحديث، لتحقيق المجتمع المدني المنعتق سياسياً في مناطق متعددة من العالم، باعتباره صفة جوهرية تاريخية وكونية، من صفات المجتمعات الحية السائرة في دوائر ودوران التطور والتقدم، وإن اختلفت عمقها، وشموليتها، ومداها، واتجاهها، باختلاف الشعوب والأمم والعهود، وبصرف النظر عن "التعرجات"، و"الانتكاسات"، والارتدادات المحلية المؤقتة، الحاصلة هنا وهناك، في سير حركة التاريخ الجدلية.

ما زالت التحليلات العلمية النظرية والسياسية النقدية في مجال المجتمع العربي، ومسألة الواقع

الاجتماعي والسياسي (الدولة) في الوطن العربية، في نهاية عقد الثمانيات، لم تحرز التقدم المطلوب لاجلاء الغموض والابهام، حول المفاهيم أو المقولات، وتاريخية المجتمع المدني في الوطن العربي، والوظائف السياسية والايديولوجية، التي تمارسها بعض التيارات العربية المتبنية والمستخدمة لمقولات المجتمع المدني- ضمن التغيرات الاجتماعية، وبالتالي السياسة والثقافية الايديولوجية، التي شكلت التاريخ العربي الحديث والمعاصر، وضمن عملية التوسع الرأسمالي على الصعيد العالمي، وقانون التطور اللامتكافىء الذي يحكم النظام الرأسمالي العالمي، وما افرازاه من همجية وبربرية غربية متسطلة على الشعوب والأمم المتأخرة تاريخياً، وما كرساه من واقع الظلم وعدم المساواة بين الأمم والقوميات- في إطار صراعها الفكري والثقافي، ضد القوى الاجتماعية والايديولوجية المحافظة والتقليدية المعيقة للتطور، والتي تقف كعقبة بنيوية في وجه مشروع التحرر والتقدم والوحدة، وبناء الديمقراطية والمجتمع المدني الحديث المتلازم مع انجاز الثورة القومية الديمقراطية، التي تكتسب مضموناً قومياً معادياً للامبريالية والصهيونية والرجعية العربية في آن معاً، وتقوم على كسر حلقة التبعية البنيوية، لوطننا العربي من أسارها، وقهر التأخر التاريخي العام والشامل، عبر التخطي الجدلي للحدود التاريخية لعالمية الرأسمالية، باعتبارها ضرورة موضوعية سياسية وتاريخية..

في خضم حمأة هذا العصر التقاني، الذي يشهد ثورة علمية وتكنولوجية عارمة، وثورة معرفية هائلة، أصبحتا تشكلان القوة المحركة والصانعة للانتاج ومؤسساته وتسويقه، وتحدثان ايقاعاً تغييرياً قوياً وشاملاً، لجهة بروز وتحول الأنظمة المعرفية في شتى فروعها إلى قوة الانتاج المادية في ظل سيطرة العولمة الرأسمالية، من دون أن تكون لهذه القفزات المتوالية في وتيرة القطائع المتواصلة والمتفاصلة في ميدان المعرفة و "مركنتاليتها المتواثبة"، وأثرها على صعيد تغيير الوجه المادي للعالم، ايديولوجيا تعبر عنها، أو أحزاب سياسية، وتيارات شعبية، ورأي عام يحركها. يقينا بأن هذا التغيير على صعيد قدره آلية هذه المعرفة تحقيق الانتاج المادي والاقتصادي والمجتمعي الشامل يلقب بثورة الحداثة البُعْدِية، التي أصبحت تطرح أسئلة فلسفية ذات طابع كوني، منخرطة تجاورياً ومحتكة مع نسق هذه الحداثة البعدية، حول صياغة نظرة جديدة كلياً إلى مصير الانسان والعالم والكون. وفي وسط حمأة هذا العصر، الذي يقوض ويدمر الأعمده والمعتقلات الطوعية والقسرية للايديولوجيات الشمولية، التي وصلت إلى مأزقها المحتوم، يعود جدل الشرعية/ المشروعية العلمية للمجتمع المدني، من حيث هي مجموعة الدساتير والقوانين والأنظمة المرعية، التي انبثقت منذ عصر النهضة الأوروبية وعصر التنوير، حين طرح المشروع الثقافي الغربي ما يسمى الآن بالحداثة السياسية، المعبر عنها بالديمقراطية وحقوق الانسان، إلى واجهة الأحداث السياسية، لكي يبلغ أقصى توتره في الشرق، مثلما في الغرب، وفي الأطراف لهما.. علماً بأن الديمقراطية الغربية في ظل هذه الحداثة، لم تكن هي النظام السياسي للحداثة، "ذلك أن النظام السياسي احتكره المركب الاقتصادي التقني منذ أو وقع الانفصام بين جناحي حداثة التنوير بين الاقتصاد الثقافي من ناحيه، والثقافي من ناحية أخرى، وظلت الحداثة غالباً بدون سلطه سياسية حاكمة، واتخذت موقع المعارضة في معظم مفاصل التاريخ الغربي الحديث، لكن النظام السياسي لم يتنازل عن ادعاءاته الحداثوية.. ولذلك عانى النظام السياسي في المشروع الغربي طيلة تقلباته العنيفة الكبرى، من افتقاره لمواقعية الشرعية وافتقاده لمرجعيتها.

وكان من شأن هذا الوضع المتناقض دائماً أن تجلس المشروعية في موضع السيادة الدولتيه وتظل الحداثة مشردة في أروقة الحنين المجتمعي للأصول الضائعة، لا تجد في صولجانات التقدم، الموضوعة في كل حيز سلطوي إلا شبحاً مستعاراً عنهما"(1).

إذا المشروعية للمجتمع المدني في الغرب، الذي أفرزه المشروع الثقافي الغربي، والحداثة السياسية الناجمة عن انجاز الثورة الديمقراطية البرجوازية، استطاعت أن تتحرر من أحبول المجتمع القدسوي الديني القروسطي، حيث أن مؤسساته كانت مبنية على أساس المشروعية الكنسية، باعتبار أن

الكنيسة كانت تحتل مواقعية الشرعية والمشروعية في آن معاً. وعلاوة على ذلك، فان المجتمع المدني في الغرب استطاع أن يبني مؤسساته، وأن يكون لنفسه مشروعيته القائمة على الجسم القانوني والاجرائي، وفي الوقت عينه أن يقيم حداً فاصلاً بين مرتبه معينه من الشرعية، وأخرى للمشروعية، ساعده في ذلك الصراع العنيف بين قوى التغيير الراديكاليه، التي تمثل القوى المنتجة الجديدة، وبين القوى المحافظة والاستبدادية، فضلاً عن التحولات التي أفرزتها الثورة الصناعية، والتطور الاقتصادي والتكنولوجي على صعيد تطور القوى المنتجة بوتائرها المتسارعة، وأثرهما في تبديد الحاله المزدوجة بين الشرعية والمشروعية، باعتبارها "عملية زمنية خالصة، وتقع داخل التحولات المجتمعية ذاتها".

أما على الصعيد العربي، فان المجتمع العربي يعتبر مجتمعاً قبل صناعي. ومن هذا المنظور فالمشروعية العلمية للمجتمع المدني ما زالت مسيطرة عليها قواعد ومؤسسات موروث المشروعية القدسية الدينية، التي تشكل عائقاً بنيوياً في العبور من الشأن العام إلى الشأن الخاص، فضلاً عن أنها تشكل نمطاً ونظاماً متكاملاً من العادات والقيم والقوانين، والأخلاق، والسلوك، وتحدد العلاقات بين الأفراد والمجتمع، التي تكلست على مر الزمان، والتي تبحث عن حمايتها داخل قوالب طقوس هذه المشروعية، في ظل الحداثة المستلبة نصف عصرية، ونصف دينية، السائدة عربياً. ولما كانت البنية الاقتصادية والاجتماعية العربية، تعطينا صورة واضحة عن الاستحالة التاريخية للمشروع البرجوازي القومي، بحكم أن الطبقة البرجوازية العربية الحاكمة ليست بطبقة اقتصادية، ولا هي بمنتجة، بل هي من نمط طبقة كمبرادورية، مندمجة كلياً في النظام الرأسمالي العالمي، ومتكيفة مع متقضيات وآليات وشروط توسعه عالمياً، عبر تجسيدها سياسة الانفتاح الاقتصادي، ونمط الاستهلاك الغربي، والرجعية السياسية، والتبعية الكاملة للمصالح الامريكية في الوطن العربي، فان المجتمع المدني لا يزال طفلاً رضيعاً، يحبو على أرض غير أرضه، وتحتك قواعد ومؤسساته الناشئة مع قواعد ومؤسسات المشروعية القدسوية الدينية، المتكلسة في بنية المجتمع التقليدي المتأخر تاريخياً، والتي يحكم منطقها الداخلي، وتطبيقها العملي براديغم الطاعة الفقهي والسياسي، والتي تستثمرها الأنظمة السياسية ذات الطبيعة الشمولية، المدعية لوحدها بأنها تمتلك حق الاحتكار المطلق للسلطة، واحتكار الكلمة الشعبية، وفرض سلطانها السياسي المطلق، في ظل غياب الشرعية المدنية السياسية، والمجتمعية، والثقافية، للمجتمع المدني الحديث.

والحال هذه، فان المجتمع المدني العربي لا يزال ملتبساً مع المجتمع القدسوي، "يعجز عن تثبيت مواقعيته، دون أن ينهزم تماماً، والدليل أن المجتمع المدني لم يستطع أن يفرض نظام ترميزته الخاصة، وصار مضطراً، تحت وطأة تداخله مع اعادة انتاج النمط الاستبدادي، إلى التصالح والتعايش مع المجتمع القدسوي ذاته. أي أنه صار محتاجاً للاستنجاد بذات المشروعية السلفية القائمة، وأن تجعلها تشتغل في مواقعيته نفسها. وبذلك يقف شبه المجتمع المدني بهذا سداً، حاجزاً موضوعياً في وجه انبثاق الشرعية المدنية التي يستمد منها اسمه الخاص"(2).

إن المشروعية العلمية للمجتمع المدني على الصعيد العربي ملتبسة ومستعارة من المشروعية العلمية للمجتمع المدني في الغرب، الذي تجسده الدولة البرجوازية الحديثة والمعاصرة. وإذا كان تطبيق هذه المشروعية العلمية على المجتمع المدني في الغرب الكلاسيكية المعروفة، بما تمثله من مقولات، وقيم، واجراءات قانونية تعبر عن العلاقات السائدة في هذا المجتمع البرجوازي، وتجسد انطباق التحليل العلمي على موضوعه، الذي لا يتمضن الخطأ، بحكم أن التشكيله الاقتصادية الاجتماعية الرأسمالية تخضع للقوانين الاجتماعية التي يقدمها لنا نظام الانتاج الرأسمالي، ومنقسمة في الوقت عينه إلى طبقات اجتماعية، حيث الوعي السياسي، والوعي المدني، مرتبطان أولاً وأساساً بالانتماء الطبقي، فان الأمر يختلف عند تطبيق هذه المشروعية العلمية على المجتمع العربي السابق على الرأسمالية، أو بالأحرى الذي يمر بمرحلة التطور نحو الرأسمالية التابعة والاستهلاكية في جوهرها. لأن التشكيله الاقتصادية

الاجتماعية العربية، التي قاعدتها التخلف والتبعية ما زال مسيطراً عليها الانقسام العمودي من القبيلة والطائفة، والنقابات الحرفية والفرق الدينية والجماعات، ولم تنضج بعد سياسياً وايديولوجياً الانقسامات الطبقية الأفقية فيها، فضلاً عن أن هذه التشكيله ليست متحورة على ذاتها في سياق عملية نموها، لأنها ما زالت تفتقد المقومات الذاتية لذلك، وحيث أن الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية فيها لم تطرح لنفسها كهدف لذاتها، وليس لها حضور ماثل للعيان من خلال المشروع الفكري والثقافي والسياسي النهضوي، الذي يعبر عنها.

وبسبب من هذا الفرق الجوهري بين المجتمع الرأسمالي الغربي وبين المجتمع العربي المتأخر تاريخياً، فان المشروعية العلمية للمجتمع المدني العربي، لا تعكس دائماً واقع الأساس الاقتصادي والاجتماعي والايديولوجي العربي، بل هي منقولة إليه من الخارج، لأن المشروعية العلمية للمجتمع المدني بلا تاريخ. ولذلك فهي ليست جزءاً من البنية الفوقية، وإنْ كانت هذه المشروعية العلمية لمفهوم المجتمع المدني تستمد شرعيتها عربياً من المشروعية السياسية. لأن المشروع القومي بمختلف مكوناته السياسية، والايديولوجية، الذي طرح قضية التحديث المادية، والعلمانية الخجولة، والاصلاح الجذري، في بنية المجتمع العربي التقليدية، لم يستطع أن يحقق عملية الانتقال نحو تأسيس حداثة حقيقية في الوطن العربي يكون عمادها، بناء دولة الحق والقانون، والمجتمع المدني الحديث، بل إنه على النقيض من هذا، قاد المشروع القومي إلى اعادة تشكيل البنى والعلاقات التقليدية والمتأخرة تاريخياً في المجتمع العربي، وتعزيزها باضفاء أشكال ومظاهر "مدنية" عليها، خصوصاً بعد انهياره وسقوطه التاريخي. ولأن الحداثة من حيث هي بنية كلية حضارية، ونمط فكري وسياسي وثقافي جديد، يحدد هوية المجتمع، والانتقال إلى بناء مجتمع مدني حديث في الوطن العربي، الذي يتطلب تحقيق القطيعة المعرفية والابيستمولوجية مع النظام المعرفي القديم، وأساليب التفكير التقليدية غير العلمية السائدة عربياً، وتأسيس نظام معرفي جديد، وبالتالي تبني أساليب تفكير جديدة، علمية، ونقدية، وجذرية.

إنه في ظل التحولات الكونية الكبيرة، التي يشهدها العالم مع انهيار الامبراطورية السوفياتية، وسقوط الأنظمة الاشتراكية في أوروبا الشرقية، وثورة التكتلات الاقتصادية العملاقة على مستوى القارات، التي تشكل عنوان المرحلة الراهنة والقادمة، وظهور المبادرة الامبريالية الغربية التي تنشد "الديمقراطية" كمطلب امبريالي في صيغته الامريكية المركزة على حقوق الانسان، هذه "الديمقراطية، التي ظهرت في مظهر المنقذ للارادة الدولية، توظف الآن في اتجاه، الذي يخدم المصالح الامبريالية الامريكية، وكذلك بروز ظاهرة ما بعد الماركسية التي أصبحت ترى، أن تاريخ النضال من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان وأولوية الحريات الفردية على حساب العدالة الاجتماعية، يجب أن يحتل محوراً مركزياً في اطار التلاؤم بين بني المجتمع المدني الحديث والديمقراطية، باعتبارها تشكل مصداقية المشروعية السياسية لمفهوم المجتمع المدني، والحداثة، اللذين يتجسدان في الدولة الديمقراطية الحديثة والمعاصرة.

ثم إن النضال في سبيل بناء مجتمع مدني عربي حديث ومعاصر تقوم فيه مؤسسات سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية واعلامية على قاعدة احترام حقوق الانسان وحرياته، وبناء فكر سياسي عربي متأسس على الديمقراطية في بنيته السياسية الداخلية، أصبحا يشكلان قفزة كيفية على صعيد الفكر السياسي العربي الثوري والنقدي، وبخاصة لدى الاتجاهات الايديولوجية والسياسية القومية الديمقراطية والتقدمية، التي تطرح قضية النضال في سبيل تحقيق المشروع القومي الديمقراطي الهادف إلى تغيير الوطن العربي تغييراً راديكالياً، لجهة بناء الديمقراطية، وتحقيق الحرية، والمساواة، والمشاركة السياسية للشعب، كما تفرضه العملية التاريخية، باعتبار ذلك من المستلزمات الأساسية لتحرير الأمة العربية من التأخر التاريخي البنيوي، الذي تعاني منه، من أجل تكسير المجرى المضاد لجدلية النهضة والسقوط ذات الخصوصية القطرية، لبعض المحاولات لتشييد أشكال جديدة من التقدم

العربية من المنطقي والتاريخي، إن الفكر السياسي العربي المعاصر مدعو، وهو يتبنى المنهج العلمي، أي المنهج الجدلي المادي والتاريخي القائم على وحدة المنطق، ونظرية المعرفة، والجدل، أن يتحرر من آثار الدوغمائية الايديولوجية في اطار وحدة العقل والتناقض، من دون المساس بالقيمة العلمية والمحتوى المعرفي للمنهج الجدلي. وهو وحده القادر على التحرر من بنية العقل السياسي العربية المهزومة، والتي تحمل من الميثولوجيا، والأصولية، والقدرية، والقدسية، ما يشكل عائقاً بنيوياً معرفياً ابيستيمولوجيا في عملية تحرره، من الصناميات، والأوهام، والممنوعات والقيود، التي تشكل الأساس الايديولوجي والسياسي، والثقافي، للايديولوجية العربية المعاصرة، التمويهية، والمصابة بالانغلاق والتحجر، والجمود، وموت الحس النقدي الجذري فيها، والتي أحلت الايديولوجيا محل العلم، واستبعدت الاستفادة القصوى من الفروع الجديدة للثورة المعرفية، وحرمت بعض من مذاهبها، وقامت بالحجر على حرية العقل وصولاً إلى أخصائه، وتكريس الجهل المعرفي والثقافي والسياسي بالمذاهب المعرفية والايديولوجية والثقافية الأخرى، وسدت قنوات الاتصال والحوار الفكري والثقافي معها.

وعليه فان وحدة المنطقي والتاريخي، من وجهة نظر الفكر السياسي العربي المعاصر هي نواة الجدل المادي الثوري، تشكل في الوقت عينه المبدأ الأساسي للمنهج العلمي، ومنظومة مقولاته النظرية والسياسية، في صيرورة تطبيقاته على الواقع التاريخي العربي. ومما لا شك فيه أن هذا المنهج مطالب اليوم أن يحتل موقعاً مركزياً ومحورياً في بنية الفكر السياسي العربي المعاصر، وفي حقل الصراع الايديولوجي، ويرفض أن يكون تجريبياً أو وضعياً، أو ذرائعياً، وهو ليس مجرد "تطبيق خلاق" لمقولات وحقائق المادية التاريخية، على الرغم من سيطرة تأييد الرؤية الكلاسيكية الجاهزة للماركسية في مجال الدراسات النظرية والسياسية والأوضاع الانتقالية المتحولة الجارية داخل التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية العربية. والمنهج النظري، الذي ننشده، هو الذي يتخذ من الجدل ركيزة أساس في بنيانه الداخلي، ومن المشروع القومي الديمقراطي النهضوي، أي تأسيس فكر نهضوي معرفي، وثقافي، وسياسي نضالي، دعامة ثابتة رئيسة في بنية المجتمع العربي من أجل كشف وفهم جوهر القوانين النوعية الخاصة، التي تحكم ضرورة التحولات التاريخية في الوطن العربي، وخصائص الثورة فيه. وهذا المنهج لا يجرد الواقع العربي الاقتصادي والاجتماعية والسياسي إلى مقولات رياضية، ولا يعمم أجوبته النسبية، إلى مطلقات شمولية في مجال السياسة، كما هو الحال عند معظم القوى السياسية العربية. إنه يستفيد من التحولات التاريخية المهمة، التي يشهدها العالم بما يجعله يفسح في المجال للثورة العلمية والتكنولوجية، وللثورة المعرفية الجديدة، في ميادين علوم العصر الطبيعية وعلم الاجتماع من المدارس البنيوية، والانتروبولوجيا، والسوسيولوجيا الثقافية الفرنسية، والانكلوسكسونية المزدهرة في الولايات المتحدة، من أجل توظيفها الضروري لصقل العقل السياسي العربي في هذا العصر الثقافي، ولكي ينتج فكراً حياً متحركاً بقواه الذاتية المبدعة، وانطلاقاً من تحليله ونقده الجدلي الموضوعي للمعضلات المتورطه بنيوياً في قلب المجتمع العربي، كحركة سوسيوثقافية ديناميكية التفاعل مع بقية عناصر الوجود السياسي، وتحقيق برنامج فكري سياسي محدد يستخلص القوانين الاجتماعية والسياسية في موضوع مشروع النهضة العربية، ويبتدع مقولات نظرية بشأن تثوير النضهة، والاستمرار في انجاز المشروع القومي الدميقراطي العربي، بما يمكن القوى القومية الديمقراطية الثورية من رسم استراتيجية ثورية، تضع حركة النهضة العربية في اطار واقعها التاريخي، وتحديد مقوماتها الاجتماعية وحركتها الثقافية الفكرية والسياسية الثورية.

وإذا كان الفكر السياسي العربي المعاصر لم يرتق بعد إلى مستوى انتاج علم سياسي قائم بذاته (بالمعنى الأكاديمي) أعني "نظاماً مفهومياً متمتعاً بقدر من التماسك والاستقرار الدلالي النظري"(3)، نظراً للأزمة البنيوية، التي يعاني منها الفكر العربي ذاته على صعيد البنيتين العقلية والايديولوجية، فان المعضلة النظرية الأساسية برؤيتها للعالم المعاصر، رؤية عالمية الآفاق، تكمن في انتاج المعرفة النظرية العلمية للقوانين الخاصة لتطور الواقع الاجتماعي والتاريخي العربي، باعتباره الموضوع

الأساس لانتاج فكر سياسي عربي جذري وثوري، ومستقل تاريخياً، ومتحرر عن السلطات المرجعية الفكرية المتنافرة (التوافق بين الأعداء) الايديولوجية الرأسمالية الغربية والأصولية الاسلامية السلفية، والتيارات القومية البرجوازية الشوفينية:" فبغير هذه المعرفة العلمية الضرورية لمنطلق التطور التاريخي في بنية اجتماعية محددة، تفقد الممارسة السياسية قاعدتها الأساسية، وبالتالي طابعها الثوري، فتتخبط حينئذ داخل منطق الفشل الثوري بين المغامرة والانتهازية"(4).

ومن هنا يبرز دور الفكر النظري في تحقيق منطق الاستقلال التاريخي للذات العربية، ولكن ضمن رؤية كونية، وعالمية الآفاق، ومتحررة في الوقت عينه من سلطة المرجعية، أو النموذج السلف. ويزيد هذه المهمة الأساسية المطروحة على الفكر السياسي العربي الحاحاً، هذه الدراسة التحليلية لواقع المجتمع المدني العربي في اطار تلازمه مع انجاز المشروع القومي الديمقراطي، حيث يمارس الفكر النظري تدخله المباشر، ضمن سياق العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع الاجتماعي التاريخي، وفي اطار اشتباكه النظري مع المعضلات والأسئلة، التي يطرحها الواقع العربي الراهن، والتي تستهدف التوصل إلى قراءة نظرية تركيبية، يتداخل فيها النقدى الايديولوجي مع الخيارات المنهجية، ولكنها متخطية في الوقت عينه، ومتحرره من نزعة تحزيب الأفكار، أو القراءة السياسوية، حتى وإن كانت تقع في مدار الموضوعات السياسية العربية الراهنة. ولأن "الفكرة السياسية تشكل الإطار النظري العام، الذي يعمل الفكر العربي المعاصر ويتحرك في دائرته، وذلك أياً كانت الموضوعات التي تناولها، سواء تعلق الأمر بالاستعمار أم بالتحرر، بالتجزئة، أم بالوحدة بالظلم أم بالعدل، بالاستبداد أم بالديمقراطية، بالتقدم أم بالتخلف"(5).

ولأن الفكر العربي الثوري يتحرك دوماً بين قطبين رئيسيين القطب النظري والقطب السياسي، فان هيمنة المسألة السياسية فيه، أي قيامه على اشكالية صريحة الطابع السياسي حتى في ثوريتها النظرية الخارجية، ينزع بالضرورة إلى عملية التسييس هذه، باعتبارها ممارسة ثورية للصراع الايديولوجي، وبالتالي للصراع الطبقي والقومي، ضد الآثار المتساقطة من الممارسة السياسية للطبقة البرجوازية المسيطرة، الكمبرادوية والهجينة في تكوينها الطبقي، والعاجزة سياسياً وتاريخياً عن انجاز مهمات البرجوازية الكلاسيكية، والمدارس الايديولوجية، التي تطمس جوهر وحقيقة الصراع الطبقي والقومي. فالتمييز بين القطب النظري والقطب السياسي ضرورة ملحة، لأن الممارسة النظرية تسهم في انتاج فكر علمي، تحدد وتنير الممارسة السياسية الثورية، وهي شرط مطلق لتحرير مشروع ثقافي وسياسي نهضوي قومي ديمقراطي، يطرح قضية الثورة السياسية وبناء مجتمع مدني حديث وعصري ديمقراطي بديل، كما أن القفزة البنيوية الثورية، لا يمكن أن تتحقق إلا عن طريق الممارسة السياسية للخيار التاريخي النهضوي.

ويظل التنازع النظري بين المسألة السياسية الضاغطة بحجم وجودها، وثقلها، في الخطاب العربي وبين الفكر العربي المعاصر قائماً، لأن السياسة في طبيعتها الأصلية، وهي تبحث عن التغيير، تخدم المصلحة طبقية كانت أم حزبية، بصرف النظر عن المشروع السياسي المنضوية في سيرورته، قد لا تستمد معاييرها من الحقيقة الموضوعية، في حين أن الفكر باستخدامه العقل العلمي والفلسفي، هو الذي ينتج التصورات الصحيحة والرؤى العلمية عن حقائق التاريخ الاجتماعي، وعلاقاتها.

فهيمنة المسألة السياسية على الفكر العربي، بادعائها أنها تحتكر الحقيقة العلمية للتاريخ الاجتماعي، وباستمالتها الفكر، واستخدامه، وأحياناً في جعله رهن الاعتقال، وتدجينه، وحتى التنكيل به، يجعل الفكر العربي متناقضاً ولا يسوده الانسجام والوحدة في بناه النظرية والمعرفية، لأن موضوعاته واشكالياته أتت في ظروف تاريخية، أو تحت وطأة الضغوطات السياسية، والايديولوجية، ويظل عاجزاً عن انتاج معرفه نظرية ابداعية ومتحررة.

ومن هنا تتطلب حركة العقلنة في السياسة أن يتحرر الفكر من آثار الحدود والقيود، التي ترسمها

له السياسة بمعناها السطحي والسياسوي.

وهو بذلك يصبح فكراً تاريخياً مطابقاً، ويحقق انتصاراً داخل السياسة عينها، بما يترتب على العقلية السياسية أن تتعاطى مع الواقع الاجتماعي التاريخي الذي تتفاعل معه، انطلاقاً من الحقائق العلمية، والمعطيات النظرية التي ينتجها الفكر العربي لكي يتسنى لها استخدام المعركة النظرية لخدمة المشروع القومي الديمقراطي النهضوي.

❐

المراجع :

(1) مطاع صفدي - مقال كلام الحرة في مأزق الشرعية / المشروعية. مجلة الفكر العربي المعاصر رقم 72- 73 كانون ثاني - شباط 1990 (ص11).

(2) - المصدر السابق (ص14).

(3) - عبد الاله بلقزيز - النص والمرجعية - جريدة السفير 1989/5/25.

(4) - مهدي عامل مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني -دار الفارابي - الطبعة الخاسة (ص33).

(5) - سعيد بن سعيد - المفاهيم السياسية في التداول العربي المعاصر - ملاحظات منهجية – المستقبل العربي السنة 9 عدد 92 تشرين أول أكتوبر – 1986 (ص7).

❐❐

القسم الأول

نشأة المجتمع المدني وتطوره في الغرب

الفصل الأول:
الفرد والمجتمع

كلمة مجتمع مشتقة من فعل جمع يجمع، واصطلاح المجتمع هو مكان الاجتماع، وفي قاموس محيط المحيط، يورد معنى المجتمع كهيئة اجتماعية، هي الحالة الحاصلة من اجتماع قوم لهم صوالح يشتركون فيها(1).

لما كانت طبيعة الإنسان اجتماعية ومدنية بالقوة، نظراً لتميزه النوعي عن جميع الكائنات الحية، بعقله، ووعيه وقدرته على التجريد والاستنتاج الذهني، وقدرته على التفكير والنطق اللغوي، ونقل الأفكار والمعاني والآراء عن طريق استخدام اللغة كوسيلة اتصال بين الناس بعضهم ببعض، وشعوره النفسي، وبالعقل والتعلم، فإنه من غير الممكن أن يعيش هذا الإنسان في معزل عن أخيه الإنسان. فالإنسان حيوان اجتماعي على حد قول أرسطو، والإنسان مدني بالطبع، كما قال ابن خلدون.

إذن المجتمع كيان جماعي من البشر، تقوم فيما بينهم أثناء عملية الإنتاج الإجتماعي لحياتهم شبكة كاملة من العلاقات المعينة، والتفاعلات الضرورية، علاقات مستقرة نسبياً وضرورية ومستقلة عن ارادتهم، هي علاقات الإنتاج، التي تطابق مستوى معين من تطور القوى الاجتماعية المنتجة، وشكل معين من التبادل والاستهلاك. ويشكل مجموع علاقات الانتاج هذه البنية الاقتصادية للمجتمع، التي تضم كل الحياة الزراعية والصناعية والتجارية، أي البنية التحتية، التي تقوم على أساسها بنية فوقية سياسية وحقوقية، وايديولوجية، مطابقة لها، لا بالمعنى الماركسي الايديولوجي الدوغمائي، الذي كشفت الحركة التاريخية عن حدوده، وعقمه، وسطحيته، وإنما وفق النظرة الديالكتيكية، التي قوامها، وحدة المنطق– الجدل– نظرية المعرفة، التي تقر بالاستقلالية الحقيقية، بصرف النظر عن مدى حجمها ونسبيتها، للبناء الفوقي عن البناء التحتي.

الاجتماع البشري، يستخدم الناس فيه أدوات العمل، التي لعبت، ولا زالت،

وستظل تلعب أدواراً أساسية مختلفة عبر العصور في مستوى تطور الانتاج، لكي يخلقوا الشروط الضرورية الاجتماعية لمعيشتهم، داخل الوسط الاصطناعي الجديد، أو "الطبيعة الثانية"، أي المجتمع، حيث أن تغير طبيعتهم الاجتماعية هي التي حددت تاريخياً أسلوب إنتاج معيشتهم، في المتطلبات المادية، وفي المأكل والملبس، والسكن الخ... وهنا تكمن عبقرية ماركس وانجلز، بهذا الصدد، حين يبرهنان على أن الناس إذ يقومون بإنتاج الخيرات المادية، فإنهم بذلك ينتجون كل قطاع حياتهم ويجددون إنتاجه، أي أن الإنسان ذاته يتكون ككائن اجتماعي في الإنتاج، وأن أسلوب الإنتاج هو شكل معين لنشاط الأفراد المعيشي ونمط حياتهم المعين، وحسبنا إذا أردنا أن نعرف من هم الناس أن نعرف كيف ينتجون وكيف يحددون حياتهم، وبمساعدة أي أسلوب في الإنتاج(2).

المجتمع الإنساني يتقدم ويتطور على مر الزمن بفضل نشاط الناس الواعي الهادف، الفعال، الموجه لتكييف الطبيعة وفق حاجات الإنسان، وبفضل التراث المكتسب عبر التاريخ البشري، على نقيض المجتمعات الحيوانية، التي وإنْ احتوت على نظم اجتماعية، ويوجد بينها إدراك متبادل قد يكون واضحاً أو غامضاً إلى هذا الحد أو ذاك، ويتوفر عندهم تقسيم عمل، وتقوم بأنشطة متعددة ومتكاملة، من أجل توفير الأكل، فإن هذه المجتمعات الحيوانية لا تذهب إلى أكثر من استخدام الطبيعة الخارجية، وإحداث تغيرات فيها لمجرد استمرار وجودها، تسيطر عليها في ذلك، نزعتي الفطرة والغريزة، لهذا السبب كانت دائماً جامدة غير قابلة للتقدم، لأن تطورها خاضع لقوانين بيولوجية، على عكس تطور وتقدم الاجتماع البشري، الخاضع بدوره لقوانين اجتماعية.

أولاً: المجتمع كيان بشري يرتبط الأفراد فيه بعضهم ببعض، في كل أعمالهم وتصرفاتهم الفردية أو الجماعية، وفي فضائهم العائلي، بعلاقات متعددة ومتنوعة، علاقات تعاون أو تنافس، أو صراع، او خليط منها جميعاً، علاقات خاضعة إلى التغيير الاجتماعي، شأنها شأن الأفراد، وكذلك الظواهر الاجتماعية، والنظم الاجتماعية، القابلة للتبدل والتغيير، والاختلاف، والتعدد، باختلاف طبيعة وماهية الشعوب والأمم، والمجتمعات، والدول، وباختلاف وتغيير العصور. ويزيد من التفاعل فيما بين الأفراد، توافر مقومات الكيان

البشري، الذي ينطوي على العمل، والانتاج، واللغة المشتركة، والقدرة على الوصول إلى أعلى الاكتشافات العلمية والتقنية، والسيطرة على الهيئة الطبيعية، واخضاعها وتطويعها في كثير من الأحيان لمشيئة الإنسان، والتزود بالروابط النفسية، والخصائص المشتركة، التي تعتبر عاملاً أساساً في تكوين الكيان البشري.

لقد ذهب ماكس فيبر في تحديده للجماعة الاجتماعية إلى القول، بأنها نسق من العلاقات الاجتماعية يترابط الأفراد فيه بوحدة من الشعور والإحساس العاطفي، وبوحدة المصالح، ويشتركون في ثقافة معينة تحدد لهم أدوارهم الاجتماعية والمستويات التي تميز أعضاءها عن غيرهم من الأعضاء. ويعد التفاعل الاجتماعي جزءاً أساسياً في حياة أفراد الجماعة. فإذا سأل سائل فرداً من هو؟ أجاب إجابة في صيغة جمعية كأن يقول مثلاً أنه طالب بمعهد العلوم الإجتماعية، أو أنه أصغر ثلاثة أخوة. وهكذا الفرد غيره في اعتباره عند حديثه عن نفسه (3).

إن المجتمع يتألف من الأفراد، ومن تعدد الجماعات، والطوائف الدينية، والطبقات، والشعوب، والأمم، والدول، المتباينة في مشاربها الداخلية فيه. ويملي قانون التباين، والاختلاف، والتعدد، والتمايز، والوحدة الصميمية للمتعارضات، عبر مراحل الوحدة والتنوع والتعارض والتناقض بين الأفراد، والجماعات، والطوائف، والطبقات، والشعوب، والأمم، والدول، في مقدارتهم، واستعدادهم، وثقافتهم، وتقاليدهم، وطقوسهم الدينية، وفلسفتهم للحياة أو العالم، بحكم فلسفته وحكمته الكليتين، نمطاً محدداً من الحياة بين هؤلاء البشر، ونمطاً من التفاعل بين أجزاء الكيان البشري، خاصة وأنه مهما اختلفت الكائنات البشرية، فإن هناك قالب واحد ليصبحوا أفراد جماعة، ذات طابع محدد في الحياة يهدفون إليه جميعاً رغم تباين واختلاف ميولهم الخاصة(4).

إن مقولة التفاعل الجدلي الشامل هي ضرورة مطلقة بين الأفراد، والجماعات، والطوائف، والطبقات، والشعوب، والأمم، والدول، باعتبار التفاعل هذا، جزء لا يتجزأ من علاقة واقعية موضوعياً، وجزء من علاقة شمولية وكونية، موجود في عالم الواقع الاجتماعي الفعلي، من حيث أنه الكلي الاجتماعي ذو الطابع الشمولي والكوني، الذي يتضمن القيمة اللامتناهية للخصوصية الإنسانية، في تمايزها النوعي بواسطة الفعل والعمل الموجه نحو

الإنتاج، والمتجلي في صيغة اجتماعية كونية، بحسب الاسقاطات والنتائج الاجتماعية البعيدة لهذا العمل الانتاجي، الذي قاد إلى انقلابات جذرية في أنماط الإنتاج، التي وإنْ كانت تستهدف بلوغ نتائج العمل الفورية فقط، إلا أنَ ظهور الفائض من إنتاج الأرض قاد إلى تداعي الملكية المشاعية للأرض، وإلى ظهور الملكية الخاصة، وتقسيم السكان، أو أفراد الاجتماع البشري إلى طبقات مختلفة، ومن ثم إلى التناقض التناحري بين الطبقات المُسيطرة، والطبقات المضطهدة، السمة المميزة لكل المجتمعات الطبقية والشمولية. حيث أن كل تاريخ الإنسانية في طابعها الكوني والعالمي، هو تاريخ مجتمعات معينة بأسلوب إنتاج يعقب أحدها الآخر، ويمثل كل منه مرحلة معينة خاصة بنوعيتها في التطور الإنساني للمجتمع.

ثم إن التفاعل يبلور أسلوباً معيناً من الحياة، واستمراره بين هؤلاء البشر المتجاورين في المكان والزمان، الذين يقومون بأعمال مختلفة، ويسلكون مسالك متعددة في عملية النشاط الاجتماعي التاريخي، باختلاف التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية – باعتبارها المجتمع التاريخي– التي " تحوي في داخلها كل الظواهر الاجتماعية في وحدتها الضرورية، وتأثيرها المتبادل فيما بينها على أساس أسلوب الانتاج"(5) من مرحلة تاريخية معينة إلى أخرى، ويشتركون في القيام بوظائف عديدة ومتنوعة فيما بينهم، ينتج عنه علاقات اجتماعية، اقتصادية وسياسية، وثقافية، وإنسانية، هي مواقف التفاعل، باعتبارها لحظات التطابق بين هوية المجتمع وفارقها، وتباينها. كما أنه ينتج عن استمرار التفاعل، والعلاقات بين البشر في مكان معين، وبمرور الزمن، ما يسمى بالنظم والمؤسسات الاجتماعية. وهي مجموعة من القواعد والآليات التي تنظم سلوك الأفراد، والجماعات، وهم بصدد اشباع حاجاتهم وخدمة مصالحهم وتحقيق أهدافهم(6).

إن العائلة، والجماعات القرابية، والجماعيات المزدهرة فني داخل الطبقات، وفي المجتمع الشامل، والنظام الاقتصادي، والدولة السياسية، هي التجليات الأكثر اتزاناً، وبذلك الأشد ديمومة للتكون الاجتماعي في عملية التفاعل الإنساني، التي تضمن في الوقت عينه "تجديد الكيان المجتمعي بشرياً من خلال التوالد والتكاثر وتعويض المجتمع عمن يفقدهم من أفراده بالوفاة أو

الهجرة(7)، وهي التي تشكل وتيرة الحياة الاجتماعية لأفراد الكيان البشري، الذين يقيمون علاقات معينة، بهدف المحافظة على وجودهم، بواسطة الانتاج الاجتماعي، وإعادة إنتاج الكيان البشري الجماعي، وهي التي تسمح باستمرار بقاء المجتمع، وتجديده في إطار الزمان والمكان، من خلال القدرة على الخلق، والابتكار والإبداع، التي تحقق عملية النمو، والازدهار، والتقدم لهذا الكيان البشري.

ثانياً: إن الإنسان ككائن اجتماعي، يتكون ويتطور في عملية الانتاج الاجتماعي، بل إن العمل، كما يقول ماركس وأنجلز، وكما يُبرز ذلك تاريخ المجتمع الإنساني كله، باعتباره تاريخ العمل الإنساني، هو الذي يخلق الإنسان نفسه. ثم إن الإنتاج الاجتماعي كان، ولا يزال، وسيظل، أهم نشاط تاريخي للكيان البشري. فهو الذي رفع الإنسان من الحالة الحيوانية الى الحالة البشرية، أي إلى الحالة الاجتماعية، مثلما ارتفع به من الناحية البيولوجية. ويجدر بنا أن نلاحظ يوماً بعد يوم، أن التنظيم الواعي للإنتاج الاجتماعي، مع الإنتاج المبرمج، ولغة الكمبيوتر، وثورة الاتصالات والمعلوماتية، وثورة الفضاء، وثورة المعرفة، دشن عهداً تاريخياً جديداً، سيُحرز الناس فيه، ومعهم كل فروع نشاطهم نجاحات كبيرة، وسيغير الوجه المادي للعالم، بفضل التطور الهائل للقوى المنتجة، ولوسائل الإنتاج، وسيطغى تماماً على كل ما حققته البشرية من اكتشافات عظيمة حتى الآن.

إذن، والحال هذه، المجتمع هو مجتمع العمل والإنتاج، ويظل الإنسان هو العنصر الأساس الحاسم في الإنتاج. إن مقولتي المجتمع والإنتاج في ترابطهما الجدلي، يشترطان أحدهما الآخر، وباعتبارهما موضوعاً للبحث من نوع خاص للمادية التاريخية، التي تدرس أهم الظواهر الاجتماعية الجوهرية في المجتمع عامة، مثل قوى الانتاج، وسائل الانتاج، التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية، أسلوب الانتاج، توزيع السكان، الوعي الاجتماعي، الثقافة، الإنتاج الروحي، الطبقات والدولة السياسية الخ، فهما يشكلان مراكز عقدية في هذه الشبكة المعقدة من الظواهر الاجتماعية، وهما على درجات معينة من الفرز في معرفة الكون والعالم. ذلك أن الناس "عاجزين عن الإنتاج إن لم يكونوا متحدين، بصورة من الصور من أجل النشاط الجماعي والتعاون المتبادل في هذا النشاط(8). على أن العلاقة بين المجتمع والإنتاج، من حيث عناصرها وآلياتها

وتطورها، علاقة محكومة جدلياً بمجموعة من المتغيرات. إن الإنتاج ملازم للمجتمع، في مراحل تطوره، الأمر الذي يُعْزى إلى الطابع الاجتماعي لعمل الناس. وتكمن أهميته ليس في إنتاج منتوجات اجتماعية (مادية وروحية، إنتاجية واستهلاكية، نظرية وثقافية وإيديولوجية)، وإنما في حركة وتطوير الانتاج الاجتماعي. وتلعب المتغيرات في القاعدة المادية الانتاجية عبر مسيرة جدل التفاعلات الضرورية والصراعات الاجتماعية الداخلية، تأثيراً مباشراً على العلاقة بين الانتاج والمجتمع. إن استمرار الانتاج، وتوسيعه، وتطويره، وتنويعه، وتجديده في اطار عملية الانتاج الاجتماعي، يتطلب تحسين أدوات العمل، وخلق أدوات ووسائل إنتاج جديدة، أكثر تطوراً، وتكنولوجيا جديدة، وتنظيماً تكنيكياً جيداً للانتاج، باعتباره الشرط المهم لتطوير القوى المنتجة، لأن التواصل في تطوير وتقدم القوى المنتجة، لا يستدعي بالضرورة إحداث تغيرات في علاقات الانتاج بفعل طبيعة ووظيفة علاقات الانتاج ذاتها. ذلك، "أن أسلوب الانتاج يتطور بفعل ملائمة علاقات الانتاج لقوى الانتاج في أعقاب تأثير العلاقات الانتاجية الجديدة الفعال المعاكس (باعتبارها هي التي تحدد تطور القوى المنتجة).وأن أسلوب الانتاج يستبدل بأسلوب آخر بفعل التناقض بين علاقات الانتاج القديمة وبين قوى الانتاج المتطورة. أو بتعبير آخر، إن قوى الانتاج تتطور عند وجود علاقات الانتاج الملائمة، وعلاقات الانتاج تتطور عند وجود تناقضات معينة بينها وبين قوى الإنتاج"(9).

إن الناس حين يدخلون في ممارسة نشاطهم الانتاجي المادي، يدخلون في علاقات اجتماعية وسياسية معينة، فضلاً عن أن هذا النشاط في المجتمع مرهون أيضاً بالظروف الموضوعية، التي تحدد امكانياته، وبمظاهر تطبيقه العملي داخل وسط الحياة الاجتماعية. ولأن "الوسط حيث تخلق القيم المادية، هوالوسط الرئيس لحياة المجتمع"(10). ولكن هناك الجانب الثاني من نشاط الناس، وهو الإنتاج الروحي، والنظري، المرتبط عضوياً بالإنتاج المادي. إنه إنتاج الأفكار، والنظريات الفلسفية والسياسية، والعلوم الطبيعية، والعلوم الدقيقة، والوعي الاجتماعي، والأيديولوجيات الطبقية، التي تنتج بفعل القوانين الموضوعية للتطور الاجتماعي، في ظل بنية اجتماعية منقسمة إلى طبقات متناقضة في مصالحها. وهذا الإنتاج النظري والروحي، والفكري، والايديولوجي، والثقافي، يمثل نشاطات منتجة للناس في ميادين الحياة

الاجتماعية الأخرى، مثل الثقافة، وميدان العلم، ومؤسسات الدولة، والأحزاب السياسية، ويخدم في الوقت عينه نشاط الناس الاجتماعي. والجدل المادي لا يضع الانتاج المادي في تناقض مع الإنتاج الروحي، والنظري، بل يدرسهما مرتبطين، معاً. وبما أن الناس هم الفاعلون والمنتجون في المجتمع، فإن وعيهم الاجتماعي ضروري لنشاطهم الاجتماعي في شتى مجالات الحياة الاجتماعية، كما هو ضروري لانتاجهم المادي. وعلينا أن نعي أنه من خلال العملية الانتاجية الفعلية للناس رؤية، كما يقول أنجلز تطور الانعكاسات والأصداء الأيديولوجية لهذا العملية الحياتية. وحتى التشكيلات الغامضة في دماغ الناس هي منتوجات ضرورية أيضاً، ضرب من تبخرات لعمليتهم الحياتية المادية التي يمكن اثباتها بصورة تجريبية، والتي ترتبط بمقدمات مادية. وعلى هذا النحو تفقد الأخلاق، والدين، والميتافزقياء، وسائر أنواع الأيديولوجية، وأشكال الوعي المتناسبة معها مظهر الاستقلال، وليس لها تاريخ، وليس لها تطور: فان الناس الذين يطورون إنتاجهم المادي، ومعاشرتهم المادية يغيرون كذلك مع واقعهم هذا تفكيرهم ومنتوجات تفكيرهم.

ليس الوعي هو الذي يحدد الحياة بل الحياة هي التي تحدد الوعي. وفي ظل طريقة البحث الأولى ينطلقون من الوعي كأنما الوعي فرد حي، وفي ظل الطريقة الثانية التي تتناسب مع الحياة الفعلية، ينطلقون من الأفراد الأحياء الفعليين حقاً وصدقاً، ولا يعتبرون الوعي إلا وعيهم(11).

الانتاج الروحي، والنظري، والايديولوجي، وبخاصة العلم باعتباره شكل المعرفة المنظمة للواقع، كان ولا يزال وسيظل له تأثير قوي على تطور الانتاج الاجتماعي، وتحسين انتاجية العمل، بصرف النظر كيف توظفه البرجوازية الاحتكارية العالمية في توطيد ركائز النظام الرأسمالي العالمي، المشروطة بمتطلبات الحفاظ على العلاقات الاستغلالية للشعوب والأمم المضطهدة من جانب رأس المال الاحتكاري العالمي، في تناقض كلي مع تراكم الثورة المعرفية عن الطبيعة والمجتمع، وفي تناقض جذري مع الثورة العلمية والتكنولوجية، التي توظف نتائجها الآن عكسياً لتقدم البشر، لابقاء سيطرة المراكز المتروبوليتية الرأسمالية على بلدان العالم الثالث، وتأبيد استغلالها ونهبها، هذا من ناحية، وهي من ناحية أخرى توظف لخدمة مصالح الاحتكارات الرأسمالية العملاقة الجشعة لتحقيق الأرباح الخيالية، وفي الاستخدام

الامبريالي الرجعي المعادي للمجتمع البشري، وللعلم أيضاً، في مجال سباق التسلح النووي، وتلوث البيئة، والقيام بالحروب الامبريالية العدوانية، وعسكرة العلم، لكي يصبح صانع الإبادة والتدمير الهائل على سطح الكرة الأرضية.

لقد وصل العالم المعاصر في طوره الراهن، بفضل تطور الانتاج في شقيه المادي والفكري، في كليته العقلية، بصرف النظر عن قانون التطور غير المتكافىء، الذي يحكم تطور العالم، وعن التوسع اللامحدود للرأسمالية على صعيد كوني، إلى مرحلة أصبح فيها العلم على حد قول ماركس، محركاً رئيساً لتطور القوى المنتجة، وللصراع التنافسي بين الأمم والدول، بما أنه أصبح قوة روحية للإنتاج، بل قوة منتجة متطورة رئيسة، من دون أن يكون بذلك بديلاً عن القوى الاجتماعية المنتجة، ذات الصفة الموضوعية الثورية، المتمثلة في الطبقات الاجتماعية التقدمية، المُسْتَغَلَة والمُضْطَهَدَة، من جانب الامبريالية العالمية الهمجية والبربرية. نخلص إلى القول، أن المجتمع الحي السائر في طريق التطور والتقدم التاريخي، هو مجتمع العمل والانتاج، والعلم، على نقيض المجتمعات المتأخرة تاريخياً، والجامدة، التي تعيش مثل الحيوانات البليدة، خارج العملية الانتاجية الحقيقية، في شتى مظاهرها الزراعية، والصناعية، والفكرية، والمعرفية، والعلمية.

ثالثاً: إن المجتمع جزء من العالم المادي، والعلاقات المتبادلة بين مختلف المجتمعات التاريخية، مرتبطة بشكل رئيس، بمستوى تطور القوى المنتجة لكل منها، وتقسيم العمل. ففي المجتمع، أي كانت المرحلة التاريخية المعنية التي يمر بها، يظهر مستوى تطور القوى المنتجة بمزيد من الوضوح في مستوى تطور تقسيم العمل عنده. وعرفت كل المجتمعات التاريخية سابقاً، والمعاصرة، أنماطاً متنوعة من تقسيم العمل، تمليها في ذلك حاجاتها الضرورية لتطوير أدوات العمل، وبخاصة مع ازدياد النمو الديمغرافي للسكان، وكثافتهم. و"كان أول تقسيم اجتماعي رئيس للعمل هو انفصال القبائل التي تربي الماشية عن تلك التي تقوم بأعمال الزراعة وفلاحة الأرض، مما أدى إلى رفع انتاجية العمل، وظهور منتجات جديدة(12). ولكن تقسيم العمل هذا، كان تطوره بطيئاً جداً، بسبب هيمنة شكل الملكية الأول، وهو الملكية القبلية، واستمرار توسع تقسيم العمل القائم في قلب العائلة، وانقسام المجتمع إلى عائلات، وجماعات منفردة

معارضة لبعضها البعض. ومع بروز الشكل الثاني للملكية، وهو الملكية المشاعية القديمة، وملكية الدولة القديمة، التي تنبثق بصورة رئيسة بفضل توحيد بعض القبائل عن طريق الاتفاق أو عن طريق الفتح في مدينة واحدة، والتي تبقى العبودية في ظلها(13)، تطورت الملكية الخاصة للأموال غير المنقولة، وتطور معها تقسيم العمل الاجتماعي، خصوصاً مع ظهور التناقض بين المدينة والريف، والتناقضات بين المواطنين والعبيد داخل المجتمع العبودي، والتناقض بين الدول "التي تمثل مصالح المدن، وبعضها الآخر مصالح الريف". ومع ظهور المجتمع الاقطاعي والشكل الرئيس للملكية الاقطاعية السائدة فيه، والمتمثلة في تلك الأرض الاقطاعية + عمل الاقنان الملحق بها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى العمل الصناعي الحرفي الشخصي مع وجود الرأسمال الصغير السائد على عمل الصناعيين الحرفيين في المدينة، ظل تقسيم العمل ضعيفاً، باستثناء تقسيم العمل بين الأمراء، والنبلاء، ورجال الدين، والفلاحين في الريف، والمعلمين الصناعيين في المدن.

غير أن أكبر وأوسع تقسيم للعمل، عرفه المجتمع البشري، هو في عهد المجتمع البرجوازي، حين ظهرت مع بواكيره، تمركز التجارة، وطبقة تجار المدن، وانقسام بين الانتاج والتجارة، وتطور المانيفاكتورات، التي تجاوزت نظام الطوائف الحرفية، وكسرت الحدود بين المدن، والتي أفسحت في المجال لتطور الصناعة الكبيرة، وبالتالي لدخول مختلف الأمم الرأسمالية في مزاحمة بعضها بعضاً، وفي صراع تنافسي فيما بينها، بحثاً عن السيطرة على الأسواق الجديدة، والمواد الأولية، واستعمار البلدان المتأخرة تاريخياً، وخلق السوق العالمية، الخاضعة لسلطة قوة رأس المال الاحتكاري العالمي. وغني عن البيان أن هيمنة أسلوب الانتاج الرأسمالي، وبالتالي دخول الأفراد من مختلف المجتمعات سواء منها المتقدمة أو المتأخرة تاريخياً، في علاقة عملية مع هذا الانتاج الرأسمالي الشامل في الكرة الأرضية قاطبة، بشقيه المادي والروحي، قد أنشأ ما يسمى للمرة الأولى التاريخ العالمي. إن الصناعة الرأسمالية الكبيرة، وانفصال العمل التجاري عن العمل الصناعي لاحقاً، وانفصال المدينة عن الريف والتضاد بين مصالحهما، واعتباره أكبر تقسيم للعمل المادي والروحي في إطار الملكية الخاصة، حيث أن هذا التضاد، كما قال أنجلز "يعبر بأحدّ شكل عن خضوع الفرد لتقسيم العمل، ولنشاط معين مفروض عليه– وهو خضوع

يحول أحدهم إلى حيوان مديني محدود، والآخر إلى حيوان ريفي محدود، ويولد يومياً التضاد بين مصالحهما"(14)، وهيمنة الطبقة البرجوازية المالكة لوسائل الانتاج على المجتمع، باعتبارها طبقة تمثل قوة المجتمع المادية السائدة، مثلما هي تمثل في الوقت عينه قوته الروحية السائدة، بما يعني ذلك، سيطرة ايديولوجيتها، وثقافتها، وفكرها، وفنها، كل هذا العوامل مجتمعه جعلت من الكيان البشري في شموليته وكونيته الذي يتضمن في صيرورة العمل البشري: العنصر الإنساني النوع والكوني، الوعي الإنساني الشمولي والكوني، والطابع الاجتماعي لعمل الإنسان الفردي باعتباره عملاً إنتاجياً وإجتماعياً- موجود بالقوة أو بالفعل، بالمعنى التاريخي العالمي.

لهذا كله، نقول أنه لا يمكن أن يوجد المجتمع المدني المتماثل مع نظام الانتاج الرأسمالي- الذي سنتحدث عنه في القسم الثاني إلا باعتباره وجوداً تاريخياً عالمياً، حيث أن وجود الأفراد التاريخي العالمي، أي تاريخ الإنسان النوع هذا مرتبط مباشرة بالتاريخ العالمي بوصفه سيرورة ديالكتيكية نحو وحدة العالم التناقضية، وتَجسْيداً لكونية الروح البشرية وكونيه العقل"، ولأن المجتمع المدني بكل المعاني الحديثة، تكون مع نشوء الرأسمالية وبالتالي مع نشوء البرجوازية الصاعدة، وهو كمقوله ملازمة لعصر الرأسمالية الصاعدة، وللإطار العالمي للإنتاج الرأسمالي، أو عالمية الرأسمالية، التي تتخذ من هذه الزاوية طابعاً ثورياً وتقدمياً، بالمقارنة مع النظام القديم الاقطاعي ينطوي هذا المجتمع المدني على بعد عالمي ملازم لبعده التاريخي. عِلْماً بأن هذه العالمية للمجتمع المدني والرأسمالية سواء بسواء مفهومه فهما جدلياً صَحيحاً، تتطلب رؤية ما يلي:

أولاً- قانون تفاوت النمو أو التطورغير المتكافىء، كقانون مطلق للرأسمالية، الذي يحدد بدوره الاختلاف في التطور بين مجتمعات مدنية متقدمه، ومجتمعات متأخرة تاريخياً، داخل العالم.

وثانياً- التناقض الملازم للرأسمالية، وهو التناقض بين الطابع الاجتماعي لعمل الإنسان، وبين التملك الخاص لوسائل الانتاج ونتاج العمل.

وثالثاً- عدم تماثل نتائج العالمية الرأسمالية في مختلف أجزاء النظام بحكم وجود الاستقطاب والتناقض بين المركز والأطراف، الذي يطرح ضرورة

التخطي الجدلي للحدود التاريخية للرأسمالية وبالتالي ضرورة حل التناقض الجذري، بين المجتمع المدني المنعتق سياسياً والذي مثل خطوه تقدمية وثورية في حدود النظام الرأسمالي العالمي القائم، وبين الدولة السياسية المتمثلة لسيادة البرجوازية المالكة لوسائل الانتاج، أو المجتمع السياسي، التي أصبحت عائقاً تاريخياً بنيوياً أمام عملية التحرر الإنساني لهذا المجتمع المدني نفسه، ولبقية الأمم والشعوب في العالم الثالث في أفق خارج دائرة الرأسمالية، أي نحو بناء الاشتراكية بعمقها الديمقراطي والإنساني.

يقول أنجلز بصدد البعد العالمي التاريخي للمجتمع المدني، "أن شكل المعاشره (الشاملة) الذي تشترطه القوى المنتجة ويشترطها بدوره في جميع الدرجات التاريخية الموجودة حتى الآن هو المجتمع المدني، الذي تشكل العائلة البسيطة والعائلة المعقدة مقدمته وأساسه (...) ومن هنا يتبين أن هذا المجتمع المدني هو بؤرة حقيقية ومسرح حقيقي للتاريخ كلّه(15) أي التاريخ العالمي والكوني.

من بين الاسقاطات الرئيسية للتقسيم الاجتماعي للعمل، ولنمو علاقات التبادل بين الناس تعمق الفوارق والتباينات في المجتمع. والمقصود بالفوارق أو التباين الاجتماعي، كمفهوم سوسيولوجي أصبح مثار جدل لأهم المدارس الفكرية البرجوازية والماركسية، وخلافاتها النظرية والايديولوجيه هو "تنوع المجتمع إلى فئات وتكوينات مختلفه أفقياً، ومتراتبته عمودياً ورأسياً. التنوع الأفقي هو نتيجة مباشرة لتقسيم العمل، أما التراتب العمودي فهو نتيجة غير مباشرة لهذا التقسيم ولعوامل أخرى، منها هيكل القوة في المجتمع، ممثلاً بالنظام السياسي القائم في هذا المجتمع(16)، وينجم عن هذا التباين الاجتماعي انقسام الناس إلى طبقات اجتماعية، باعتبارها ظاهرة تاريخية ملازمة للمجتمعات الطبقية المتناقضة.

غير أن ظهور الطبقات مرتبط مباشرة بخلق المنطلقات الأساسية لظهورها، ومنها مستوى تطور القوى المنتجة، ونمو انتاجية العمل، وتقسيمه، الأمر الذي يقود إلى تقسيم المجتمع الواحد، وإلى ظهور التمايزات بين الطبقات والفئات الاجتماعية داخله. وإذا كانت الطبقات قد ظهرت مع أول تقسيم طبقي للمجتمع عرفه التاريخ البشري، فئه العبيد، فئة مالكي العبيد، إلا أن الأطروحة الماركسية حول ظهور الطبقات الاجتماعية بالمعنى الدقيق تؤكد أنها لم تظهر

كعوالم اجتماعية تامة، وكإطارات للمعرفة تتصف غالباً بالتعقيد والتنوع والحدة إلا مع المجتمعات الرأسمالية.

وهناك العديد من التعريفات حول الطبقات الاجتماعية، بعضا يكون تعريفاً واسعاً ومرنا ويضم أكثر أشكالها التاريخية الملموسة وبعضها الآخر يعتمد معايير الدخل، ونمط الاستهلاك والمعايير السياسية والمؤسسية، بدرجة أولى الخ، كما هو شائع في مدارس علم الاجتماع الغربية، كالتعريف الذي يقول مثلاً أن المجتمع ينقسم إلى طبقات ثلاث "عليا، ومتوسطة، وكادحة"، أو عليا ومتوسطة ودنيا"، وإليكم الآن التعريف الذي يركز عليه ريمون آدون، وهي "أن الطبقات الاجتماعية هي تجمعات عليا ذات نطاق واسع، تمثل عوالم كبرى من التجمعات الخاصة، وهي عوالم تقدم وحدتها على النزوع نحو أداء وطبقه عليا، نحو بنيان مرصوص، ونحو مقاومة لاختراق المجتمع العام ونحو التمايز والتعاكس مع الطبقات الأخرى(17).

أما عند ماركس، فهو يعرف الطبقات الاجتماعية بعلاقتها بوسائل الانتاج، ويصفها في المجتمع الرأسمالي أو الصناعي كما هو واضح في مؤلفاته التاريخية إلى ثلاث: الطبقة البرجوازية، الطبقة البرجوازية الصغيرة، والطبقة البروليتارية "من دون أن يهمل أيضاً، أن داخل كل طبقة اجتماعية توجد فئات وشرائح داخل الطبقة الواحدة. فضلاً عن Sectionsاجتماعية" على شكل أقسام الكلام الآن عن "الطبقة التكنوبيروقراطية" الناشئة، كإحدى افرازات الثورة الصناعية الثالثة في الغرب الرأسمالي، أي الثورة العلمية والتكنولوجية. ويعرف لينين الطبقات الاجتماعية على النحو التالي: "إن الطبقات هي تسمية لفئات كبيرة من الناس تختلف بالمكان الذي تحتله تاريخياً في نظام معين للإنتاج الاجتماعي وبعلاقتها (التي تتعزز في أغلب الأحيان وتتشكل في القوانين) بوسائل الانتاج، وبدورها في التنظيم الاجتماعي للعمل، وبالتالي، بطرق الحصول على حصصها من الثورة الاجتماعية بل بمقدار هذه الحصص. والطبقات هي فئات من الناس يستولي بعضها على عمل البعض الآخر، وذلك لاختلاف الذي تحتله في قطاع معين من الاقتصاد الاجتماعي"(18).

أما نيكوس بولانتزاز (أحد رواد مدرسة الماركسيين المجددين)، فهو يحدد الطبقات تحديداً جدلياً وهيكلياً بثلاث محددات، هي المستوى الاقتصادي،

المستوى الايديولوجي والمستوى السياسي.

على صعيد المجتمع العربي المعاصر، يصطدم أي باحث عربي كان أم أجنبي بعدة صعوبات مفاهيمية ومنهجية حين ينكب على دراسة الخريطة الطبقية، وتركيب الطبقات والهياكل الاجتماعية، والمراتب الطبقية في الوطن العربي. ذلك أن مسار عملية تطور المجتمع العربي، وبالتالي مسار تبلور الطبقات الاجتماعية، ليس هو بالضرورة متماثلاً مع المسار التاريخي الأوروبي الغربي، مثلما ليس في موضع قياس معياري له. نقول هذا الكلام، لأن معظم الدراسات في بحثها حول التصنيفات والتراتبات الطبقية في المجتمع العربي، هي في معظمها اسقاطات تعسفية لأشكال "النقل التكنولوجي" أو نماذج التصنيف الطبقي المستوردة، لمصطلحات ومفاهيم السلطة الموجعية الماركسية المركزية، التي أفرزها التطورالتاريخي الأوروبي، أي في إطار "الرؤية الكلاسيكية". في حين أن التبلور والتمايز الطبقي في المجتمع العربي مازالا يمران بمرحلة انتقالية غير مكتملة على جميع الصعد الاقتصادية والسياسية والايديولوجية، فضلاً عن أن الأوضاع القبلية، والطائفية، والعائلية والجهويه، ما زالت تضرب بجذورها التاريخية بعمق في خريطة الواقع الطبقي، والعلاقات الطبقية، والعلاقات الاجتماعية، في المجتمع العربي المعاصر.

إن التباين الاجتماعي يقود إلى انقسام المجتمع إلى طبقات، ويظل التراتب الطبقي أهم أحد أنواع هذا التباين الاجتماعي، ولكنه ليس هو الوحيد، فهناك أنواع أخرى من التباين كما هو الحال في مجتمعنا العربي مثل التنوع الطائفي أو التنوع القبلي، والتنوعي اللغوي، والتنوع الريفي الحضري- البدوي- وفي ظل الهيمنة الطبقية المالكة لوسائل الانتاج، والتوزيع غير العادل للثروة، على مختلف شرائح وفئات وطبقات المجتمع، فان ذلك عادة ما يصاحب تقسيم العمل والتباين الاجتماعي، والتراتب الطبقي توتر اجتماعي، وفي المجتمعات الأكثر تعقيداً قد يأخذ هذا التوتر صورة صراع طبقي سلمي أو عنيف"(19).

الهوامش:

(1)- بطرس البستاني- قاموس محيط المحيط- بيروت- مكتبة لبنان 1983 (ص123).

(2)- ماركس وأنجلز- المؤلفات- الجزء /3/ (ص19).

-(3)

Ritchie P. Lowry et Robert P. Rankin. Sociology social science and social concern (p58).

(4)- د. غريب سيد أحمد- المدخل إلى دراسة الجماعات الاجتماعية الاسكندرية- دار الكتب الجامعية 1973 (ص11).

(5)- ف كيللي وم- كوفالزون- المادية التاريخية- عربه من الروسية- أحمد داود- دار الجماهير الشعبية- دمشق 1983- (ص46).

(6)- الدكتور سعد الدين ابراهيم (منسق الدراسة ومحرر الكتاب) المجتمع والدولة في الوطن العربي- مركز دراسات الوحدة العربية- الطبعة الأولى- بيروت- تشرين الأول أكتوبر 1988 (ص38).

(7)- المصدر السابق- عينه (ص38).

(8)- ماركس وأنجلز- المؤلفات- الجزء6 (ص441).

(9)- ف. كيللي وم. كوفالزون- مرجع سابق (ص134).

(10)- ماركس وأنجلز- المؤلفات- الجزء3 (ص71).

(11)- ماركس وأنجلز- المجلد (ص71).

(12)- الدكتور محمود عبد الفضيل- التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي مركز دراسات الوحدة العربية- شباط 1988 (ص16).

(13)- ماركس وأنجلز- المجلد /1/ (ص110).

(14)- ماركس وأنجلز- المجلد 1 (ص153).

(15) ماركس وأنجلز- المجلد /1/ (ص133).

(16)- الدكتور سعد الدين ابراهيم- مصدر سابق (ص40).

(17)- جورج غورفيتش- الأطر الاجتماعية للمعرفة- ترجمة د. خليل أحمد- المؤسسة الجامعية للدراسات (والنشر والتوزيع) الطبعة الأولى 1981 (ص124- 125).

(18)- ف. كيللي وم. كوفالزون- مصدر سابق (ص226).

(19)- الدكتور سعد الدين ابراهيم- مصدر سابق (ص40).

❑❑

الفصل الثاني:
المرتكزات التأسيسية الكبرى الفلسفية للمجتمع المدني الحديث

تم ارساء الأسس والمكونات المعرفية والنظرية للمجتمع المدني في عصر النهضة الأوروبية وفلاسفة الأنوار. ذلك أن تاريخ مفهوم المجتمع المدني يعود إلى تطور الفكر السياسي الليبرالي على مدى القرنين السابع عشر والثامن عشر، المرتبط بالمذاهب الاجتماعية والاقتصادية، والذي بلور النظرية السياسية الليبراليه الكلاسيكية الغربية، منذ بداية انهيار "النظام القديم"، أي عهد انهيار الحكم المطلق وسلطان البابا الديني والدنيوي المتحكم في ملوك أوروبا باسم سلطة الكنيسة المسيحية، وبداية الهجوم الكاسح عبر الثورات على حكم الملوك، الذين يحكمون بمقتضى الحق الإلهي، الذي يبيح لهم بأن لا يحاسبوا عن سياستهم إلا أمام الله، وإلى بداية سلطان القانون الطبيعي، الذي يقر بحرية الفرد الإنسان باسم العقل والمنطق، فإلى سيادة الشعب، والسيادة القومية، وحقوق الإنسان، التي فجرتها الثورة البرجوازية الانكليزية، وتدعمت بشكل جذري قوى مع اندلاع الثورة البرجوازية الفرنسية، التي أصبحت منذ ذلك ثورة عالمية بالمعنى التاريخي والإنساني، تفصل بين العالم القديم والعالم الحديث والعصري، ودشنت عهداً جديداً في تاريخ الإنسانية جمعاء، بحكم ما أعلنته من حريات ومساواة قانونية وسياسية للإنسان الفرد.

إذن، فتاريخ المجتمع المدني، هو تاريخ التطور الجامح للفلسفة والايديولوجية البرجوازية ورؤيتها للعالم الجديد، فضلاً عن أنه تاريخ الإعداد الايديولوجي والسياسي، والثقافي للثورة البرجوازية حيث "كانت العناصر الأساسية للتصور البرجوازي للعالم قد بزغت في أوروبا الغربية قبل هذه الحقبة. فالمذهب الإنساني للقرون الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر

كان قد حمل السمات المتطورة لعقلية وصبوات الطبقة الجديدة التي هي قيد التكون: البرجوازية ففي إطار المذهب الإنساني، عارض التصور الجديد العلماني للعالم الذي تقدم به المجتمع البرجوازي الوليد، عارض سلطة الكنيسة القوية في ظل الاقطاع بمبدأ حرية تفتح الشخصية الإنسانية، وأخلاق القرون الوسطى التقشفية الزهدية، بالتأكيد على حق التنعم بملذات الدنيا وإشباع مختلف الحاجات والأهواء"(1).

إن تطور مفهوم المجتمع المدني مرتبط عضوياً بتطور الفكر السياسي الليبرالي بمختلف مكوناته الفلسفية والسياسية، وكذلك نواحيه التطبيقية، التي مهدت لولاده المجتمع المدني الحديث والمعاصر، الذي يمثل أهم ما ورثته الإنسانية من عصر النهضة من مبادىء لا تزال تشع بروحها التحررية، السياسية والإنسانية إلى يومنا هذا. وهي أساس النظريات السياسية الحديثة في الحرية، بشقيها الإيجابي والسلبي، والمبادىء الديمقراطية، وحقوق الإنسان، وحقوق وواجبات المواطنة والسيادة للشعب الخ. إنها شتى الحقوق التي "جعلت حياة الإنسان جديرة بالحياة بما كسبه لا في ميادين السياسة فحسب بل في ميادين الاجتماع والاقتصاد والقانون، وساعد هذا الكسب في تقدم المدنية السريع واتساع نطاق الانتاج مدى أربعة قرون بما يفوق بمراحل ما سبق أن حصلت عليه البشرية من كسب عشرات القرون السالفة"(2).

أولاً – انحطاط النظام القديم والصعود المطرد للبرجوازية:

كان النظام القديم السائد في أوروبا حتى القرنين السابع عشر والثامن عشر، يجمع بين عناصر الحكم المطلق من النظام الاقطاعي البالي، وبين عناصر البنية البرجوازية الصاعدة. فالملكية المطلقة باعتبارها جزءاً من نظم القرون الوسطى، قبلت بمذهب الحكم الدستوري الاقطاعي، ودول المدن الحرة، التي تطورت في العصور الوسطى، وعصر النهضة، وشكلت حضارتها. وارتبط نمو الملكية المطلقة بنمو الملكية الدستورية الاقطاعية، وظهور شرعية العائلات المالكة المتنفذة في السلطة. وكان الحكم المطلق يستند إلى جبروت القساوسة وعبثهم، وطغيان البابا ونفوذه في بلاط الملوك والأمراء، باعتبار البابا يمثل سلطة مرجعية وزعامة روحية على مجتمع الدول المسيحية، وعلى سلطان الكنيسة الديني والقانوني، التي اعتمدت عليها الملكية المطلقة، حيث

كانت الكنيسة شريكة للحكم الوطني.

ويقوم الحكم المطلق على نظرية الحق الإلهي للملوك، باعتبارها السلطة المرجعية الايديولوجية الدينية والسياسية، لتدعيم سلطانهم ومركزية حكمهم، في تناقض جذري مع القانون الطبيعي وحرية الإنسان.

وهكذا "فالملوك في رأى الذين كتبوا دفاعاً عن الحق الإلهي ومنهم الملك جيمس الأول أمير اسكتلندا والذي أصبح ملك أنجلترا فيما بعد ونشر كتابه بعنوان "القانون العقائدي للملكيات الحرة" سنة 1595 هؤلاء الملوك "صورة حية لله على الأرض"، ولا خيار للشعب في هذه الحالة"(3).

لقد أصبحت الملكية المطلقة النظام السياسي السائد للحكم في أوروبا مع بداية القرن السادس عشر. وكانت فرنسا هي النموذج الساطع لنمو سلطة الحكم المطلق على درجة عالية من المركزية في عهد لويس الرابع عشر.

واعتمدت نظرية حق الملوك الإلهي على الصراع بين الطوائف الدينية من أجل السلطة، ودفاعاً عن حق الملوك الذي لا يمس أو ينقص، وعلى نظام الحكم المطلق ضد النظام الدستوري، وتقر نظرية الحق الإلهي بأن الدين هو السلطة المرجعية للسلطة، وهو الذي يقرها. فسلطة الملك على وجه الأرض تضاهي سلطة الله في السماء، وما الملك إلا صورة الله الحية، ووكيله على الأرض. أما الشعب فما عليه الإذعان، والطاعة العمياء، والخضوع المطلق لراعي المصلحة العليا. ففي أيام "حكم هنري الرابع كان لويز وما يزال يعتبر الملك ضابطاً لدى الشعب، وفي الوقت نفسه ملازماً لدى الله. وفي عهد لويس الثالث عشر كان لوبريه أكثر وضوحاً: "ومن ذلك يمكن أن نستنتج أن ملوكنا يتلقون صولجانهم، إلا من الله وحده. فليسوا مجبرين أن يقدموا أي خضوع لأية سلطة على الأرض ويتمتعون بسائر الحقوق الممنوحة للسيادة، التامة المطلقة. فهم سادة في مملكتهم بالتمام والكمال"(4).

إن نظرية الحق الإلهي، أسهمت إسهاماً كبيراً في إضفاء صفة الحكم الإلهية على الملك، باعتباره حاكماً مطلقاً بهالة من القدسية والاحترام الديني، ويتمتع بكل السلطات، فضلاً عن سلطانه غير المحدود. ويمكن تلخيص أهم مرتكزات نظرية الحق الإلهي في الحكم، كما صاغها المؤرخ الفرنسي

المعروف Bossuet.

أولاً- "إن هذه السلطة مقدسة، فالملوك هم خلفاء الله في الأرض وعن طريقهم يدير شؤون مملكته(...) ولذلك لم يكن العرش الملكي عرشاً ملكياً وكفى، بل كان ذلك العرش عرش الإله ذاته".

ثانياً- السلطة الملكية سلطة أبويه "إن الملوك يحلون محل الله الذي هو الأب الحقيقي للجنس البشري (...) وحيث كانت الفكرة التي يملكها عن القوة الأبوية (...) فقد كان الملوك على غرار صور الآباء .

ثالثاً- "فليس الملك أن يقدم تبرير لما يأمر به (...) إذ بغير هذه السلطة المطلقة يكون عاجزاً عن فعل الخير وعن المعاقبة على الشر. وينبغي لسلطته أن تكون من القوة بحيث أنه ليس لأحد أن يأمل في الإفلات من قبضته".

رابعاً- وتتعلق بطاعة الرعية العمياء، وليس لتلك الرعية "أن تعترض على عنف الأمراء إلا متى كان الاعتراض في شكاوى ملؤها الاحترام والتعظيم من غير فتنة ولا شغب، وفي دعوات صالحة لهم بالمرشد والهداية الملكية"(5).

إن نظرية الحق الإلهي للملك، تبلورت في خضم الحروب الدينية، والطائفية، التي عرفتها أوروبا في نهاية القرون الوسطى. وكان الصراع بين الكاثوليك والبروتستانت، هو الوجه البارز لهذه الحروب الأهلية ذات الطابع الديني، خصوصاً مع ظهور المصلحين البروتستانت الأوائل، الذين مزجوا النظرية السياسية باختلافات في العقيدة الدينية وتماسك التعاليم الدينية.

إن كلاً من الكاثوليك والبروتستانت عجزوا عن ربط معتقداتهم السياسية بفلسفة اللاهوت، أو بلورة نظرية سياسية تعتمد على الخلافات الدينية، لأن الفريقين كليهما كانا يستلهمان من التراث المسيحي عينه، والتجربة السياسية الأوروبية عينها. ومن هذا المنطلق، فإن الاصلاح البروتستانتي، الذي قاده مارتن لوثر في وقت مبكر من القرن السادس عشر في ألمانيا، والذي كان أساس حجته ضد البابا وحكومة رجال الكنيسة، وهجوماً على ما يتمتع به رجال الدين من امتياز واعفاءات خاصة، معتمداً على إيمانه الصادق بالحرية الدينية، ونزعته الباطنية للتجربة الدينية، لم يحقق النتائج المرجوة. فلوثر كان يؤكد على وجوب الطاعة العمياء للشعب تجاه الملك أو الأمير، حين قال: "ليس

من الصواب بأي حال أن يقف أي مسيحي ضد حكومته، سواء كانت أفعالها عادلة أو جائرة، ليس ثمة أفعال أفضل من طاعة من هم رؤساؤنا وخدمتهم. ولهذا السبب أيضاً فالعصيان خطيئة أكبر من الفعل والدنس، والسرقة، وخيانة الأمانة، وكل ما تشتمل عليه هذه"(6).

ومع ذلك، فإن أنجلز يسمى اللوثرية بالاصلاح البرجوازي، كحركة هزت الشعب الألماني بأكمله "فمن ناحية رأى الفلاحون والعوام دعواته (لوثر) إلى النضال ضد الكهنة، وفي مواعظه عن الحرية المسيحية إيذاناً بالانتفاضة، ومن ناحية أخرى تجمع حوله البرجوازيون المعتدلون وقسم كبير من النبالة الصغيرة، بل جروا معهم عدد لا يستهان به من الأمراء"(7).

أما آراء المصلح الثاني كلفن السياسية واللاهوتية، التي كانت تستند عليها الكنائس الكلفنية في هولندا، واسكتلندا، وفرنسا، وأميركا، فهي لا تختلف بأي حال من الأحوال عن أراء لوثر. فكلفن كان في حقيقته يعتقد في واجب الطاعة العمياء، لأنه يعتبر الحاكم نائب الله، ومقاومته مقاومة لله. وكان معادياً لليبرالية، وظالماً، ورجعياً. وفضلاً عن ذلك، فإن الكلفنية تطورت إلى نوع من التيوقراطية، لأنها قامت على مبدأ هيلدبراند، الذي يقر بأن السلطان الروحي أحسن من السلطان الزمني- ولذا فهي تعطي الأولية للسلطة الروحية، وتستغل السلطة الزمنية لكي تطبق الشرع والسنن الدينية، والنظام الأخلاقي. ولهذا السبب، لم تلق الكلفنية قبولاً من الكنيسة الوطنية، التي رئيسها الزمني الملك، لأن مبدؤها الأساسي يشتمل في حق الكنيسة إعلان "المذهب الخالص وفي ممارسة رقابة شاملة بتأييد من جانب السلطة الزمنية".

أما بالنسبة للكلفنية فقد رأى فيها ماكس فيبر عاملاً مجتمعياً مزوداً بتصور عن الله بعيداً مطلق القوة، وغير مستجيب للتوسلات، وكمتحكم مطلق بإقدار البشر. وفي هذه الحالة، فإن النصيحة الوحيدة الممكنة في عالم متصور على هذا الشكل هي التوجه نحو الزهد". بكل تأكيد، إن التعامل مع هذا الموجود الخارق، أي مع الإله البعيد، سينسجم عنه مشاكل، حيث أن التغلب عليها يمر في نظر فيبر عبر تطور الكلفنية لخطين مميزين" الأول كان أن لدى كل كالفيني يخاف الله واجباً دينياً في أن يعتقد أنه مختار للخلاص، وأن كل الشكوك التي تعتريه هي بمثابة اغراءات شيطانية. الثاني كان أن النشاط

المركز في هذا العالم هو الوسيلة الأكيدة لازالة الشكوك ولتلقين الثقة بالنفس.

والصعوبات التي كانت مستوطنة في أي تعامل مع الله كانت تخل جزئياً عن طريق نمو دعوة نشيطة في هذا العالم(8). إذا، فالكلفينية دعت إلى التوحيد بين الزهد والدعوة الحثيثة للعمل في هذا العالم، وهو الذي اشترط حسب تعبير ماكس فيبر مجموعة متكاملة فريدة من الحوافز الدينية الملهمة للمشروع الرأسمالي. ففي نظر فيبر شكلت الأخلاق البروتستانتية شرطاً قبلياً ضرورياً للرأسمالية، فضلاً عن أنها كانت منسجمة مع روح أنماط الانتاج الرأسمالي.

أما فلسفة جون نوكس، فقد قلبت الموقف جذرياً إذ تخلى نوكس، الذي وجد نفسه منفياً ومحكوماً عليه بالإعدام من قبل الكنيسة الكاثوليكية في اسكتلندا العام /1558/، عن مذهب كلفن في الطاعة العمياء، وحث نوكس في نداء موجه إلى النبلاء، والطبقات، وعامة الشعب في اسكتلندا، على مقاومة الطغيان الملكي لتحقيق الاصلاح الديني. لقد طور نوكس الكلفنية بشكل جذري، حين دعا ثابتاً إلى ضرورة المقاومة المعادية للملكية طارحاً بذلك الفكرة الرئيسية التالية، على الملك مسؤولية أمام رعاياه وضرورة احترام هذه المسؤولية في حكمه.

ومنذ موت كلفن في العام 1564، انتشرت الحروب الدينية في انكلترا، وألمانيا، وفرنسا وإسبانيا وكان أبشع صورة مذبحة سانت بارتليمي في باريس، وظهرت أعقاب هذه الحرب الدينية في نهاية القرن السادس عشر التي سبق أن قال لوثر عنها سوف تملء العالم بالدماء، اتجاهان رئيسان في الفلسفة السياسية اللاهوتية في أوروبا، اتجاه يدافع عن قدسية الحكم المطلق للملك، ونظرية الحق الإلهي، كما شرحناها سابقاً. واتجاه معادي للملكية المطلقة وبخاصة في فرنسا، حيث أكد هذا الاتجاه على حق مقاومة الحكم المطلق، لأن سلطة الملك يجب أن تكون مستمدة بصورة ما من الشعب، ويقر بحق الشعب في الدفاع عن الحق بالقوة رداً على نظرية الحق الإلهي للملوك.

إنه اتجاه هجومي على الحكم بالمطلق لمصلحة الشعب، وهو في الوقت عينه يؤيد نظرية القانون الطبيعي، وحرية الفرد. لقد أصبحت الفلسفة السياسية لمقاومة الطغيان، التي تمثل الاتجاه الاصلاحي التنويري في الدين، تطالب بأن يكون القانون هو العقل والحكمة نفسها، والحد من سلطة الملك أو خضوعه للقانون وهي ترى أنه لا يجوز للملك أن يتصرف بأرواح رعاياه وممتلكاتهم إلا

بالطرق التي يسمح بها القانون، وهو مسؤول طبقاً للقانون عن كل فعل يقوم به.

ويشكل حق المقاومة نظرية وممارسة الطوائف البروتستانتية والكاثوليكية الاصلاحية وبخاصة الطائفة الجوزيتيه، التي دعت إلى الدفاع عن التقاليد الدستورية، والحكم التمثيلي ضد طغيان الحكم المطلق.

وفي مقارنة تماثليه مع هذا الاتجاه الاصلاحي التنويري على الصعيد العربي، يمكن أن نعتبر تيار الجامعة الاسلامية، أو الاصلاح الديني، الذي ظهر كتيار تجديدي مع اشتداد الهيمنة الاستعمارية الغربية، وعجز السلطة عن مواجهة غزوات القوى الاستعمارية الخارجية، أوردِها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، التيار الحامل لعقلانية إسلامية، والفاتح باب الاجتهاد في تفسير أحكام الدين، وفي مقاومة الاستبداد.

"إنها محاولة للتوفيق بين النقل والعقل، بين الدين والحضارة الحديثة.

يتميز أصحاب هذا المفهوم بالفكر التوازني التوفيقي الوسطي، بالدعوة إلى التقدم التدريجي"(9). وكان أبرز قادة هذا التيار الشيخ جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده.

من المعلوم بوجه عام، إن الإطار الزمني للنظام القديم قد شهد صراعاً عنيفاً بين النظرية السياسية، التي ترى في السلطة السياسية ملكاً للشعب، وتقر بمشروعية مقاومة الحكم المطلق، وبالتالي ضرورة إعادة المراجعة في الاعتقاد القديم، ورفض قدسية السلطان الزمني، أي الحكم المطلق ضد النظام الدستوري، والتي عبدت الطريق كمؤسسة وطنية وسلطة مركزية، وبخاصة في فرنسا، باعتبارها رد فعل وطنياً إزاء حالة عدم الاستقرار السياسي والاضطرابات التي أفرزتها الحروب الدينية.

والحال هذه، وفي إطار النظام القديم الاقطاعي الاستبدادي، حيث أن جيمس الأول ملك أنجلترا قال "مركز الملكية أسمى شيء على وجه الأرض، إذ ليس الملوك فقط نواب الله على الأرض ويحلمون على عرش الله، ولكن الله نفسه يدعوهم الإلهه– لا يمكن أن يوجد مجتمع مدني، لأن الشعب مجرد "جمع بلا رأس" وعاجز عن وضع القانون، الذي يصدر عن الملك باعتباره المشرع

لشعبه والذي أقامته العناية الإلهية"(10).

ولأن المجتمع المدني هو بالأساس ذلك المجتمع غير الديني، أي المجتمع المنعتق سياسياً من السلطة المطلقة الدينية التيوقراطية.

واستلهمت العقود الأخيرة من القرن السابع عشر، بالثورة الانكليزية، التي امتدت من العام 1689 إلى العام 1714، والتي تمخض عنها إعلان حقوق البرلمان في العام 1689، الذي كان له أهمية عظيمة، حين أصبحت الملكية الدستورية، هي النظام السياسي السائد على الأمة، وفكرة العقد، بدلاً من الملكية الوراثية المستندة على نظرية الحق الإلهي. وهذه الثورة البرجوازية، أوقفت الحروب الدينية بين البروتستانت الانلكيز، التي دامت قرابة قرن، من خلال اعلان الحرية الدينية، كما أن الصراعات السياسية وجدت طريقها إلى الحل، عبر إقامة توازن السلطات بين الملك والبرلمان. وفي خضم هذه الثورة، نهج الاقتصاد البريطاني الجديد مستفيداً من تطبيق قوانين الملاحة، التي شجعها عهد تشارل الثاني، والمكتسبات التي حققتها بريطانيا في المحيط الهندي، وأميركا الشمالية، واحتلال الانكليز مكان هولندا في احتكار التجارة الأوروبية، ولاسيما في البحر المتوسط، والمحيط الهندي، واستغلال المناجم والصناعة المعدنية، والانشاءات البحرية، وصناعة النسيج وبداية صناعة القطن، ونمو الموانىء وبخاصة ميناء نيو كاستيل للفحم، وميناء بريستول المختص بالتجارة الثلاثية.

إن نمو هذه القاعدة الاقتصادية، وتطور العلاقات الرأسمالية، ونموبرجوازية المدن، وكذلك برجوازية الريف، التي أصبحت توظف أموالها في الصناعة، قد زاد من قوة الطبقة الرأسمالية الصاعدة الوليدة في رحم المجتمع الاقطاعي البائد، وأمنت لنفسها السيطرة على السلطة السياسية بواسطة البرلمان في أعوام 1688– 1689، جاعلة من البحث عن الربح، واحترام حرية المشروع، والمبادرة الفردية فلسفتها الأيديولوجية الملائمة لهذا النشاط الرأسمالي الحر.

وهكذا، دشنت الثورة الإنكليزية، والثورة الصناعية، الرأسمالية عامة باعتبارها نظام انتاج جديد، ونمو حياة جديدة، التاريخ العالمي الحديث للمجتمع المدني الحديث في القرن السابع عشر، ووجهت ضربة قاصمة لبنية النظام القديم الاقطاعية البائدة، وأصبحت أساس التوسع والريادة للعالم. وقد عزا ماكس فيبر نشوء الرأسمالية إلى حركة الاصلاح الديني وظهور الأخلاق

البروتستانتية، التي تكلمنا عنها سابقاً "التحرر من الاتجاه الاقتصادي التقليدي يبدو بمثابة أحد العوامل التي ينبغي أن تفرز الميل إلى التشكيك أيضاً بالتراث الديني، وإلى التمرد على السلطات التقليدية، غير أن المهم أيضاً الإشارة إلى حقيقة منسية جداً هي أن الاصلاح الديني لا يعني بالتأكيد إزالة سيطرة الكنيسة بشكل نهائي على شؤون الحياة بل يعني بالأحرى استبدال القديمة منها بشكل جديد من السيطرة، وهي تعني استبدال سلطة متراخية إلى الحد الأقصى وغير موجودة عملياً في حينه، بأخرى تخترق كل ميادين الحياة العامة والخاصة، فارضة تنظيماً للسلوك شديد الوطأة والقساوة.. إن البروتستانت قد أيدوا استعداداً خاصاً للعقلانية الاقتصادية سواء كانوا يشكلون شريحة مسيطرة، أم شريحة مسيطراً عليها الأغلبية أم الأقلية. وهذا ما لم يكن ملحوظاً عند الكاثوليك، في هذه أو تلك من الحالات. بالنتيجة ينبغي ألا يبحث عن مبدأ الاختلاف في المواقف هذه فقط في الظروف الخارجية والمؤقتة تاريخياً واجتماعياً، بل أيضاً في الطبيعة الملازمة للمعتقدات الدينية ومن داخلها (11).

في حين أن ماركس عزا نشوء الرأسمالية إلى العلاقة التاريخية بين اليهودية والرأسمالية "مع انتصار المجتمع البرجوازي، الشعوب المسيحية صارت يهودية، تناقض المسيحية واليهودية هو تناقض النظري والعملي، الشكل والمحتوى الدولة السياسية والمجتمع المدني"(12).

لم يكن في وسع النظام القديم، حيث الملكية المطلقة المنحدرة من النظام الاقطاعي هي السائدة فيه، القدرة على الخروج من أزمته البنيوية العميقة، خصوصاً مع انحطاط الارستقراطية الاقطاعية، التي تمثل الطبقة المحظوظة في هذا النظام القديم، والمتشكلة من النبلاء والاكليروس، وأفولها التاريخي، مع تعاظم الأهمية الاقتصادية والسياسية للبرجوازية الصاعدة، التي تمثل الفئة المزدهرة من الطبقة الثالثة. كما أن سياسة حفظ التوازن في المعاملة بين طبقة النبلاء والبرجوازية من جانب الملكية المطلقة، أو القيام بدور الوسيط بين هاتين الطبقتين، لم تعد ملائمة لواقع الأزمة، التي يعيشها مجتمع النظام القديم برمته، مع تطور العلاقات الرأسمالية الانتاجية الجديدة، وتطور الاقتصاد الرأسمالي الوليد، الذي أصبح توسعه وتطوره يصطدم بعقبة بنية ودعائم الاقطاعية، وعجز الملكية المطلقة على التغلب على التناقض التناحري بين علاقات الانتاج

الاقطاعية القديمة، التي أصبحت معيقة للتطور الاقتصادي والاجتماعي البرجوازي، وبين البرجوازية الصاعدة، ممثله بنظام الانتاج الرأسمالي الجديد. "والواقع أن الدولة الاقطاعية والمطلقة ظلت لفترة من الزمن تتدخل لمصلحة الرأسمالية الوليدة ولحمايتها، وإنما بقدر ما كان تطور هذه الأخيرة لا يلحق الأذى بمصالح الطبقة المسيطرة وبأداتها السياسية أي الملكية المطلقة.

ذلك هو المغزى الاجتماعي للسياسة الاقتصادية للمركنتيليه التي عرفت تطبيقاً متماسكاً في عهد كولبير. وليس من قبيل المصادفة إن كان أحد المؤرخين قد أطلق على النظام المركنتيلي اسم داية الرأسمالية الوليدة"(13).

ومن نافل القول، أن الفلسفة السياسية لجون لوك بخاصة، والأفكار السياسية الانكليزية بعامة، قد مارست تأثيراً مباشراً على تطور الفكر الليبرالي البرجوازي في فرنسا، في القرن الثامن عشر. وكانت النظريات السياسية الانكليزية متلائمة أكثر مع مصالح البرجوازية الصاعدة، الباحثة عن تأسيس نظام معرفي، أيديولوجي وسياسي وثقافي، للمجتمع المدني الحديث، وهي بمنزلة الصرخة المدوية للثورة الانكليزية وروحاً لعصر القرن الثامن عشر، باعتبارها أوسع الفلسفات السياسية انتشاراً وشعبية، وبخاصة في فرنسا الرازحة آنذاك تحت نير الحكم المطلق، الذي يعاني حاله من الأفول، ولما انطوت عليه من أفكار دستورية وجمهورية، وديمقراطية، وكتابات حول الحكم المدني. وقد لاقت فلسفة جون لوك السياسية رواجاً كبيراً في فرنسا لأهميتها الثورية، التي استلهمت البرجوازية الفرنسية ايديولوجيتها، من أجل دك وإحداث شرخ في بنيان النظام القديم، وكنسه من أمام حركة التقدم البرجوازية.

وكان البنيان الفلسفي لنظرية لوك السياسية، ينطلق من حالة الطبيعة، باعتبارها "حالة سلام وحسن نية، ومعرفة متبادلة، ومحافظة متبادلة"، ومن العقد الأصلي، الذي ولَّد المجتمع السياسي والحكم المدني.

لقد دافع لوك عن قانون الطبيعة على أساس أن "قانون الطبيعية يملي عماداً كاملاً من حقوق الإنسان وواجباته"، والعقد الأصلي، الذي يشكل قاعدة الحكومة. ويعتبر لوك أن وجود حقوق الفرد الطبيعية في حالة الطبيعة، هي الضمانة الحقيقية لحماية هذا الفرد في حالة المجتمع من تجاوزات السلطة. وحالة الطبيعية عند لوك على النقيض منها لدى طوماس هوبز، الذي سنتحدث عنه لاحقاً، لأن الحقوق الطبيعية لا يمكن أن يتخلى عنها العقد الأصلي، على

عكس نظرية هوبز، التي تقر باكتساحها في حال سيادة حالة المجتمع "أن الزامات قوانين الطبيعة لا تتوقف في المجتمع أبداً، بل إنها تصبح فيه أقوى من أحوال عدة".

إن حالة الطبيعة عند لوك تقوم على حالة الحرية الكاملة، وحالة المساواة أيضاً. ولكن حالة الحرية هذه لا تؤدي كما رسم لنا هوبس صورة قاتمة عنها إلى حرب الكل ضد الكل.

لقد وضع لوك نظريته في جوهر الحكم المدني كنقيض للحكم المطلق، باعتبار أن هذا الأخير لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون شرعياً، ولا يمكن أن يحظى برضى الناس عنه. ويقوم أصل الحكم المدني على الفصل بين السلطات، وهو الفصل الذي تعمق وشق طريقه في خضم الصراعات السياسية، بين الملوك والبرلمان في جميع مراحل الثورة الانكليزية. وبهذا يكون المجتمع المدني وريث الأفراد الأحرار، في حالة الطبيعة، وقد امتلك السلطتين الأساسيتين بدوره. الأولى هي السلطة التشريعية، التي تنظم كيف ينبغي أن يستخدم قوى الدولة من أجل بقاء المجتمع وبقاء أعضائه، والثانية هي السلطة التنفيذية، "التي تؤمن تنفيذ القوانين الوضعية الداخلية". وهكذا فان السلطة التشريعية، التي يكمن دورها في المحافظة على المجتمع المدني مثلها في ذلك مثل القوانين الأساسية في الطبيعة، تصبح السلطة العليا "إنها مقدسة".

إن فلسفة لوك التي دافعت عن الحقوق الفردية في الملكية الخاصة، والحرية باعتبارها حقوق لا تقبل النقض مطلقاً، طالبت بضرورة التمثيل الشعبي، وأكدت على مشروعية الثورات ضد الحكم المطلق. وكان لها أهمية عظيمة من حيث أنها أصبحت الأساس للديمقراطية الليبرالية، ذات الجوهر الفردي، والأساس الايديولوجي، التي بني عليها الفكر السياسي الليبرالي الغربي، وحركة التنوير الفرنسية التي بلغت ذروتها مع اندلاع الثورة الفرنسية الكبرى، وانتقال مركز الثقل في مجال الفلسفة السياسية إلى فرنسا في القرن الثامن عشر.

وهكذا، حين اشتدت المتناقضات في بنية النظام القديم ومؤسساته، وأصبح التنظيم الاجتماعي والسياسي لهذا النظام القديم عقبة حقيقية أمام صعود البرجوازية، باعتباره نظاماً يكرس امتيازات الارستقراطية العقارية، اندلعت

الثورة البرجوازية الفرنسية، وكانت حسب تعبير جوريس ثورة برجوازية وديمقراطية بشكل واسع وليست ثورة برجوازية ومحافظة بشكل ضيق، كالثورة الانكليزية المحترمة في /1688 (000) ولا توضح هذه المميزات الأزمة الاقتصادية العامة في نهاية النظام القديم بل أعمق من ذلك أيضاً البنى والمتناقضات في المجتمع القديم.

لقد كانت الثورة الفرنسية ثورة برجوازية فعلاً، إنما بمساعدة شعبية وعلى الأخص قروية.(14).

ثانياً – الفلسفة الليبرالية الكلاسيكية ومفهوم المجتمع المدني:

شكلت دراسة تحرير الفلسفة السياسية من الارتباط باللاهوت، وكذلك السياق التاريخي الذي اتجه فيه الفكر نحو دراسة المعضلات السياسية في العهد الكلاسيكي على أساس عقلاني وعلماني تدريجي، لا على أساس ديني المكونات المعرفية للفلسفة الكلاسيكية العقلانية، منذ عصر النهضة، حيث أصبحت تشكل بين أيدي الفلاسفة والمفكرين السياسيين البرجوازيين سلاحاً فعالاً في محاربة الحكم المطلق، ومقاومة أسس ومبادىء النظام الاقطاعي الاستبدادي المتناقض جذرياً مع طبيعة الانسان، في سبيل إرساء أسس ومبادىء النظام البرجوازي الجديد.

ولم تكن النظرية السياسية الليبرالية الكلاسيكية حول مفهوم المجتمع المدني، إلا جزءاً مما قصد أن يحصل منه مذهباً شاملاً من المكونات الفلسفية والمعرفية، مبنياً على نظرية الحق الطبيعي، التي أكدت على ضرورة بناء النظام الطبيعي، باعتباره نظاماً تحكمه قوانين طبيعية متماثلاً مع المراحل الأولى من تاريخ البشرية، حين كان الإنسان يعيش في حالة الطبيعة أي الحالة الأولى السابقة على ظهور المجتمع، وعلى نظرية العقد الاجتماعي، ونظرية السيادة، التي لعبت جميعها دوراً بالغ الأهمية في تكوين الفكر السياسي الليبرالي حول مفهوم المجتمع المدني، والدولة الديمقراطية البرجوازية، في القرن الثامن عشر.

لقد كان معظم المفكرين السياسيين في العصر الكلاسيكي ينادون بنظرية

القانون الطبيعي أي القانون المنبثق، معاييره وأساسه ومبادئه من طبيعة الإنسان، وبنظرية حالة الطبيعة في مقابل حالة المجتمع، باعتبارها الحالة الأولى التي عرفتها البشرية، على الرغم من أن الفلاسفة والمفكرين السياسيين "تساءلوا" بصدد حالة الطبيعة" فقالوا ما هي الأفضل بالنسبة إلى الإنسان أن يبقى على حالة الطبيعة أم الأنسب بالأحرى أن يكون على حالة المجتمع؟ وهل كانت حالة الطبيعة حالة بؤس وتعاسة، فلم يفقد الإنسان شيئاً أذ يخلص من تلك الحالة أم أنها كانت على العكس من ذلك حالة سعادة وهناء، فهو قد أضاع جزءاً وكلا من بهته في ابتعاده عنها؟ وفي سؤال جامع: هل حالة الطبيعة حالة شر أم إنها حالة خير بالنسبة إلى الإنسان"(15).

حالة الطبيعة:

يعتبر مكيافيلي أول فيلسوف للتاريخ ومفكر سياسي في العصر البرجوازي الصاعد، فضلاً عن أنه رائد للمجتمع البرجوازي الصاعد، حيث أنه استطاع أن يحرر السياسة من اللاهوت، واللاهوت من السياسة، ويؤسس علم السياسة، الذي أسهم إسهاماً حقيقياً في تطور وازدهار ذلك المجتمع البرجوازي. وهذا العلم السياسي الحديث المؤسس في عصر النهضة، هو ملازم منذ نشأته بتطور علوم الفيزياء والكيمياء، وإدخال الأساليب الرياضية في هذه العلوم، وبتطور العلوم الميكانيكية التي تستخدم الرياضيات، وعلم النفس الجديد، وبتطور التقنية والصناعة، وابتكار وسائل جديدة للانتاج، حيث أن مكيافيلي اعترف بمسألة التماثل بين وجود علم للسياسة وبين المحرزات الايجابية والتقدمية للعصر البرجوازي الجديد، وحيث أن المجتمع البرجوازي الوليد يسعى إلى السيطرة على الطبيعة، مثلما كان يقوم أيضاً على سيطرة بعض الناس على أناس آخرين.

في كتابه الأساس "خطب حول عشريه تيت ليف الأولى، تصاغ هوية طبيعة البشر على النحو التالي: "كل البشر يولدون يعيشون ويموتون دائماً حسب القوانين ذاتها". وتعتبر نظرية ثبات طبيعية البشر مرتكزاً ومحور أساساً لكل أعمال ميكافيلي السياسية. فهو يقول "من يقارن بين الحاضر والماضي يجد أن كل المدن كل الشعوب، كانت دائماً ولا تزال تحركهم نفس الرغبات والأهواء. وهكذا يسهل بدراسة دقيقة ومتبصره للماضي، التنبؤ بما يحدث في

جمهورية ما، عندئذ ينبغي استخدام الوسائل التي اعتمدها الأقدمون، أو في حالة عدم اعتمادها ينبغي تصور وسائل أخرى جديدة انطلاقاً من تشابه الأحداث"(16). ويستطرد ميكافيلي مضيفاً "الحكماء بحق أنه ينبغي استشارة الماضي للتنبؤ للمستقبل، لأن أحداث العالم الحالي تجد دائماً مثيلها الصحيح في الماضي. ولأن تلك الأحداث أنجزت من قبل أناس حركتهم ولا تزال تحركهم دائماً نفس الأهواء فمن الضروري أن تكون لها نفس النتائج"(17).

ليس من شك أن مكيافيلي كفيلسوف سياسي، قد خلق المعنى الذي ارتبط بالدولة في الاستعمال السياسي الحديث، ألا وهو سيادة الدولة، أو الكيان السياسي ذي السيادة، "فالدولة كقوة منظمة لها التفوق على أرضها وتنهج سياسة واسعة من التوسع في علاقاتها مع الدول الأخرى، لم تصبح المؤسسة السياسية الحديثة والنموذجية فحسب، ولكنها أصبحت بصورة متزايدة أقوى مؤسسة في المجتمع الحديث"(18).

ولقد كانت الميكافيلية "ميزه كل البلدان التي تحتاج مجتمعاتها لحكومة مركزية قوية قادرة على الغاء الحدود الاقتصاد العائدة إلى القرون الوسطى، وآثار الاقطاع معها (000) لقد أنشأ ريشليو الدولة القومية الموحدة في فرنسا انطلاقاً من مبادىء مكيافيلية(000).

كما أن فختة، الذي نادى بالحرية وبأنماط التفكير البرجوازي، وهو مؤلف مرافعة عن ميكافيلي. أما هيغل، الذي عبرت فلسفته أوضح تعبير ايديولوجي عن البرجوازية الألمانية ما قبل /1848/، والتي كانت متعثرة في تطورها الاقتصادي والسياسي من كل الجوانب، فإنه لم يقاسم مكيافيلي عدة أفكاره فعلاً فحسب، بل إنه أبدى تقديراً عالياً لها"(19).

إن الخلل المنهجي في تفكير مكيافيلي يكمن في تصوره للتاريخ، باعتباره نمطاً من التفكير والاحساس قائم على عوامل طبيعية ثابتة تاريخياً، دون أخذ بعين الاعتبار العوامل والمتغيرات الاجتماعية، وانعكاساتها على الطبيعة البشرية ذاتها- فعناصر النفس البشرية، كالغرائز، والأهواء، التي تشكل مكونات الطبيعة البشرية، تظل ثابتة عند مكيافيلي، في حين أن منطق العلم الجديد، يقر بأن ما هو ثابت هو نسبي، وإن هذه العناصر عينها النفسية والفيزيقية الطبيعية، تتطلب دراستها، ورؤيتها ضمن الشروط المحددة من الواقع التاريخي، في إطاره الزماني والمكاني وفي تعاقب أطواره ومراحله.

أما طوماس هوبز (1588– 1679)، فهو ينطلق في فلسفته السياسية، في تفسيرها للمجرى العام للتاريخ، وكل التحولات في الدولة، والسياسة والدين، وفي الأخلاق والقانون، من مفهوم الفرد معزولاً عن الآخرين. وحيث أن هوبز يتصور أن خصائص هذه الفرد تظل ثابتة و"متماثلة تماثلاً واعياً مع خصائص الأجسام اللاعفوية".

في معنى الحرية، التي لا يربطها هربز بالإرادة بالمعنى المثالي، إنما يرى الحرية موجودة ضمن ارتباطها بالعقبات والعراقيل، التي تحد من امكانيات الإنسان في التصرف، يقول: "ليست الحرية شيئاً آخر سوى غياب كل ما يمنح الحركة. ولهذا السبب فإن الماء المقفل عليه داخل إناء ليس حراً، الإناء يمنع جريانه، وبالعكس فإن الماء يغدو حراً عندما يتحطم الإناء. وكل واحد هو أكثر أو أقل حرية حسب امتلاكه للكثير أو للقليل من الحيز كي يتحرك.

ولهذا السبب فإن شخصاً سجيناً داخل سجن واسع هو أكثر حرية من سجين داخل سجن صغير. ويمكن للإنسان أيضاً أن يكون حراً من جانب دون أن يكون كذلك من جانب آخر. وهكذا، فإن أسيجة أو أسوار، من هذا الجانب أو من ذاك، من شأنها أن تمنع عابر السبيل من اتلاف الحقول أو الكروم التي تحاذى الطريق– والعوائق التي من هذا النوع هي عوائق خارجية، ومطلقة. وبهذا المعنى يعد كل العبيد وكل من هم خاضعون للعنف أحراراً شريطة ألا يكونوا مقيدين أو معتقلين.

وثمة عوائق أخرى لا تخص سوى الإرادة، إذ أنها لا تعيق الحركة بطريقة مطلقة، بل بطريقة غير مباشرة، وذلك بالتأثير على اختيارنا. وهكذا فإنه ما من شيء يمنع مسافراً على متن باخرة عن القاء نفسه في البحر إذا شاء. ولكن هنا أيضاً، يمتلك الإنسان من الحرية حداً يوفر له أكثر من طريقة للتحرك. وهذا هو معنى الحرية المدنية(...). ولكن في كل دولة، وفي كل عائلة يوجد فيها عبيد يمتلك المواطنون الأحرار وأبناء العائلة، بالنسبة للعبيد حظوة ممارسة أعمال ووظائف مشرفه أكثر، سواء في الدولة أو في العائلة، مع امتلاك زائدة عن حاجتهم. والفرق بين مواطن حر وعبد يتمثل في كون الإنسان الحر لا يخدم سوى الدولة، بينما يخدم العبد مواطناً أيضاً. وكل حرية أخرى هي حرية التحرر من قوانين الدولة ولا يمتلكها سوى الحاكمين".

إن محور فلسفة هوبز السياسية، محور عقلاني ومادي في الوقت عينه، خصوصاً وأنه تأثر تأثراً كبيراً بالاكتشافات العلمية التي قام بها معاصراه غاليلووهارفي. ففي تعريفه للمجتمع المدني يقول هوبز، الطبيعة لم تغرس في الإنسان غريزة الاجتماع، والإنسان لا يبحث عن أصحاب إلا بدافع المنفعة والحاجة، إن المجتمع المدني (السياسي) هو ثمرة مصطنعة لميثاق اختياري لحساب قائم على المنفعة. ويميل منهج هوبز، مثله في ذلك مثل روسو وكانط إلى نظرية العقد الاجتماعي، فنقل الحق الطبيعي المطلق، الذي يملكه كل واحد في كل شيء، إلى شخص ثالث، بعقد يتم "بين كل واحد وكل واحد:" هو الاصطناع الذي يكون من الناس الطبيعيين مجتمعاً مدنياً (سياسياً)"(20).

ففي حالة الطبيعة لا يوجد بعد أي نوع من أنواع الحكومات، ولهذا فإن العقد الأصلي ليس مبرماً بين الحكومة والمحكومين بل هو مبرم بين سائر مواطني المستقبل في الدولة. وعلى قاعدة ارادتهم المجتمعة، ينقل الأفراد السيادة إلى إنسان واحد أو مجلس يمارس السلطة. فيما بعد بمقتضى هذا العقد "ويمثل الملك، أو رئاسة الجمهورية، التي أحيلت إليه كل سلطات المتعاقدين إرادة الجميع من خلال ارادته. من هنا نفهم أن السلطة تنبع من الشعب باعتبارها مستندة إلى إرادة كل الأفراد الحرة. وحين تتجسد السلطة في إرادة الملك، فإن على الأفراد الخضوع كلياً لقوانينه، باعتبار إن إرادة الملك متطابقة مع إرادة الدولة.

"يستنتج هوبز اذن الدولة كنتاج ضروري لقابليات الأفراد الطبيعية. ومن هنا بالذات يتطابق الحق الايجابي (العملي) مع القوانين السارية في الدولة وينطبق الحق الطبيعي عند هوبز على كل أفعال الإنسان التي تنتج بالضرورة عن طبيعته، في نطاق تعلقها باعتبارات عقلانية"(21).

في كتابه اللوياثان، أو الوحش، أو الإنسان المصطنع، أو ما يسيء بالدولة ، ينطلق هوبز، من المقولة التالية بالنسبة لكل CIVITAS(كومنولث) وباللاتينية إنسان، الإنسان الآخر مناقض له، طامع مثله في السلطان بمختلف أشكاله، وهذا يقود إلى نتيجة الحرب الدائمة جزاء المنافسة، والتحدي المتبادل، والطموح والمجد، فالحرب، هي حرب "كل واحد على كل واحد" و"الكل على الكل". فالحرب موجودة، وليس السلم، والإنسان ذئب للانسان. لهذه المعطيات اقتضى وجوب ابرام العقد الاجتماعي، الذي يتجسد في الدولة، التي يسميها

شكلت نظريات العقد الاجتماعي والحق الطبيعي عند هوبز، خطراً حقيقياً على شرعية الحكم المطلق، ولأن ما جاءت به نظرية هوبز، هو أن الدولة والمجتمع مدينين في وجودهما وشرعيتهما إلى إرادة الأفراد الأحرار، أي إلى إرادة الشعب الحرة، فضلاً عن أن هدفهما يكمنان في خدمة الشعب. وهذه النظرية تتناقض جذرياً مع نظرية حق الملوك الإلهي، ومع كل نظام الاتحادات والدول، التي تعتبرهم نظرية الحق الإلهي هم خلق الله. و"يستخلص هوبز من مبادئه الفلسفية العامة نتائج سياسية وثقافية، تتطابق إجمالاً مع الآراء التاريخية الفلسفية لمجموعة كتاب آخرين مكونين ما يمكن دعوته النزعة المادية في فلسفة التاريخ عند البرجوازية الصاعدة. ويمثل هذه النزعة كل من مكيافيلي، وسبينوزا، وبييربايل، ومانديفيل وبعض المفكرين الراديكاليين في مرحلة الأنوار في فرنسا مثل دولباخ، وهلتفتيوس، وكوندوريه.

إن منهج تفكيرهم هو كالتالي: خارج الطبيعة، وامتداداً في الفضاء لا يوجد أي واقع، البشر أنفسهم قطعة من الطبيعة، وهم يخضعون لقوانينها العامة شأنهم شأن الكائنات الأخرى"(22).

في رسالة "في اللاهوت والسياسة" الفصل السادس عشر، مقومات الدولة- حق الفرد الطبيعي والمدني- حق الحاكم، يتساءل الفيلسوف الكبير سبينوزا أولاً، ما الحق الطبيعي لكل إنسان بغض النظر عن الدين والدولة؟ ويقول "أعني بالحق الطبيعي، وبالتنظيم الطبيعي مجرد القواعد التي تتميز بها طبيعة كل فرد. الطبيعية في ذاتها نجد أنها تتمتع بحق مطلق على كل من يدخل تحت سيطرتها أي أنه حق الطبيعة يمتد بقدر امتداد قدرتها لأن قدرة الطبيعة هي قدرة الله نفسه الذي له حق مطلق على كل شيء (...) ولكن لما كان القانون الأعظم للطبيعة هو أن كل شيء يحاول بقدر استطاعته- أن يبقى على وضعه، وبالنظر إلى نفسه فقط، دون اعتبار لأي شيء آخر، فيبني على ذلك أن يكون لكل موجود حق مطلق في البقاء على وضعه (أي كما قلنا من قبل) في أن يوجد ويسلك كما يتمتع عليه طبيعياً أن يفعل. وفي هذا الصدد لا نجد فارقاً بين الناس والموجودات الطبيعية الأخرى أو بين ذوي العقول السليمة ومن هو خلو منها، أو بين أصحاب النفوس والأغبياء وضعاف العقول..(...).

فبقدر ما ننظر إلى الناس على أنهم يعيشون تحت حكم الطبيعة وحدها، نجد أن لهم جميعاً وضعاً واحداً، فمن لم يعرف العقل بعد، أو من لم يحصل بعد على حياة فاضلة، يعيش طبقاً لقوانين العقل وكما أن للحكم حقاً مطلقاً في أن يعمل كل ما يأمر به العقل، أي من يحيا طبقاً لقوانين العقل، فإن للجاهل، ولمن هو خلو من أية صفة خلقية حقاً مطلقاً في أن يفعل كل ما تدفعنا الشهوة نحوه، أي أن يعيش طبقاً لقوانين الشهوة.

في الواقع الطبيعة لا تبدو وفق إيقاع العقل الإنساني ومكوناته، فهي لا ترى المصلحة الشخصية للفرد، مثلما ليس في الطبيعة شيء أساسه شر، وآخر خير، فالخير والشر نسبيان. إن العقل شأنه شأن المجتمع، هو أيضاً شيء طبيعي. وهنا يختلف سبينوزا عن هوبز، وكذلك روسو، لأنه يعارض حالة الطبيعة مع حالة المجتمع، باعتبار أن أفضل مجتمع هو أقرب المجتمعات إلى الطبيعة. وبما أن غاية المجتمع هي الحرية لا العبودية، فإن تحقيقها يتسم بالطرق الطبيعية التي تشمل العقل والشهوة على حد سواء. ومن هذا المنطلق، يجب أن تكون الدولة ممثلة للقوة، حتى أن أساءت استعمال سلطتها لأنها تمثل العقل والمجتمع.

ويؤكد سبينوزا أنه، إذ أراد الناس العيش في أمان، وعلى نحو أفضل، فإن هذا يترتب عليهم أن يسعوا إلى التوحد في نظام واحد، وأن يتفقوا فيما بينهم عن طريق تنظيم أو تعامل حاسم، وعلى اخضاع كل شيء لتوجيهات العقل وحده، وعلى كبح جماح الشهوة، بقدر ما تسبب أضراراً للآخرين، وعلى المحافظة على حق الآخرين كما لو كانوا يحافظون على حق الآخرين. فالتنظيم الاجتماعي يقوم بين الأفراد الذين يضعون المصلحة العامة فوق المصلحة الشخصية، وهذا التحالف الاجتماعي ليس مجرداً، بل يتضمن تعييناً مشخصاً، يمثل الجميع. وهو في الأغلب شخصية جماعية حتى لو كان فرداً، فإنه يمثل سلطة الجماعة التي فوضت له حقها وسلطتها وبالتالي ينشأ العقد بين الطرفين الجمهور الذي يفوض حقه السياسي بمحض إرادته واختياره، والشخص الذي يملك هذا الحق، بناء على هذا التفويض أي السلطة العليا أو الحاكم.

ففي حالة المجتمع، القانون العام يقرر الخير والشر، ونستطيع أن نميز بين التحايل عن سوء نية والتحايل عن حسن نية أما في حالة الطبيعة، فإن كل فرد له سلوك خاص، ويكون له الحق المطلق في أن يضع لنفسه القوانين وأن

يفسرها كما يراها.

ويستعرض سبينوزا تحليله حول شرط عدم تعارض المجتمع الإنساني مع الحق الطبيعي، الذي به يمكن احترام كل عقد احتراماً تاماً. فيقول "هذا الشرط هو أنه يجب على كل فرد أن يفوض إلى المجتمع كل ما له من قدره، بحيث يكون لهذا المجتمع الحق الطبيعي المطلق على كل شيء أي السلطة المطلقة، في إعطاء الأوامر التي يتعين على كل فرد أن يطيعوا إما بمحض اختياره، وإما خوفاً من العقاب الشديد، ويسمى نظام المجتمع الذي يتحقق على هذا النحو بالديمقراطية"(23).

وفي هذا النظام تتحقق فيه الديمقراطية، التي تجمع في أن معاً بين الحرية وبين الخضوع للقوانين على الرغم أن هوبز يرى الإنسان في حالة الطبيعة، ذئب بالنسبة للإنسان، وفي حالة المجتمع يصبح إلهاً، إلا أن سبينوزا يرفض هذا التعارض بين الحالتين، لأنه يعتبر العقل جزء من طبيعة الإنسان، بقدر ما يهتدى بسنة العقل. فحالة الطبيعة عند سبينوزا ليست حالة حرب بل غياب الأمن والوقوع في الخوف. وفي هذا الرأي يكون سبينوزا أقرب إلى مونتسكيو.

أما جان جاك روسو (1712– 1778)، فهو يشترك مع هوبز وسبينوزا، من أن "حالة الطبيعة والعقد الاجتماعي "ليست سوى أصل المجتمع. ولكن روسو يختلف مع هوبز بوصف الإنسان في حالة الطبيعة، بالذئب لأخيه الإنسان، أي معنى آخر بالشر. وتتجسد نقطة الخلاف هنا، حسب وجهة نظر روسو في أن هوبز ينظر للإنسان في حالة الطبيعة بنفس المنظار الموجود عليه اليوم في حالة المجتمع. يقول روسو: "اكتشف هوبز عيب كل التعريفات الحديثة للحق الطبيعي، بيد أن النتائج التي يستخلصها من التعريف الذي يعطيه هو تظهر لنا أنه يأخذها في معنى ليس بأقل خطأ (...) لقد تعين على هذا المؤلف أن يقول أن حالة الطبيعة هي الحالة التي يكون فيها الاهتمام بحفظ وجودنا الخاص أقل الحاقاً للغير بالضرر وبأن هذه الحالة هي بالتالي الحالة الأكثر موافقة للسلام والأكثر ملائمة للنوع البشري، ولكنه يقول بالضبط عكس ذلك لأنه يدخل خطأ رغبات هي من صنع المجتمع ويدرجها في عداد ما يسعى إليه الإنسان من أجل حفظ حياته"(24).

ففي حالة الطبيعة نجد في السلوك الخاص للإنسان، تتحكم فيه غريزة

البقاء والرأفة، حسب روسو. وانطلاقاً من هذين المبدأين الأساسيين تنحدر قوانين الحق الطبيعي كافة(25).

فالرأفة تلعب دوراً مهماً في حالة الطبيعة، وهي بمنزلة القوانين، والأخلاق، والفضيلة. ويستطرد روسو قائلاً، أن البشر في حالة الطبيعة ليسوا لا صالحين ولا أشراراً، إذ لا تجمع بينهم أية علاقة أخلاقية أو واجبات مشتركة.

وبما أن العمل هو قانون التطور الانسان، فضلاً عن أن الإنسان الفاعل المنتج، يستنير بعقله، لتحسين شروط الانتاج المادي، فإن البشر يتعذر عليهم أن يبقوا في ديمومة ثابتة في حالة الطبيعة، لأن البشر ابتدعوا حاجات مصطنعة، أورثتها الأجيال السابقة وزرها الثقيل، وبخاصة مع بروز الملكية العقارية، حيث حصل التحول الحقيقي للجنس البشري باتجاه الانحطاط، والنزوع إلى الشر، وإلى حب الامتلاك. وكما يقول روسو: "إن أول من سيج أرضاً وقال هذا ملك لي، ووجد أناساً سذجاً بما فيه الكفاية ليصدقوا قوله، هو المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني". ويضيف روسو قائلاً: "لم تتكون فكرة الملكية هذه دفعة واحدة في العقل البشري، فقد احتاج الإنسان إلى الكثير من التقدم، وإلى اكتساب قدر لابأس فيه من المهارات العملية والمعارف... حتى يصل إلى هذه النهاية الأخيرة للحالة الطبيعية(26).

في حالة الطبيعة تبدو اللامساواة شكلية وتافهة، ولا تكاد تكون محسوسة، أما في المجتمع حيث تسود الملكية، وما تفرزه من ظواهر سيادة الجشع، والطموح، والمنافسة، وصراع المصالح، فإن اللامساواة بين البشر تكون شديدة الوطأة. ولقد شكل بروز الملكية العقارية مرحلة حاسمة في تعميق الفوارق، واللامساواة بين البشر.

في مؤلفه: المقال في اللامساواة، احتل تعريف الحالة الطبيعية حيزاً كبيراً، ولكن في هذا المؤلف نجد روسو ينحني جانباً في مفهوم الانسان الطبيعي، الطليق من مكتسباته التاريخية كافة، ويتبنى بدلاً منه مفهوم الإنسان التاريخي، الذي يحمل السمات النوعية للعصر الذي خلقه.

ويخلي مبدأ القانون الطبيعي كنظام من القيم القابلة للتطبيق في كل مكان وزمان مكانه عنده لصالح مبدأ النسبية التاريخية. فالطبيعة البشرية بحسب

وصف روسو لها تتغير، وتتبدل، حتى ليعزو تعرف قسماتها الأولى، في مجرد تطور الجنس البشري. فما قد يكون ممتازاً في عصر من العصور، قد يقدر غير مناسب في عصر آخر"(27).

إن قيمة المقال في اللامساواة، تكمن في نقد روسو الجذري للعلاقات الاجتماعية القائمة، وفي التعبير عن آرائه ومواقفه السياسية الصريحة بصدد تعاطفه مع النظام الجمهوري، والديمقراطية. فهو يقول "لكم تمنيت أن أرى النور في ظل حكم ديمقراطي... كل بودي أن أعيش حراً وأن أموت حراً.

أما في كتابه "العقد الاجتماعي"، الذي حدد روسو لنفسه فيه، مهمة البحث عن مبادىء الحق السياسي وجلائها، فهو يشكل ركيزة نظرية لأفكار روسو حول الجمهورية، والديمقراطية، حيث تحول فيما بعد إلى "انجيل سياسي للديمقراطيين الثوريين"، في الثورة الفرنسية 1789، أي . أن العقد الاجتماعي، الذي يقدمه روسو للجميع، يعبر عن حقيقة المساواة في الحالة المدنية، التي ينتقل إليها الإنسان من حالة الطبيعة. إنه يضع مساواة خلقية وشرعية" محل ما أمكن أن تضعه الطبيعة من لا مساواة فيزيائية بين البشر، والبشر، مع إمكان كونهم غير متساويين في القوة أو في القريحة، يصبحون جميعاً متساويين بالاتفاق وبالحق"(28).

إن العقد الاجتماعي شرط ملازم لكل سلطة شرعية، وبالتالي شرط ضروري لكل نظام سياسي طبيعي. فالعقد الاجتماعي يشكل مرحلة تاريخية نوعية في عملية الانتقال من الحالة الطبيعية إلى حالة المجتمع المدني. وهنا يربط روسو رباطاً جدلياً بين تكون المجتمع المدني، وبين تأييده للعقد الاجتماعي. فهو يقول: "ما يجسده الانسان من جراء العقد هو حريته الطبيعية والحق اللامحدود في كل ما يغريه، وكل ما يستطيع أن يبلغه ويطوله، وما يربحه بالمقابل هو الحرية المدنية وحق تملكه لكل ما ملكته يده". وفي هذا القول الصريح، يؤكد روسو على أهمية المجتمع المدني، "يقلد الميثاق الاجتماعي الجسم السياسي سلطة مطلقة على أعضائه كافة. وتشمل هذه السلطة حياة المواطن بالذات. فليست الحياة في المجتمع المدني من حسن صنيع الطبيعة ومعروفها، وإنما هي هبة مشروطة من الدولة. إن غاية العقد الاجتماعي الحفاظ بلا ريب على حياة المتعاقدين"(29).

ويتكون بفعل الأصل التعاقدي، أي العقد الاجتماعي مالك السيادة، أي سلطة الشعب، التي تتطابق مع الإرادة العامة، التي يعبر عنها القانون، الذي يعول له وحده الفصل في الحرية والعدل. وتتمتع هذه السيادة بسمات معينة، كونها لا تخلع، وغيرقابلة للتصرف، ومعصومة عن الخطأ، ومطلقة. إن السيادة عند روسو، حسب نظرة جان جاك شفالييه، هي: "سيادة مجردة تماماً، محل سيادة لويس الرابع عشر العيانية المغصوبة على سيادة الله سيادة تعارض الدولة أنا للمونارك المطلق بالدولة نحن للمحكومين في جسم"(30).

إن نظرية الإرادة العامة تخص السيادة فيها إلى الشعب، باعتباره شخصية مشتركة، بينما تكون الحكومة مجرد وسيط "لسلطات مفوضة يمكن سحبها وتعديلها وفقاً لما تمليه إرادة الشعب". وتشكل نظرية التعاقد الاجتماعي نقطة الالتقاء بين الفيلسوفين السياسيين، الكبيرين، هوبز و روسو، وإن اختلفت طرائقهما في التحليل للوصول إليها.

وهكذا، نصل إلى تطور المفاهيم حول السيادة، والإرادة العامة عند روسو، والملكية الخاصة، والحرية الفردية عند لوك، والمواطن عند سبينوزا، والقانون، والديمقراطية، لكي تتفاعل هذه المفاهيم مجتمعة، وتتمفصل بعضها عن بعض، لتشكل أساساً راسخاً للمجتمع المدني الحديث.

ليس من شك، أن نظرية العقد الاجتماعي أسهمت اسهاماً حقيقياً في دك سلطة النظام الاقطاعي حتى وإن كانت من وحي برجوازي. "وبالفعل فإن فكرة كون البشر هم صانعوا مجتمعهم في حلف أصلي يمكن أن يزدوج أحياناً إلى حلف مشترك (مدني) وحلف سيطرة (سياسي) هي حينئذ فكرة ثورية، مرددة ضمن النظرية البحتة، النزاعات الاجتماعية والسياسية لعالم في طور الولادة. وإن هذه الفكرة هي في آن معاً احتجاج ضد الظلم القديم، وبرنامج من أجل نظام جديد (...) في هذه النظرية حول حالة الطبيعة والعقد الاجتماعي، التي تبدو مجرد تأمل، نشهد نظاماً اجتماعياً وسياسياً يسقط، وأناساً يشيدون النظام الجديد الذي يريدون الدفاع عنه أو بناءه على أسس ومبادىء مبتكرة"(31).

حين نصل إلى مونتسكيو (1689– 1755) نجد أن مشروعه، كان يتجسد في بناء علم للسياسة والتاريخ. وهو، وإنْ كان يتقاسم المشروع عينه مع كل الفلاسفة والمفكرين السياسيين، الذين سبقوه، إلا أنه يختلف عنهم جميعاً في تنطحه لانشاء علم للسياسة لكل المجتمعات المتجسدة في التاريخ. "هذه الوحدة

في المشروع وهذا الاختلاف في الموضوع والمنهج يجعلان من مونتسكيو الرجل الذي أعطى المتطلبات العلمية لسابقيه الشكل الأكثر صرامة ودقة والخصم الأكثر تعنتاً لـــ"تجريدهم" في الوقت نفسه. إن مشروع إنشاء علم للسياسة والتاريخ يفترض أولاً أن السياسة والتاريخ يمكن أن يكونا موضوعاً لعلم، أي يتضمنان ضرورة يود العلم اكتشافها"(32).

إن الفلاسفة والمفكرين السياسيين، الذين سبقوا روسو انطلقوا من حالة الطبيعة والعقد الاجتماعي، باعتبارها كانت تشكل نقطة اللقاء المركزية فيما بينهم جميعاً، حيث أن التعاقد الاجتماعي شكل أيضاً جسر العبور من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني. غير أن الأمر عند مونتسكيو، يختلف كلياً، إذ أن موضوع العقد الاجتماعي غائب عن مشروعه. يقول مونتسكيو في الرسالة الرابعة والأربعين الفارسية، من الكتاب الأول من روح الشرائع: "لم أسمع أبداً أحداً يتحدث عن الحق العام إلا وبدأ البحث بعناية عن أصل المجتمعات: مما يبدو لي مستهجناً" إن لم يكن البشر يشكلون أي مجتمع، إن كانوا يبتعدون ويهربون من بعضهم بعضاً فيجب أن نتساءل عن السبب أن نبحث لماذا يبقون منفصلين، لكنهم يولدون جميعاً مرتبطين بعضهم ببعض: فالابن قد ولد بقرب أبيه ويبقى بقربه: هذا هو المجتمع وهذه هي مسببات المجتمع".

وهنا يؤكد مونتسيكو على "غريزة الالفة والاجتماع"، التي تحل محل العقد الاجتماعي، وهو بذلك يضع نفسه خصماً عنيداً لنظرية الحق الطبيعي والعقد، ويجسد القطيعة الكاملة مع منظري الحق الطبيعي. لكن الثورة التي يحدثها مونتسكيو، تكمن في نظريته الجديدة عن القوانين، التي يعرفها على النحو التالي: "القوانين... هي العلاقات الضرورية التي تشتق من طبيعة الأشياء وبهذا المعنى فإن لجميع الكائنات قوانينها: وللعالم المادي قوانينه وللعقول الفائقة للإنسان قوانينها وللحيوانات قوانينها وللإنسان قوانينه"(روح الشرائع الكتاب الأول، الفصل الأول). ومن وجهة نظر ألتوسير، الله في هذه الحال، الذي خلق العالم "ليس إلا حداً من حدود العلاقات، إنه العقل الأولي، لكن القوانين تضعه على قدم المساواة مع الكائنات". ويضيف مونتسكيو قائلاً "القوانين هي العلاقات السائدة بينه (العقل الأولي أي الله) وبين مختلف الكائنات وعلاقة مختلف هذه الكائنات ببعضها"(روح الشرائع الكتاب الأول، الفصل الأول).

أما على صعيد المجتمع المدني، فإذا كنا لا نجد تعريفاً محدداً حوله، إلا أننا نرى أن الصورة التي يتجسد فيها المجتمع المدني هذا، تتمثل في التعريف النظري، الذي يعطيه للجمهورية الديمقراطية. وتتميز طبيعة الجمهورية الديمقراطية، باعتبارها حكومة العدد الأكبر، في أن "الشعب لنفهم مجموع المواطنين، يظهر فيها تحت وجهين متعارضين، ومتكاملين، من بعض الحيثيات، هو المونارك (الرئيس الأوحد، الملك)، من حيثيات أخرى هو الرعية"(33). إن الجمهورية الديمقراطية لمونتسكيو، هي "جمهورية أعيان". فهو يصرح بأنه يحبذ الديمقراطيات القديمة، أي ديمقراطية "التمثيل الشعبي". ويقول في هذا الصدد "في الحكومة حتى وإن كانت شعبية، يجب ألا يسقط النفوذ بين يدي حثالة الشعب"(روح الشرائع، الكتاب الخامس عشر، الفصل الثامن عشر). فمونتسكيولا يريد أن تكون السلطة لحثالة الشعب هذه، "إن حثالة الشعب هي الطاغية الأكثر وقاحة الذي يمكننا الحصول عليه ". بينما تظهر الجمهورية الديمقراطية عند روسو كجمهورية المستقبل، حين يقول "لا يمكن تمثيل السيادة لنفس السبب بأنه لا يمكنها الاغتراب عن ذاتها، إنها تكمن ما هو يا في الإرادة العامة ولا يمكن تمثيل الارادة اطلاقاً"(العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الخامس عشر). ولأن روسو يعتبر أن أية ديمقراطية تعطي لنفسها ممثلين، فهي محكوم عليها بالهلاك والموت. في حين أن مونتسكيو يؤكد على عكس ذلك، أن أية ديمقراطية بدون ممثلين تصبح استبداد شعبي. إن مبدأ هذه الجمهورية الديمقراطية، التي يتحدث عنها مونتسكيو هو الفضيلة، التي "تطلب أن يضحي المرء للدولة، للمصلحة العامة، تضحية مستمرة بذاته ونزواته، وبأنانيته، بعدم انضباطه، بجشعه، بكل شهواته"(34).

على نقيض الجمهورية الديمقراطية، يعرف مونتسكيو الحكومة الاستبدادية عامة، والملامح الاستبدادية بشكل خاص، كونها نظاماً سياسياً ليس له إذا جاز التعبير "أية بنية لا سياسية حقوقية واجتماعية. فالاستبدادية هي فكرة الشر المطلق، وليس لها "قوانين أساسية". فالطاغية حسب مونتسكيو يتمتع من القانون "السياسي سوى بالمظهر. فحتى الدين في الاستبدادية، هو بحد ذاته استبدادي على رأي مونتسكيو: "إنه خوف مضاف إلى الخوف"(روح الشرائع، الكتاب الخامس، الفصل الرابع عشر). في الحكومة الاستبدادية لا شيء يميز بين البشر: إنه حكم "المساواة المطلقة"، التي تسقط كل الرعايا ضمن نفس التجانس.

يقول مونتسكيو: يتمتع جميع الناس هنا بالمساواة، لا لأنهم كل شيء كما هو الحال في الديمقراطية، بل "لأنهم لا شيء"(روح الشرائع، الكتاب السادس، الفصل الثاني).

إن النقطة المركزية في نظرية مونتسكيو، تكمن بشكل خاص في الفصل الشهير حول الدستور الانكليزي، الذي بلور فيها أسطورة الفصل بين السلطات، السلطة التنفيذية (الملك ووزرائه)، السلطة التشريعية (الغرفة السفلى والغرفة العليا)، والسلطة القضائية (هيئة القضاة).

إن هذا التحليل الواقعي لرواد ومنظري الحق الطبيعي، وحالة الطبيعة، والعقد الاجتماعي، الذي يظهر وكأنه استعادة عرضية للماضي، يسمح لنا أن نقول، بأن نظرية الحق الطبيعي، هي في جوهرها غير جدلية، وإنما ميتافيزيقية، لأنها تنظر إلى الأشياء، والكائنات في ثباتها، لا تتبدل. إن منظري الحق الطبيعي، تمترسوا حول مقولة مركزية، بأن الانسان الذي يعيش في مختلف المراحل التاريخية، تلازمه دوماً وأبداً بعض الخصائص، التي منحته إياها الطبيعة. ومن هنا انطلقت نظرية الحق الطبيعي، من أن الطبيعة البشرية لا تتبدل، ولا تتغير، ووفق هذا المنظور تصبحُ الحقوق الطبيعية المنبثقة بدورها من هذه الطبيعة الأبدية، حقوقاً ملازمة للإنسان، وثابتة، بصرف النظر عن المراحل والتحولات، التي يشهدها المجتمع في سيرورة تطوره، والقوانين الموضوعية للتطور الاجتماعي والسياسي، والايديولوجي، التي تفعل فعلها، وتؤثر جدلياً في مسيرة المجتمع والإنسان على حد سواء، حيث أن هذه القوانين الموضوعية "قد تكون مطابقة للقوانين الطبيعية، وقد لا تكون".

ليس من شك، أن نظرية الحق الطبيعي شكلت حلقة متقدمة في الصراع ضد نظرية حق الملوك الإلهي، وفي مقارعة الحكم المطلق، وارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالتصور العقلاني البرجوازي للعالم الجديد، وللعلاقات الاجتماعية، وللمجتمع المدني، الذي عرف النور في القرن الثامن عشر، مع صعود البرجوازية، وسيادة العقلانية، والعلمانية، بلا منازع. ومع التطور البرجوازي اللاحق في جميع حلقاته الايديولوجية، والسياسية، والصناعية، سقطت نظرية الحق الطبيعي، لأن سياق التطور التاريخي عينه، أثبت أن طابعها غير علمي، وبالتالي غير تاريخي.

تتميز فلسفة هيغل السياسية بالربط بين عنصرين أساسيين، احتلا مركز الأصالة والأهمية في المجرى الرئيس لتطور فلسفته، وهما: الجدل، باعتباره الطريقة المثلى، التي تمتلك القدرة على إظهار العلاقة المنطقية والضرورية بين "عالم الحقيقة وعالم الأشياء"، والمنهج الجديد الثوري، لدراسة معضلات المجتمع والتاريخ، والدولة القومية، باعتبارها تجسيداً للسلطة السياسية.

وفي فلسفة الحق، الجزء الثالث، يوجد قسمان فرعيان، يتعلقان بالمجتمع المدني والدولة، حيث أن هيغل يصل إلى النتيجة التالية في فلسفته السياسية، وهي أن الدولة تعتبر من الناحية الأخلاقية أسمى من المجتمع المدني. فالدولة في نظر هيغل هي "الإرادة المقدسة، بمعنى أنها عقل كائن على الأرض وكاشفة عن نفسها". وهي بهذه الصفة تمتلك سلطة مطلقة، تجعل من تسلط الدولة السياسي، وحتى دكتاتوريتها على المجتمع المدني أمراً محتوماً. ولهذا، قلما نجد في الفلسفة السياسية لهيغل نظرية متبلورة على المجتمع المدني، الذي هو بالنسبة إليه، ليس إلا نظام من الانسجام الآلي في علاقاته الداخلية، بدون ذكاء أو توجيه ذاتي، وهو لا يرده إلى عمق الأبعاد الإنسانية، وإنما تكمن قضيته في فرض الدولة السياسية عليه.

إن تعرف هيغل للمجتع المدني يتمثل في تحليله الدقيق للنقابات المهنية، والشركات، وللجمعيات، والمجتمعات المحلية، والطبقات الاجتماعية، والقوى السياسية، والمؤسسات التي شكلت أساس المجتمع المدني" وعلى العموم كان راي هيغل في المجتمع المدني يتضمن مبدأ سليماً وهو أنه عندما ينظر إلى الفرد على أنه مواطن فحسب، تميل الدولة إلى امتصاص كل أشكال الاجتماع البشري. وليس هذا في الواقع حرية ولكنه استبداد، كما تثبت ذلك كل أشكال الدكتاتورية السياسية. ولعل حجج أنصار مذهب التعددية السياسية في نهاية القرن التاسع عشر كان في الإمكان استخلاصها إلى حد كبير من نظرية هيغل في المجتمع المدني، كما أن الأهمية التي علقها ماركس على القوى الاقتصادية في السياسة كانت جذورها تمتد هناك بصفة قاطعة تماماً، حتى وأن حكم ماركس على دولة هيغل بالفناء"(35).

في فلسفة الحق الهيغلية يتضمن المجتمع المدني اللحظات الثلاث التالية:

آ- توسط الحاجة وإرضاء الفرد بعمله وبعمل الآخرين جميعاً وإرضاء حاجاتهم، وتلكم هي منظومة الحاجات.

ب- واقعية عنصر الحرية الكلي، المتضمن في هذه المنظومة، وهي الدفاع عن الملكية بالعدالة.

ج- الحيطة ضد ترسبات جواز هذه المنظومات، والدفاع عن المصالح الخاصة، وكأنها شيء ما مشترك، بالادارة والمنظمات الحرفية" (36).

المجتمع المدني حسب الايقاع الثلاثي الهيغلي، يتكون من ثلاث لحظات مترابطة ترابطاً جدلياً وضرورياً.

1- منظومة الحاجات: وتتضمن أولاً، أنماط الحاجات وارضائها تصبح الحاجات والوسائل بوصفها وجوداً واقعياً، وجوداً من أجل الآخر، الذي يصبح الإرضاء مشروطاً بحاجاته وعمله بالتبادل"(37). وثانياً، التقسيم الاجتماعي للعمل "إن التوسط الذي يهيء للحاجة المتخصصة وسيلة متخصصة أيضاً ويحصل لها عليها هو العمل. إنه بالأساليب الأكثر تنوعاً يخصص المادة التي استلمتها الطبيعة إليه مباشرة، لغايات مختلفة. وهذا الإعداد يخلع على الوسيلة قيمتها وفائدتها. فالإنسان يلاقي في أثناء استهلاكه، المنتجات الإنسانية على الخصوص، والجهود التي يستخدمها هي جهود إنسانية"(39). وثالثاً الثروة، في إطار التبعية المتبادلة بين إرضاء الحاجات، والتقسيم الاجتماعي للعمل، يبرز توسطاً للجزئي بالكلي، حين يربح وينتج الإنسان ويتمتع بذاته، فهو يربح وينتج في الوقت عينه من أجل متعة الآخرين. وفي إطار هذا التشابك المعقد، تبرز الثروة كضرورة قائمة.

2- القضاء: وينقسم بدوره، أولاً، إلى الحق بوصفه قانوناً. "إن الحق الذي يدخل إلى الوجود، في صورة قوانين وضعية يتحقق أيضاً بوصفه مضموناً، بالتطبيق، ويدخل عندئذ في علاقة مع العادة التي تقدمها أوضاع أنواع الملكيات والعقود في المجتمع المدني، التي هي أوضاع معقدة وفردية إلى ما لا نهاية له، وتدخل أيضاً في علاقة مع الأوضاع الأخلاقية"(39). وثانياً وجود القانون، "كما أن الحق في ذاته يصبح هو القانون في المجتمع المدني، كذلك يتلقى الوجود المباشر والمجرد سابقاً لحقي الفردي، دلالة شيء ما معترف به بوصفه وجوداً، في وجود الإرادة والعلم الكليين"(40).

وثالثاً المحكمة"، إن الحق يؤول إلى الوجود، في صورة قانون يوجد لذاته، ويتعارض مع الإرادة الخاصة، والرأي الذاتي عن الحق بوصفه شيئاً ما مستقلاً. أن ينبغي له أن يجعل لنفسه قيمة بوصفه كلياً. إن هذا الفعل الذي

يعترف بالحق ويحققه في الحالة الخاصة، خارج الانطباع الذاتي للمصالح الخاصة، يمت إلى سلطة عامة، إلى المحكمة (...) لعضو المجتمع المدني الحي في الحضور ساعة الحكم، كما عليه واجب المثول أمام المحكمة، وأن لا يطلب الاعتراف بحق متنازع فيه إلا أمام المحكمة"(41).

3- الشرطة والهيئات الحرفية النقابية، وهي مرتبطة أولاً في وجودها بالسهر على حماية حرمة الملكية الخاصة للأفراد، وضمان الأمن دون تعكير، وتطبيق القوانين.

إن الموضوعات الأساسية الثلاثة لهيغل حول المجتمع المدني، تتلخص على النحو التالي:

يعتبر هيغل الأسرة، والمجتمع المدني، ميداني فهم للدولة، وميداني نهائيتها. أولاً، الأسرة، باعتبارها كلاً جوهرياً، هي التي يتعلق بها قبل أي شيء، التبصر من أجل الفرد في هذا الوجه الخاص، سواء من وجهة نظر الوسائل والقابليات الضرورية، لينال نصيبه من الثروة الجماعية، أم من جهة نظر معاشه ونفقته، في حال حدوث العجز (42). وتمثل الأسرة الكلي. أما المجتمع المدني، فهو يقطع هذه الرابطة ويبعد أعضاء الأسرة بعضهم عن بعض ويعترف بهم بوصفهم أشخاصاً مستقلين (...) وعلى هذا النحو، يصبح الفرد في المجتمع المدني، الذي بإمكانه أن يطالب به، بيد أن الفرد تكون له أيضاً حقوق عليه"(43).

وهنا يمثل المجتمع المدني لحظة الجزئية. أما الدولة فهي ضرورة خارجية وقوة أسمى، من جهة مقابل دوائر الحس الخاص والمصلحة الخاصة للأسرة والمجتمع المدني، فبطبيعتها تلحق قوانينها ومصالحهما التي تتعلق بها. ولكنها من جهة أخرى، غايتهما المتضمنة فيهما وقوتها في وحدة غايتها النهائية الكلية ومصالح الأفراد الخاصة، وهي وحدة تعبر عن نفسها في حقيقة أن لهؤلاء، الأفراد واجبات حيالها، ضمن الحد الذي لهم فيه حقوق في الوقت ذاته"(44).

وهنا تمثل الدولة اللحظة الفردية، التي هي في الوقت عينه، الوحدة الجوهرية للكلية والجزئية، فالأسرة والمجتمع المدني هما قسمان من الدولة في نظر هيغل. وهكذا، فإن الدولة السياسية، لا توجد بدون الأساس الطبيعي،

الأسرة، والأساس الاصطناعي، المجتمع المدني. ففي داخل الدولة تتطور الأسرة إلى مجتمع مدني، ويتطور بدوره لكي يكون الأساس الاصطناعي للدولة السياسية. فلا دولة سياسية بدون مجتمع مدني، ولا مجتمع بدون أسرة. فالدولة السياسية تشترط في وجودها الضروري والمنطقي، وجود المجتمع المدني، والأسرة، فالأسرة لا تذوب في المجتمع المدني، مثلما لا يذوب المجتمع المدني في الدولة. ولكن الأسر بالنسبة لهيغل الدولة الحقيقية التي أعضاؤها مواطنون واعون لإرادة وحدة الكل والجزئي ترتفع فوق المجتمع المدني "إنها روحه ولكنها غايته أيضاً". فهيغل يقول، إن المجتمع المدني هو "دولة الضرورة والفهم، فهو يتطابق مع لحظة الذاتية.

وهكذا، فإن المجتمع المدني حسب رأي هيغل، الذي يمثل فضاء للمنافسات والمواجهات بين المصالح الاقتصادية الذرية الخاصة للأفراد، باعتبارها سمة مميزة للاقتصاد البرجوازي، يحتاج إلى دولة سياسية قوية، شمولية وعيانية، منفصلة على طوائف الحرف من طراز القرون الوسطى، ومتموقعة فوق المجتمع المدني. إن هيغل، وهو إن كان يريد السلطة التشريعية بالمعنى الحديث، إلا أنه يربطها بنظام دولة الطوائف الوسيط، لفرض النظام والتعددية، على المجتمع المدني. والحال هذه، يعلو هيغل على التناقض الحديث بين المجتمع المدني والدولة السياسية. وهو بهذا الموقف يكون متخلفاً عن نظرية الحق الطبيعي، التي أعلنت "حقوق الإنسان والمواطن". والتي تنصلت عن الفصل بين المجتمع المدني والدولة السياسية، لكونها النظرية التي مثلت "التعبير الفعلي عن العلاقة الواقعية بين الدولة والمجتمع المدني البرجوازي وعن انفصالهما".

ثالثاً: استنتاجات مفاهيمية حول المجتمع المدني:

تمثل الثورة السياسية البرجوازية في حقيقتها التاريخية ثورة المجتمع المدني. ولقد دكت هذه الثورة بنيان السلطة الاستبدادية الاقطاعية، وحطمت جميع المراتب، والاتحادات والطوائف الحرفية، والامتيازات السائدة في المجتمع الاقطاعي، باعتبارها تعابير متنوعة عن انفصال الشعب عن كليته السياسية، أي عن دولة النظام القديم، التي أصبحت غريبة بالنسبة للشعب، وأفسحت في المجال لعملية الانعتاق السياسي، أو بالأحرى للتحرر السياسي

للمجتمع المدني المتماثل مع نمط الانتاج الرأسمالي، ومع سيادة الحق البرجوازي، أو سيادة "الرجل الخاص" البرجوازي، ولأن هذا التحرر السياسي للمجتمع المدني، يعتبر مرحلة حاسمة من مراحل تحرر العقل السياسي، ذلك أن الثورة البرجوازية قد حررت هذا المجتمع المدني من القيود الاقطاعية، واعترفت به رسمياً وسياسياً، وعبدت له الطريق للصعود إلى الدرجات المتوسطة من التحرر السياسي في آن معاً مع الدولة البرجوازية الحديثة والمعاصرة. بهذا المعنى، نقول أن مفهوم المجتمع المدني، الذي أغنته الفلسفة الليبرالية الكلاسيكية الغربية، بمختلف مكوناتها، بمضامين فكرية، وسياسية، واجتماعية، وثقافية، قد انبثق في القرن الثامن عشر، مع البرجوازية، والصناعة الحرة، والتجارة الحرة، اللتين تلغيان الأنطواءات المميزة، والطوائف الحرفية، لكي تقوم "حالة الحقوق العامة "المعاصرة"، أو الحق البرجوازي عوضاً عن الامتيازات الاقطاعية، حيث أن النظرية السياسية الليبرالية تتطابق على الصعيد التاريخي مع القضاء العملي على هذه الامتيازات.

يقوم الأساس التاريخي لمفهوم المجتمع المدني ضمن ارتباطه بالواقع البرجوازي، وضمن الشروط التاريخية التي تشكل فيها، على ما يلي:

أولاً: على أساس مضمون الحياة المدنية الحديثة والمعاصرة، الذي جوهره التحرر السياسي، وعلى التمييز بين الإنسان المطلق والإنسان الديني، أو بالأحرى على انفصال واستقلال الإنسان الديني، مسيحي، أو يهودي، أم مسلم الخ عن مواطن الدولة المدنية، باعتبار هذا التمييز، أو هذا الاستقلال هو البذرة العقلية للتحرر السياسي بالذات، أو الأسلوب السياسي للتحرر من الدين. ولكن علينا أن نؤكد أن تحرر الدولة السياسي من الدين، لا يعني بأي حال تحرر الإنسان الفعلي من الدين، فالدولة تستطيع أن تتحرر تماماً من الدين، حتى حين لا تزال أغلبية الشعب أو الأمة متدينة، علماً أن بقاء هذه الأغلبية دينية لا يعدو أن يكون بقاءا دينياً خاصاً.

فالتحرر السياسي يعتبر خطوة تقدمية وثورية كبيرة إلى الأمام، ولكنه ليس هو الشكل النهائي للتحرر الانساني. لهذا نقول، أن التحرر السياسي للدولة من الدين، وكذلك التحرر السياسي للإنسان من الدين، يمثل انتقال الدين من ميدان الحق العام إلى ميدان الحق الخاص، لكي يأخذ شكل قضية فردية خاصة محضة. ولأن هذا التحرر السياسي هو حق يتعلق بالإنسان الواقعي، الفرد،

مواطن الدولة، ومقياساً لحريته، لا في الأفكار والمعتقدات أي كانت طبيعتها فقط، وإنما إيضاً في الحياة الواقعية، حيث يعيش الإنسان حياة مزدوجة، سماوية وأرضية، حياة في الدولة السياسية، باعتباره كائناً اجتماعياً، وحياة في المجتمع المدني، باعتباره فرداً خاصاً.

إن عملية الانتقال هذه، هي التي كانت أساس ولادة العلمانية للدولة السياسية من ناحية، وللمجتمع المدني من ناحية أخرى. وكما يقول محمد أركون، أن العلمانية التي تأسس عليها المجتمع المدني، والدولة السياسية البرجوازية، سواء بسواء، هي موقف للروح إزاء قضايا الوجود، قضايا العمل والمعرفة، قبل كونها نظاماً سياسياً اجتماعياً يقوم على فصل الدين عن الدولة.

ومن هنا ينجم أن التحرر السياسي، قلما يقضي على التدين الفعلي للإنسان، مثلما لا تعني العلمانية الإلحاد، وكما قلما تسعى إلى التقليل من شأن الدين، أو القضاء عليه. ومن هذا المنظار، تصبح العلمانية روح المجتمع المدني، ولا يمكن تحقيقها إلا في درجة جذرية من انفصال الدين عن الدولة، وبالقدر الذي تبرز به الدرجة المعنية من تطور الروح البشري للإنسان، حيث أن التحرر السياسي، هو التعبير عنها، لكي تبني نفهسا به في شكل دنيوي. وهذا ما لا يمكن حدوثه إلا في ظل سيادة العقلانية، واستقلال المجتمع المدني عن السلطة الدينية، واستقلال السلطة الدينية عن السلطة الزمنية، والعلمانية عن الظلامية، وفي ظل سيادة الدولة الديمقراطية الحديثة والمعاصرة، حيث أن كل إنسان مطلق بمفرده، مؤمناً كان أم متديناً، متعصباً لدينه وأصولياً أم ملحداً، ظلامياً أم عقلانياً، يكون فيها كائناً إنسانياً نوعياً سائداً. يقول ماركس بهذا الصدد، في أضواء على المسألة اليهودية: "أما الدولة الديمقراطية، الدولة الفعلية، فإنها لا تحتاج إلى الدين لأجل اكتمالها السياسي بل بالعكس. ففي وسعها أن تتجرد من الدين لأن قاعدة الدين الأساسية محققة فيها بأسلوب دنيوي"(45).

وهكذا، فالمجتمع المدني مؤسس على العقلانية، والعلمانية، باعتبارها سيرورة تاريخية معقدة، شكل انفصال أو استقلال الإنسان الديني عن الإنسان المطلق، لحظتها الجدلية العقلانية والعلمانية الكبرى، أو خطوتها الأولية، علماً بأن ما نعنيه بالإنسان المطلق أو الكوني، هو:

أولاً: التصور الجدلي للإنسان الكائن النوع، والشمولي، وتاريخه، ومصائره.

ثانياً: وتملك الإنسان للعالم أي عالمه.

ثالثاً: وهو "الوحدة الجدلية التي تجمع بين ثلاث مستويات مترابطة ترابطاً ضرورياً، الخاص والفردي، والعام".

ثانياً: يقوم المجتمع المدني على أساس احترام حقوق الإنسان، وهي جزئياً الحقوق السياسية، ومضمونها يكمن في المشاركة السياسية في الدولة. ومن هذا المنظار، فهي تدخل في مقولة الحرية السياسية. وحقوق الإنسان هي حقوق عضو المجتمع المدني المتحرر سياسياً، أي حقوق الإنسان الأناني، أو الفرد البرجوازي. أما مرتكزات إعلان حقوق الإنسان، فتتمثل في المساواة السياسية والقانونية، والحرية والملكية الخاصة، والأمن. من الناحية التاريخية، والسياسية، والأخلاقية، إن حق الإنسان في الحرية يعني فعلياً وعملياً حق الإنسان في الملكية الخاصة. يقول ماركس معلقاً على هذا الموضوع، "ومن هنا ينجم أن حق الإنسان في الملكية الخاصة هو حقه في انتفاع بملكه والتصرف به) دون أي علاقة بالناس الآخرين، بصورة مستقلة عن a som gré على هواه (المجتمع، أنه حق المصلحة الشخصية"(46).

إن الحرية الفردية تشكل أساس المجتمع المدني، وهي قائمة على مبدأ الحق البرجوازي، باعتباره حقاً ناجماً عن الملكية الخاصة عامة، والملكية الخاصة لوسائل الانتاج بخاصة. إن هذه الحقوق مأخوذة بمفردها، هي حقوق الإنسان الأناني البرجوازي، عضو المجتمع المدني، حيث أن هذا الإنسان لا تعتبره جزءاً من الكل، أي المجتمع، وإنما على العكس تعتبر المجتمع أو الدولة إطاراً خارجياً منفصلاً عنه، بل تذهب الليبرالية البرجوازية إلى اعتبار تدخل الدولة قيداً لاستقلالية الأفراد الأولية، أوكبْحاً لحريتهم الفردية، لأن الروابط الضرورية، المنطقية، والتاريخية، والعقلانية، والطبيعية، بين الأفراد، قائمة على المنفعة، والحاجة، والمصلحة الخاصة، والحفاظ على الملكية الخاصة للفرد، الذي حولته الرأسمالية إلى الفرد البرجوازي الأناني، وعلى شخصيته الأنانية.

ونخلص إلى القول، أن المجتمع المدني، هو مجتمع القانون والنظام، وهو قائم على مفهوم الحق البرجوازي، وعلى مفهوم الملكية الخاصة، ومفهوم الحرية، ومفهوم النزعة الذاتية الاستقلالية، وعلى سيادة الحق البرجوازي في

العلاقات التبادلية بين الأفراد داخل هذا المجتمع المدني، على نقيض العلاقات التبادلية بين الناس في نظام المراتب، والطوائف الحرفية، المتجسدة في الامتيازات داخل المجتمع الاقطاعي، أو المجتمع القديم. إن التحرر السياسي في المجتمع المدني، قد قاد الإنسان، إلى تحرر الإنسان من الدين، من خلال نيله الحرية الدينية، أولاً، وإلى حصوله على حرية وحق الملكية الخاصة، ثانياً، وإلى اعتباره فرداً برجوازياً أنانياً مستقلاً، وعضواً في المجتمع المدني، ثالثاً، وإلى اعتباره مواطناً شخصاً حقوقياً في الدولة السياسية البرجوازية رابعاً.

إذا كان المجتمع المدني ببعده التاريخي العالمي، يشكل الأساس الطبيعي للدولة البرجوازية الحديثة والمعاصرة، فإنه لا يعني بأي حال من الأحوال اعتبار المجتمع المدني هو الليبرالية عينها فقط، كما تذهب إلى تصويره لنا كذلك الماركسية العربية، التي نجم عنها ضلالاً معرفياً وسياسياً كبيرين، لعدم دراستها بعمق مفهوم المجتمع المدني.

ومع أن هذا المجتمع المدني قد اكتمل تطوره في المجتمع البرجوازي الحديث، في أوروبا الغربية، وباحتوائه كل الحياة التجارية والصناعية، في إطار درجة معينة من تطور القوى المنتجة والنقابية، في الحياة السياسية، وبتخطيه جدلياً حدود الدولة القومية والأمة، ليعتنق رحاب العالمية، إلا أن الايديولوجية البرجوازية الليبرالية تحاول تقزيمه بإبرازه خارجياً في صورة القومية، وداخلياً في صورة الدولة.

ثالثاً: إن المجتمع المدني بهياكله الاقتصادية، وانقساماته الطبقية والفئوية، وتبايناته الاجتماعية وتكويناته السياسية والنقابية، الذي تحكمه مبادىء المواطنة، والمساواة السياسية والقانونية بين الأفراد في الحقوق والواجبات، والمشاركة السياسية من خلال الانتخابات التشريعية، والبلدية والمحلية، لانتخاب الممثلين عنه للاضطلاع بأعباء السلطة في الدولة البرجوازية، باعتبار أن الشعب أو الأمة، هو مصدر السلطات، الذي لا يتحقق كمبدأ، إلا في ظل سيادة الديمقراطية، بوصفها أيضاً الساحة التي يتقاطع فيها المجتمع المدني مع الدولة، فإن هذا المجتمع المدني عينه، هو مجتمع الاختلاف، والتعدد، والتعارض، والتناقض، داخل بنيانه، وهياكله الاجتماعية والسياسية.

لان الاختلاف والتعدد، والتعارض، والتناقض، صفات جوهرية متأصلة

في الأفراد، والجماعات، والطبقات، والشرائح الاجتماعية المختلفة، والطوائف، والأمم، والدول، والشعوب، والحضارات وهي جميعها كظاهرات متأسسة بعضها على البعض الآخر في علاقة جدلية، تشكل قانون التغيير، والتطور، والتقدم، في حركة التاريخ بوجه عام، وتاريخ الديناميات الداخلية للمجتمع المدني بوجه خاص. فلا اختلاف بدون تشابه، وتشاكل، وتهاو على حد قول الأستاذ الياس مرقص.

فالاختلاف والتعدد، والتعارض والتناقض للأنا مع الآخر، حسب مقولة الجدل، ونظرية المعرفة، والمنطق، هو وحدة الأنا مع الآخر الجدلية في هوية واحدة. فليست حقيقة الأنا، أنه في هوية مع نسق أوانه مختلف مع غيره، وإنما حقيقته، إنه يشمل على آخر هو ماهيته، فمقولات الاختلاف، والتعدد، والتعارض، والتناقض في ترابطها الجدلي، باعتبارها ظاهرات موجودة داخل الفرد الواحد وغيره، والطبقة الواحدة وغيرها، والمجتمع وغيره، والأمة وغيرها، والشعب وغيره، تشترك في وجودها الأخرى. فلا وجود للاختلاف بدون تعدد، ولا وجود للتعدد بدون تعارض، ولا وجود للتعارض بدون تناقض، وهي كلها مقولات نسبية مترابطة داخلياً في جوهر الأشياء، والإنسان النوع، والكيان البشري، وفي الطبيعة، وفي علاقاتها الجذرية، التي لا حصرى لها. والجدل المادي يقر، بأن الواحد، والكلي، والعام، والكوني، موجود فقط في شبكة من العلاقات، والروابط القائمة على الاختلاف، والتعدد، والتعارض، والخاص، كوجود معين.

لهذا كله، نقول أن تكوينات المجتمع المدني ومؤسساته، من أحزاب سياسية، ونقابات، ومجالس نيابية وصحافة، ووسائل إعلام، قائمة في وجودها المعين، على الاختلاف، والتعدد، والتعارض والتناقض.

وبهذا تكون ماهية المجتمع المدني انعكاساً في الآخر، وفي ارتباطه الصميمي بغيره من مقولات الاختلاف، والتعدد والتعارض والتناقض.

والمجتمع المدني الحقيقي يشير دائماً إلى شيء آخر هوأساسه، القائم على الاختلاف، والتعدد، والتعارض، والتناقض، ومن هنا كان هذا الأساس هو الماهية الداخلية للمجتمع المدني، على نقيض النزعات التوتاليتارية والفاشية.

رابعاً: إن أصول المجتمع المدني قديمة وعالمية، وتاريخية، موجودة في الحضارات القديمة اليونانية والرومانية، والعربية في العصر الأموي والعباسي، وفي الحضارة الصينية. وهو وجود تاريخي، وثري بتنوعه. يقول الأستاذ الياس مرقص في هذا الموضوع، "إن تاريخ الإنسان بعد ظهور النوع، هو جوهرياً، في المنظور العريض والبسيط، تاريخ بروز وعدم بروز المجتمع المدني"(47).

ومع أن المجتمع المدني في الغرب يعاني من أزمة بنيوية عميقة، بسبب تناقضه مع هيمنة الدولة السياسية البرجوازية الاحتكارية عليه، التي تحمل في سيرورة وجودها، واستمرارها، توتاليتاريات جديدة، وفاشية جديدة، ليست نازية أميركا آخرها، بحكم استفحال أزمة النظام الامبريالي العالمي، حيث أن التاريخ العالمي يتطلب ضرورة التخطي الجدلي الكبير، لهذا المجتمع المدني البرجوازي السابق، نحو عملية التحرر الإنساني، أي نحو بناء المجتمع الانساني على حد قول ماركس في أفق اشتراكي، القائم على الملكية الجماعية لوسائل الانتاج. لأنه علينا نحن العرب (أي الشعب)، ونحن بصدد المطالبة بإنجاز الثورة القومية الديمقراطية، المنظور إليها عالمياً، وكونياً، أي نرتكز على المكتسبات الايجابية والتقدمية للمجتمع المدني، الذي تشكل في أوروبا الغربية، كأفكار الحق، والقانون المدني والدستوري، وثنائية الوطن والمواطن، والحريات الفردية والعامة، والحرية السياسية المرتبطة بالتعددية السياسية، والديمقراطية، دون أن يعني ذلك اعتبار المجتمع المدني هو نهاية المطاف في تاريخ البشرية. يقول الأستاذ الياس مرقص في نقده للرؤية الماركسية العربية القاصرة والعاجزة عن فهم المجتمع المدني، "التعامل مع هذا الشيء الكبير بإدارة الظهر، باللعن، أو بالركوع أو التعامل معه بالانبهار والحرب، بالسجال العنيف الابولوجيتيقي، الذي يخفي أو لايخفي الانبهار، موقف ألحق ويلحق ضرراً كبيراً بالوعي العربي، إنه الضياع(48).

ونحن نؤكد على الجوانب الايجابية والتقدمية للمجتمع المدني، علينا أن نعترف بأن أوروبا الغربية، كانت لحظة تاريخية مهمة كبيرة وحاسمة، وحيوية، في التبلور التاريخي لهذا المجتمع المدني بعمقه العالمي، وإن كان هذا الاعتراف ليس مقترناً بالنزعة التماثلية، أو بالتبعية للمركزية الأوروبية، بقدر

ما هو نابع من منهج نظري، يتخذ من الجدل ركيزة أساس في بنيانه الداخلي، ومن المشروع القومي الديمقراطي النهضوي، دعامة ثابتة رئيسة في بنية المجتمع العربي لتأسيس فكر عربي نهضوي معرفي، وثقافي، وسياسي نضالي، قائم بذاته.

❐

الهوامش والمراجع:

(1)- ف فولغين- فلسفة الأنوار- ترجمة هنريت عبودي- دار الطليعة للطباعة والنشر- الطبعة الأولى- إيلول (1981(ص7)).

(2)- جورج سباين- تطور الفكر السياسي- الكتاب الثالث- ترجمة الدكتور راشد البراوي- دار المعارف مصر- مارس 1971 (ص456).

(3)- المصدر السابق (ص458).

(4)- البيرسوبول- تاريخ الثورة الفرنسية- ترجمة جورج كوسي- منشورات بحر المتوسط ومنشورات عويدات- بيروت- باريس الطبعة الثالثة 1982 (ص64).

-(5)

Bossuet: "Politique tirée des propres paroles de lécriture sainte dans le pouvoir: Scienceet philosophie politique

Paris Editions Magnard I: 987 (PP 55- 58).

-(6)

On Good words (trans by W. A. Lambert) werke Vol VI (p250).

(7)- انجلز- فريدريك "حرب الفلاحين" حول الدين (كارل ماركس وفريدريك أنجلز) ترجمة ياسين الحافظ- دار الطليعة بيروت- الطبعة الأولى 1974 (ص82).

-(8)

Turner, Bryan, WEBERANDISLAM, London 74 (P42).

(9)- حسين مروه- محمود كروب- محمود أمين العالم- سمير سعيد- دراسات في الإسلام- دار الفارابي- الطبعة الأولى 1980- الطبعة الثانية 1981 (ص126).

(10)- جورج سباين- مصدر سابق (ص544).

(11)- ماكس فيبر- الأخلاق البروتسانتية وروح الرأسمالية (الصفحات 16- 19).

(12)- باور- ماركس- المسألة اليهودية عن مقدمة المترجمة (ص17).

(13)- ف- فولغين- مصدر سابق- (ص15).

(14)- البير سوبول- مصدر سابق (ص96).

(15)- د. سعيد بنسعيد العلوي- حول نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي الحديث مقال نشر في جريدة السفير 1992/1/23.

-(16)

Machiaves Oeuvres completes N.R.F. (Bibliotique de

lapleide) Pares 1964).

-(17)

N. R. F. (P 709).

(18)- جورج سباين- مرجع سابق (ص 490).

(19)- ماكس موركهايمر- بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية- ترجمة محمد علي اليوسفي- دار التنوير الطبعة الأولى 1981 (ص34- 35).

(20)- جان جاك شوفاليه- أمهات الكتب السياسية- 1- ترجمة جورج صدقني- منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي دمشق 1980 (ص1-4).

(21)- ماكس موركهايمر- مصدر سابق (ص45).

(22)- المصدر السابق (ص49- ص50).

(23)- سبينوزا- رسالة في اللاهوت والسياسة.

-(24)

Jean Jacques Rousseau- Discours sur L`origine de Linegalité parmis les hommes (Paris- Gamier- Flammarion) 1971)PP 194- 195).

(25)- الأعمال الكاملة لجان جاك روسوم 1- باريس 1788- 1793 السياسة (ص39- 40).

(26)- المصدر السابق (ص116).

(27)- ف- فولغين- مصدر سابق (ص207).

(28)- شوفاليه- جان- جاك- المؤلفات السياسية الكبرى- ترجمة الياس مرقص- دار الحقيقة بيروت- الطبعة الأولى- كانون الثاني 1980- (ص150).

(29)- ف- فولغين- مصدر سابق (ص219).

(30)- شوفاليه- جان جاك- مصدر سابق (ص155).

(31)- لوى ألتوسير- مونتسكيو- السياسة والتاريخ- ترجمة نادر ذكرى- الطبعة الأولى 1981 دار التنوير (ص22).

(32)- لوى التوسير- مصدر سابق (ص15).

(33)- شوفاليه- مصدر سابق (ص114).

(34)- شوفاليه- مصدر سابق (ص114).

(35)- جورج سباين- تطور الفكر السياسي- الكتاب الرابع ترجمة علي إبراهيم السيد- دار المعارف مصر- نيسان- 1971 (ص789- 880).

(36)- هيغل مبادىء فلسفة الحق- ترجمة تيسير شيخ الأرض (ص227).

(37)- المصدر السابق- (ص229).

(38)- المصدر السابق- (ص231- 232).

(39)- المصدر السابق- (ص243- 244).

(40)- المصدر السابق (ص247).

(41)- المصدر السابق (ص250- 251).

(42)- المصدر السابق (ص260).

(43)- المصدر السابق (260).

(44)- المصدر السابق (ص).

(45)- ماركس وأنجلز بصدد الدولة ماركس- أضواء على المسألة اليهودية- دار التقدم- 1986 (ص80).

(46)- المصدر السابق (ص85).

(47)- الياس مرقص- المذهب الجدلي والمذهب الوضعي- الطبعة الأولى (1991) (ص22).

(48)- المصدر السابق (ص24).

❐❐

الفصل الثالث:
حول التناقض المزدوج بين الدولة السياسية والمجتمع المدني

أولاً- نقد من داخل الليبرالية:

يقوم المجتمع المدني على مفهوم الحرية، بما يعني ذلك غياب العقبات والعراقيل أمام طريق الاختيارات، التي قد يقرر هذا المجتمع المدني السير عليها، ليس طريق الاختيارات الفعلية فقط، وإنما طريق الاختيارات الكامنة أيضاً. ولقد كانت حرية المجتمع المدني، ولا تزال، أي مسألة الحدود، التي لا يجوز لسلطة الدولة السياسية البرجوازية عادة بتجاوزها، هي الباعث للنقاش وللصراع الفلسفي والسياسي، حول التناقض المزدوج بين الدولة السياسية والمجتمع المدني، وعلاقته بأزمة المشاركة السياسية في الحكم، من جانب الجماهير.

إن الليبرالية الغربية، التي تشكل ايديولوجية المجتمع المدني، تعتبر الحرية المبدأ والغاية، التي يجب أن تسود فيه. واستطاعت هذه الفلسفة الليبرالية الكلاسيكية الغربية أن تبني منظومة مكتملة من الأفكار تتعلق بالحرية داخل المجتمع المدني، خلال المراحل الأربع التي مرت بها. ففي المرحلة الأولى من تطور الليبرالية، كان التركيز على مفهوم الفرد، ومفهوم الذات، الذي يميز الفلسفة الغربية الحديثة جميعها، إذ ينطلق التحليل الفلسفي الغربي من الإنسان باعتباره الفاعل الصاحب الاختيار والمبادرة"(1). وفي المرحلة الثانية تم تشييد علمان عصريان مهمان، وهما من أهم إنجازات الثورة البرجوازية في القرن الثامن عشر، أي علم الاقتصاد السياسي العقلاني، المتناقض جذرياً مع الاقتصاد الاقطاعي المتفكك والمجزأ، وعلم السياسة النظرية، المتأسس على

العقلانية والعلمانية في العلاقة الحرة بين الأفراد المستقلين والمتساوين، في تناقض جذري مع سياسة الاستبداد الاقطاعي، التي كانت سائدة في النظام القديم.

وقد عرفت المرحلة الثالثة من الليبرالية في الغرب نزعة المبادرة الفردية الخلاقة والمبدعة. وجدير بنا أن نذكر أن مبدأ الحرية، الذي يعتبر من المكونات الأساسية للمجتمع المدني، قد استحل من جانب الدولة السياسية البرجوازية الحديثة والمعاصرة، وحولته إلى مذهب للاضطهاد، أصبح ظاهرة مألوفة جداً في الدول الرأسمالية الصناعية الغربية، لأن سلطة الدولة هناك "قد باعت حقوق الفرد المالك الخلاق باسم حقوق مجردة للفرد العاقل"، في حين أن الإنسان الواقعي الذي تبلور عبر سيرورة معقدة وطويلة على مر الحقب التاريخية، هو الذي يجب أن يكون هدف السلطة السياسية، على نقيض الفرد العاقل الذي يعيش حالة من السيادة الوهمية داخل الدولة السياسية البرجوازية.

يقول هيغل في هذا الصدد: "ليست الدولة في ذاتها مبنية على مصلحة الفرد، وليس هدفها الدفاع عن المجتمع المدني (...) وتمثل الدولة بالنسبة للأسرة وللمجتمع المدني ضرورة خارجية، وقوة متعالية، تتكيف قوانينهما ومصالحهما مع طبيعتها، لكن، في نفس الوقت، تمثل غاية الاثنين معاً. تكمن الغاية العامة مع المصالح الخاصة، ورمز تلك الوحدة هو أن الأسرة والمجتمع يتحملان، إزاء الدولة، واجبات بقدر ما يتمتعان بحقوق"(2).

وإذا كان المفهوم الأساس للحرية في المرحلة الرابعة من الليبرالية حيث هو حق الاختلاف أو التباين، يسود مبدأ عدم التدخل Laissez Faire، والمعارضة، فإن النظام الاقتصادي، والاجتماعي والقانوني، للدولة السياسية البرجوازية السائدة في كل البلدان الرأسمالية الصناعية، حيث تسود النزعة الاقتصادية الفردية غير المحدودة، والمزاحمة الرأسمالية، قد حولت الأغلبية المسحوقة في المجتمع المدني، التي تتمع بالحقوق القانونية في ظل سيادة القانون الانتخابي، والبرلمان، إلى مجرد قطيع خاضع لأقصى درجات الاستغلال، والوحشية، والظلم. فالحرية في هذه المجتمعات المدنية، هي في يد الفئات، أصحاب المصانع، والتجار، وأصحاب الأراضي والملكيات العقارية الكبيرة، والبنوك، والمصارف المالية، وذريعة تدخل الدولة السياسية أو بعض الهيئات الفعالة الأخرى، لكي توفر للأفراد ظروف الحرية الايجابية المتمثلة في

مشاركة المجتمع المدني في الانتخابات البرلمانية، لانتخاب ممثلين عنه، باعتبار هذه المشاركة السياسية تمثل ركيزة الايديولوجية الليبرالية، وأساس الديمقراطية الغربية. كما أن صعود القوة المتطرفة للنزعة الفردية الليبرالية، والدعاوة الايديولوجية والسياسية الطنانة للحرية الايجابية، ونعني بها سيادة الديمقراطية الليبرالية، باعتبارها أسلوباً تقنياً للتوفيق ما بين الحرية السلبية والحرية الايجابية، كل هذه المفاهيم المقترنة بتطبيق سياسات هدامة اجتماعياً، واقتصادياً، وسياسياً، لأنها، كانت ولا تزال، تسلح الأقلية من الأقوياء والمتوحشين وغير الأخلاقيين من الرأسماليين، ضد الأغلبية الساحقة من المجتمع المدني، الفقراء والضعفاء، الذين يعيشون من بيع قوة عملهم، ما زالت ماثلة للعيان بشكل واضح، وتؤدي دورها التاريخي في المجتمعات الصناعية الرأسمالية، قناع للطغيان، والاستغلال، والظلم الاجتماعي، الذي تمارسه الدولة السياسية ضد المجتمع المدني عامة، والطبقات المضطهدة والمستغلة فيه بخاصة، تحت ستار قدر أكبر من الديمقراطية الليبرالية، وبالتالي من الحرية في إطار المفهوم العام البرجوازي. وهذا الوضع يعبر عن سيطرة المجتمع السياسي، أي الأدوات المادية والقهرية للدولة السياسية على المجتمع المدني، في تناقض كلي مع أساس فلاسفة الأنوار، ألا وهو المجتمع المدني، حيث أن هدف الدولة السياسية، باعتبارها التركيب الاصطناعي يخدم هذا المجتمع المدني، حسب وجهة نظرهم.

فالايديولوجية الليبرالية، التي تؤمن بسلطان الحرية غير المحدود، وسلطة العقلانية، عملت على تقوية الحكم البرجوازي للدولة السياسية، التي تكمن في سياستها الاقتصادية الرأسمالية المتوحشة، وفي أحزابها ومنظماتها السياسية، وأجهزتنا البيروقراطية الادارية، وليس في معاقل المجتمع المدني فالمشاركة السياسية للمجتمع المدني عبر آلة الديمقراطية، تم بموجبها تأمين ضمان ولاء الطبقات الشعبية، بواسطة اخضاعها وإسهامها، وتبعيتها، بأشكال لحكم البرجوازية. والديمقراطية في المجتمعات الرأسمالية أضحت عملية إشراك رئيسة، واستيعاب شمولية للمجتمع المدني كله من جانب الدولة السياسية البرجوازية بواسطة حقيقة دولة القوانين المسيطرة. وعلى هذا الأساس، كان البرجوازيون بشكل عام قادرين على تقرير وتوقيت طبيعة الدمقرطة، وعلى تكييف طبيعة الانتخاب والترشيح العام، والانتخابات الحرة، ومسؤولية الحكومة

تجاه الناخبين بحيث تتلائم جميعها مع جهاز الدولة البرجوازية، وعملية إعادة إنتاج رأس المال، والميكانزمات البرجوازيات لاعادة الانتاج(3).

الحرية في المذهب الليبرالي
وأزمة المشاركة السياسية للمجتمع المدني:

إن القضية المركزية في الايديولوجية الليبرالية هي حرية الأفراد بحسب وجهة نظر أحد أكبر روادها المخلصين، جون ستيورات ميل، في كتابه الشهير "في الحرية". وقد شهد ميل مآزق الإنسان الفرد إزاء تنامي القوى الجديدة الصاعدة، قوى النزعة القومية البرجوازية، والثورة الصناعية، وإزاء الدولة–الأمة، والمنظمة الصناعية، أو المجموعة السياسية، أو الاجتماعية، التي كانت تقوم بتغيير العالم، بواسطة الصناعة الرأسمالية، والثورات الديمقراطية، التي شهدها القرن التاسع عشر في أوروبا، والصراعات بين التنظيمات السياسية.

ومن الواضح أنه لم تكن لدى ميل تنبؤات، على نقيض معاصريه ماركس، بيركهارت، وتوكفيل، فيما يتعلق بالنتائج السياسية والاجتماعية للثورة الصناعية، وللتقدم العلمي الهائل، ولصعود الايديولوجيات الشمولية الدنيوية، وما أفرزت من حروب فيما بينها على المجتمع المدني. وكان ميل قد " أيقض وخشي التوحيد القياسي، وأدرك أن مجتمعاً، باسم النزعة الخيرية، والديمقراطية، والمساواة، في طريقه إلى الوجود تتحول فيه الأهداف البشرية إلى أشكال أضيق وأصغر بشكل مصطنع، كما يجري تحويل غالبية البشر فيه (ولنستعمل عبارته هو)"الحالة الوسطية الجماعية" تحقق الأصالة والمواهب الفردية تدريجياً"(4).

إن ميل يدافع في كراسه عن الحرية، عن الفرد أمام مخاطر الضغوطات الهائلة على المجتمع المدني، من جانب الدولة السياسية. وكانت له ريبة شديدة إزاء الديمقراطية باعتبارها الشكل العادل الوحيد للحكومة، ولكنه أكثر الأشكال جوراً على نحو كامل. يقول ميل: "ليس الفرد مسؤولاً عن تصرفاته أمام المجتمع بمقدار ما يبتعد عن المس بمصالح أي إنسان سواه"(5). ويتابع أن "السبب الوحيد الذي يبيح ممارسة السلطة ممارسة صحيحة على أي فرد في مجموعة متحضرة ضد إرادته هو ان ترد أذاه عن الآخرين. وأن خيره هو على أن يفعل أو يعاني... لأن ذلك برأي لن يكون حكيماً ولا حتى مصيباً"(6).

إن ميل يدافع عن الديمقراطية المباشرة لمصلحة المجتمع المدني، ويعتبر أن الحكم الصالح هو ذلك الذي يسعى وراء "تنمية فضيلة الشعب وذكائه"، ويطرح قضية الحرية في إطار التاريخ الحديث لأوروبا، على حساب الحكم، الذي يشارك فيه المجتمع المدني كله، حين يقول "إن المشاركة يجب أن تكون في كل مكان، وعلى أوسع نطاق تسمح به درجة التقدم العام في المجتمع، وأن الهدف النهائي لا يمكن أن يكون أقل من إشراك الجميع في السلطة العليا للدولة". ويلتقي ميل في هذا المبدأ مع جان جاك روسو، الذي يقول في المشاركة السياسية للشعب" إن كل ما لم يوافق عليه الشعب بنفسه هو لاغ وليس بقانون". إن ميل أصبح متخلفاً عن عصره، جراء تناقضه مع الدولة السياسية الديمقراطية البرجوازية الصاعدة، ويزداد تخلفاً أمام تنامي القوة الصاعدة للثورة الصناعية الثانية. ولذا، فهو يرتد إلى الخلف في محاولة للدمج بين النزعة العقلانية والنزعة الرومانتكية، التي ترتكز على معرفة الذات المسؤولية التربية، والمطالب الديمقراطية المباشرة، وسيادة الشعب. ويعلل هذا التخلف بقوله "إن مشكلة الحرية تطرح بالحاح داخل الديمقراطية بقدر ما تزداد الحكومة ديمقراطية، بقدر ما ينقص ضمان الحرية الفردية (7).

في هذا المجال، ينبه ميل من خطر هيمنة الدولة السياسية على الفرد في المجتمع الصناعي المعاصر، ولذا كان يرى أن هناك رباطاً بين الحرية والمشاركة للمجتمع المدني، وهو يشاركه في هذه النقطة صديقة توكفيل. وقد رأيا بأن تبدأ هذه المشاركة السياسية على المستوى المحلي "فالمؤسسات القائمة على مبدأ المشاركة هي الخطوة الأولى للتربية السياسية، وهي "المدرسة الابتدائية لتعليم فن الحكم"، أو بحسب تعبير توكفيل: "إن المؤسسات المحلية هي للحرية بمثابة المدارس الابتدائية للمعرفة"(8). ثم إن ميل متشائم من الديمقراطية في المجتمعات الصناعية، باعتبارها الشكل العادل الوحيد للدولة السياسية، ولكنها أكثر الأشكال ظلماً وجوراً، لأنها في الوقت عينه، هي حكم الأقلية، التي تملك رأس المال. وهو مرتاب جداً من تمركز السلطة ورقابة الجميع على كل فرد، لأن سلطة كهذه كما يقول د توكفيل يمكن أن تحول أفراد المجتمع المدني بكامله إلى قطيع من "الحيوانات الخانعة المجتهدة التي ترعاها الحكومة". وكان ميل يرى في الدولة السياسية البرجوازية الصناعية تنحو هذا المنحى، حين يقول "إذا كانت الطرق والسكك والبنوك ودور التأمين والشركات

المساهمة، والجامعات المحلية، والجمعيات الحزبية، كلها تابعة لادارة الحكومة، وإذا أصبحت زيادة على ما سبق، البلديات والجماعات المحلية مع ما يترتب عنها اليوم من مسؤوليات أقساماً متفرعة عن الادارة المركزية، إذا كانت الحكومة هي التي تعين موظفي تلك المصالح وتكافئهم بحيث يعود أملهم في تحسين معاشهم معقوداً عليها، إذا حصل كل هذا حينئذ تصبح الحرية اسماً بلا مسمى رغم المحافظة على حرية الصحافة وعلى انتخاب المجلس التشريعي بالاقتراع العام"(9).

إن المذهب الليبرالي يركز على الفرد باعتباره أصل المجتمع المدني، وعلى الملكية الخاصة، بوصفها، هي "وحدها ما يجعل البشر أهلاً للحقوق السياسية"(10)، وحيث بواسطة "الملكية حضر الله العالم ونقل الإنسان من الصحراء إلى المدينة، ومن القوة إلى الرقة، ومن الجهل إلى المعرفة، ومن الجهالة إلى الحضارة"(11)، والحرية الاجتماعية والسياسية بالنسبة إليه، تكمن في تطبيقاته العملية على الصعيدين الاقتصادي والسياسي، باعتبار تطورها تاريخياً، لا كقضية فلسفية مجردة. ولنعد إلى مفاهيم الحرية داخل المجتمع المدني، فليس هناك حدود فاصلة كبيرة بين الحرية السلبية والحرية الايجابية. فالحرية السلبية ترتكز على حرية الفرد، بما لا يجوز للدولة السياسية أن تتعدى عليها، أو تتجاوز الحدود المرسومة لها. وهي في المحصلة النهائية هي عنصر من شبكة من القيم المدنية، التي تتضمن احترام الحقوق الشخصية، والحقوق المدنية، وقدسية الحرية الشخصية. أما الحرية الايجابية فهي تفتح عادة الأبواب للمشاركة السياسية للمجتمع المدني، وهي مرتبطة بهذا المعنى منطقياً على الأقل بالديمقراطية.

ومع ذلك، فإن مصالح العلاقة بين الديمقراطية والحرية الايجابية، هي أشد غموضاً، لأن المعنى الايجابي للحرية يكمن في المحاولة لايجاد إجابة على السؤال "من الذي يحكمني؟ أو من "الذي يقرر ما أنا، وماذا سأكون، أو ما سأفعل؟ ولكن ممارسة الحرية الايجابية في الواقع بقدر ما هي تعبير عن رغبة عميقة للمشاركة السياسية من جانب المجتمع المدني، في إدارة شؤونه، تفضي في النهاية إلى الاصطدام الكبير بالايديولوجيات البرجوازية، والشمولية، التي تسيطر على عالمنا المعاصر "لأن هذا التصور "الايجابي" للحرية، ليس التحرر من أن يعيش الفرد شكلاً واحداً مقرراً من الحياة، بل الحرية في أن يعيشه هو

ما يمثله دعاة الحرية السلبية بأنه في بعض الأحيان ليس أكثر من قناع خادع للطغيان الوحشي"(12)، أي طغيان الدولة السياسية، مهما كانت برجوازية، أو دينية، عن طريق الحزب، والطبقة، والبرلمان.

ومن هنا ينفصل المجتمع المدني نهائياً عن الدولة السياسية، بل ويدخل في تناقض معها. وفي هذا الموقف الايديولوجي، تأكيد صريح على أن البرلمانيين ممثلي المجتمع المدني، ليسوا إلا منفذين وتابعين لقادة أحزابهم، ويحتفظون بامتيازات، ويخدمون في المحصلة النهائية مصالح الفئات الطبقية الحاكمة، وبالتالي مصالح أدوات الدولة السياسية سواء كانت دستورية أو غير دستورية، نوعية أم مغتصبة للسلطة. لقد كتب دافيد لويديو جورج، بأن "البرلمان ليس له أية رقابة حقيقية على السلطة التنفيذية، وأن هذه الرقابة وهم خالص". لأنه مع تعاظم السلطة التنفيذية، وسلطة الرئيس، يزداد انفلات الرقابة البرلمانية، وهذا يقود إلى إضعاف السلطة التشريعية، أي إضعاف المجتمع المدني، ويصبح البرلمان عبارة عن أداة طيعة، والأمر عينه بالنسبة للنواب، في خدمة السياسة، التي تقرها الحكومة على هواها، حسب ما تقتضيه مصالح الاحتكارات الرأسمالية القومية، أو الطبقة الحاكمة، أو الحزب الشمولي المحتكر للسلطة. يقول كلود جوليان في هذا الصدد: "إذا كانت الحياة الديمقراطية مصابة بفقر الدم، تعود ذلك قبل كل شيء إلى أن أساسها وهو الاستفتاء الانتخابي لا يتيح للمواطنين أن يعبروا عن آراء انتخابية واضحة وأن يمارسوا مسؤوليتهم كأمناء على السيادة القومية.(13).

والحقيقة أن حتى الحرية الايجابية الشكلية جداً، التي تتجسد على صعيد المشاركة السياسية للمجتمع المدني في ممارسة حق التصويت، فإنها في ظل سيطرة سلطة المال، أو ديكتاتورية الحزب الأوحد الشمولي، أو حتى في نظام ديمقراطي حقيقي، تكون سريعة العطب دوماً، وتتقهقر بحسب التبدلات، التي تحدثها الصراعات السياسية، بين الأحزاب والكتل المتنافسة، أو بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، أو جراء حدوث أزمات سياسية لهذه الحكومة أو تلك.

ولأن المجتمع المدني، الذي من المفترض أن يتمتع بهذه الحرية، يصبح مبعداً على صعيد التدخل المباشر في تحديد الخيارات السياسية، والاقتصادية،

والاجتماعية، بواسطة المشاركة السياسية الجماعية، وبالتالي يكون مسلوب الارادة على صعيد اتخاذ القرارات السياسية. ففي الديمقراطية الكلاسيكية الغربية، نجد أن المواطن السياسي ينحصر حقه في انتخاب القادة والنواب، والحق في التعبير، حيث أن هذه الديمقراطية البرجوازية، تجعله أداة مطواعة مسخرة لخدمة الآلة الانتخابية بنجاح، ومتمتعة بانضباط ذاتي ديمقراطي. وهذه المشاركة السياسية المحدودة والضيقة والمقيدة من جانب المجتمع المدني، هي نقيض لدوره وتدخله المباشر في المجال السياسي.

ويصف جيوفاني سارتوري، الباحث المتعمق في قضايا العلم السياسي، دور الجماهير في البلدان الرأسمالية الصناعية الغربية، من أنه مجرد "خرافة" ينحصر دوره بهذه الأخيرة في كفالة عمل الآلة الانتخابية. "إن التوصل للقرارات السياسية لا يتم من قبل الشعب "السيد". إنما تقدم هذه القرارات إليه. إذ أن عمليات تكوين الآراء لا تبدأ من الشعب، بل تمرر من خلاله(14).

ولكن إذا ما كان للمدارس الفلسفية السياسية، الليبرالية والماركسية، تنشد سمو منزلة المواطن داخل المجتمع المدني، على صعيد المشاركة السياسية، باعتباره أغلى من المؤسسات الدولتية، التي جُعِلت لخدمة المجتمع المدني، فإننا نجدها تقمع حرية المجتمع المدني، بالمعنى الذي قصد إليه الليبراليون البرجوازيون، والفاشيون، والاشتراكيون، الذين شيدوا الدولة السياسية البوليسية، الممتلكة لأدوات القهر السافر. فضلاً عن أن هذه المؤسسات، والحكومة، هي في غايتها نفعية في غاية الصراحة، وتخدم مصالح الأقلية المالكة للثورة، والحائزة على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، أو المتنفذة على صعيد السلطة السياسية. وغالباً ما يقال لنا بأن عالم اليوم، الدولة السياسية الجيدة تجعل المواطن حراً سعيداً داخل المجتمع المدني، بيد أن المحصلة الأخيرة للدولة السياسية في حضارة الرأسمالية الغربية، و"الاشتراكية المشيدة" قبل انهيارها، سواء بسواء، لم تسهم حقيقياً وتاريخياً، في توسيع الحرية الاجتماعية والسياسية، على صعيد المشاركة السياسية للمجتمع المدني.

إن تجربة ممارسة السلطة أثبتت، إن هذه الدولة السياسية الفعلية تسد المنافذ بالنسبة للرأسمالية، والاخفاق الكبير في فتحها، نتيجة لازمة الاشتراكية المشيدة قبل انهيارها، من أمام الاختيارات الفعلية للمجتمع المدني، حيث أن الدولة السياسية في تلك البلدان، قلصت عمل المجتمع المدني إلى الحدود

القصوى من التضييق، وهمشته، وهيمنت باطلاقية على الحياة الاجتماعية في كافة صورها وأشكالها، ووضعت أمامه عقبات حقيقية أمام طغيان سلطانها، فغابت بذلك حرية المجتمع المدني، وديناميكيته الداخلية في المشاركة السياسية، لأن الحرية لا تضمنها الدساتير أو المحاكم على حد قول (ليوندهاند).

ثانياً- الماركسية والتخطي الجدلي للتناقض بين المجتمع المدني والدولة السياسية

ليس ثمة نظرية تبدو للوهلة الأولى أنها على تناقض جذري صارم مع النظرية الليبرالية الكلاسيكية أكثر من الماركسية، فإن المبادىء الأساسية المتعلقة بامكانية خلق مجتمع مدني متجانس قائم على أسس واقعية للديمقراطية، والعقلانية، والمواطنة، وحقوق الانسان، والالتحام بين الحرية والمساواة، هي مبادىء مشتركة بين الاثنتين. ومع أن الليبرالية والماركسية تتناقضان بشكل حاد بخصوص الغايات والأساليب، والدور التاريخي الذي قدر للبروليتاريا أن تلعبه، إلا أن على حدودهما كان يتم تداخل الواحدة منها بالأخرى، باعتبار أن الماركسية، التي ترعرعت في موروث الفلسفة الليبرالية الكلاسيكية الأوروبية، شكلت تحولاً تاريخياً على نحو متواصل، وقفزة ثورية وفق نمط مترابط منطقياً، حيث أبدعت جدلاً نوعياً جديداً في غمار النضال الثوري، مستفيدة، ومنقذة، ومحافظة في الوقت عينه، في سيرورة تطويرها للنواة العقلانية الحقة لجدل هيغل، ومنتقدة إياه من مواقع نظرية نوعية. فإذا كان الاقتصاد السياسي الانكليزي، والاشتراكية الفرنسية، والفلسفة الكلاسيكية الألمانية، شكلت المصادر النظرية الأساسية للفلسفة الماركسية، فإنه والحق يقال تمثل النظرية الماركسية الوريث الشرعي للمنجزات الجدلية المثالية، من القرن السادس عشر إلى منجزات هيغل الجدلية، التي طرحت مسألة تطابق الجدل من المنطلق ونظرية المعرفة، والتي كانت في الوقت عينه، نقطة انطلاق لأسس الماركسية، والتجاوز الجدلي الخلاق والمبدع للنظرية الليبرالية الكلاسيكية الأوروبية عامة.

ذلك إن الماركسية درست، وحللت، واستخلصت الدروس، التي قدمتها الثورات البرجوازية الأوروبية في الماضي، فيما يتعلق بمفهوم المجتمع المدني وعلاقته ببناء الديمقراطية، وبخاصة الثورة الانكليزية خلال أعوام 1640-

1649، والثورة الفرنسية الكبرى خلال أعوام 1789– 1794، وربيع ثورات 1848، التي اجتاحت أوروبا، وهدمت عروش الملكية المطلقة، وقضت على الاقطاعية، ونجحت في مرحلة صعودها في إحداث تطورات تاريخية عظيمة لا تتزعزع في مجال بناء مجتمع مدني منعتق سياسياً، يسود فيه مبدأ الحق البرجوازي، حيث تشكل الملكية الخاصة عامة، والملكية الخاصة لوسائل الانتاج بخاصة، الضمانة الحقيقية لنظام الدولة السياسية البرجوازي.

إن مفهوم المجتمع المدني عند ماركس ينطلق من السياسة كتجريد، حيث يمثل نقد فلسفة الحق لهيغل 1843، والمسألة اليهودية، النقد الأكثر جذرية، التي كان موضوعه الحق والدولة الدستورية التمثيلية الحديثتين، وذلك باسم الديمقراطية الجذرية، حيث يبقى هذا النقد أدنى بكثير من الناحية النظرية من نقد الرأسمال، ولكنه شكل مرحلة انتقالية، المحرك لايصال نقد السياسة إلى نقد الاقتصاد السياسي، أي إلى نقد رأس المال، باعتباره يدخل في سياق عميق التحليل النظري لنمط الانتاج الرأسمالي، وللعلاقات الانتاجية الرأسمالية الجديدة. كتب ماركس في مقدمة كتاب مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، يقول"... وساقتني أبحاثي إلى النتيجة التالية، وهي أن العلاقات الحقوقية، شأنها بالضبط شأن أشكال الدولة لا يمكن فهمها لا بحكم ذاتها، ولا بحكم ما يسمى التطور العام للروح البشرية، وإنما على العكس، تمد جذورها في العلاقات الحياتية المادية التي يسمى هيغل، مجموعها "بالمجتمع المدني" على غرار ما فعل الكتاب الانجليز والفرنسيون من القرن الثامن عشر، وأنه ينبغي البحث عن تشريح المجتمع المدني"(15).

ويظهر أول نقد علمي للاقتصاد السياسي، الدولة السياسية البرجوازية، كامتداد، تعبر عن علاقات الانتاج الرأسمالية، التي تتمفصل عليها، وإن استقلالها مرتبطة، بتبعيتها لبنية التبادل من أجل الانتاج، أي بتشكل المجتمع المدني في طبقات متناقضة.

وهكذا، فالمجتمع المدني، يختزله ماركس إلى مواجهة ذريه للمصالح الخاصة واعتباره مجتمع غير سياسي، تحدده تناقضات المصالح فيه، الدولة السياسية البحتة و"شكلياتها وبيروقراطيتها كتوسط مجرد وعاجز لمصالحه".

يقول ماركس "وإن النظام الذروي الذي يتجلى بواسطة المجتمع المدني عندما يعبر عن ذاته سياسياً، ناتج بالضرورة عن كون المحيط الجماعي الذي

يعيش فيه الفرد فعلاً هو المجتمع المدني المفصول عن الدولة... الدولة السياسية".

إن رأي ماركس عن المجتمع المدني قريب من رأي هيغل، الذي يرى أن هذا المجتمع، خاضع كلياً لمفهوم المنفعة، ويهدف إلى توحيد المصالح الفردية، ويفصله عن مفهوم الدولة المستقل عن مفوم المنفعة. وماركس يعتبر المجتمع المدني نتاج التطور التاريخي البرجوازي، متميز بالتنافس والصراع بين المصالح الاقتصادية الفردية، ومتماثلاً مع الاقتصاد البرجوازي الصاعد، ومع النزعة الفردية، أساس الأخلاقية البرجوازية.

"غير أن حياة الشعب الجوهرية، الديمقراطية الحقيقية، التي هي المطلب الأول والأهم لهذه الذرية، تتجلى في نفس الوقت من ذريه المجتمع المدني، مغتربه ومنفصله عن ذاتها.إذا ذاك يتم تعريف الدولة السياسية، في نهاية الأمر بالنسبة لحياة الشعب الممنوعة والتي هي الأساس. يغترب الشعب (الذات) في المجتمع المدني الذرّي الذي يخلق تجريد ذاته (توسط خيالي) الذي هو الدولة... تمد حياة الشعب عبر الدولة السياسية لأنها منقسمة أساساً بالتعارض الواقعي للمصالح الخاصة، هو تناقض يحدد المجتمع المدني"(16).

إن النتيجة التي توصل إليها ماركس في نقده فلسفة الحق العام عند هيغل، هي مسألة الانفصال بين المجتمع المدني والدولة السياسية، الذي يتم في العالم البرجوازي، المترافق مع تأكيد سلطة البرجوازية كطبقة مسيطرة، والدولة الديمقراطية البرجوازية، تؤكد هذا الانفصال، الذي يصيب كل عضو فرد في المجتمع المدني. إنها تؤكد هذا الانشطار بين الوجودين، وجود الفرد البرجوازي العيني، الفردي، الانساني في المجتمع المدني، ووجود المواطن المجرد الشامل والمساواتي في الدولة السياسية، التي يمارس فيها سيادة مجردة ووهمية.

والإنسان في هذه الدولة الديمقراطية البرجوازية، لا يمكن أن يعيش في الواقع حياة مزدوجة سماوية وأرضية، لأن حياة الإنسان في هذه الدولة البرجوازية، التي تتحدد فيها قيمة الإنسان، باعتباره كائناً اجتماعياً، "يكون هذا الإنسان عضواً موهوماً في سيادة موهومة"، أما في المجتمع المدني (أي بصورة خاصة في الحياة الاقتصادية)، الذي يتصرف فيه باعتباره "فرداً خاصاً،

ويرى في البشر الآخرين مجرد أدوات، وينزل هو بنفسه إلى مجرد أداة، ويصبح لعبة في يد قوى غريبة، إذ أن الدولة السياسية تجاه المجتمع المدني هي كائن روحي روحية السماء تجاه الأرض".

هذه الحياة المزدوجة للإنسان، وهذا الإنشطار في حياة الإنسان، وهذا النزاع الذي يتواجد فيه الإنسان، هو الذي يفضي على حد قول ماركس إلى الانشقاق الدنيوي، بين المجتمع المدني والدولة السياسية. يقول ماركس في هذا الصدد: "إن الدولة السياسية تتواجد حيال المجتمع المدني في نفس التضاد، وتذلله بنفس الأسلوب، الذي يذلل به الدين محدودية العالم الأرضي".

إن هذه الحياة المزدوجة للإنسان في الدولة الديمقراطية البرجوازية، أو هذا الانشطار بين حياته الخاضعة لسلطة الوحوش الضارية في غابة (رأس المال)، حيث أن حياته في المجتمع المدني هي أقرب في الواقع إلى الكائن الدنيوي، وبين حياته الموهومة على سيادة موهومة، باعتباره مواطناً مجرداً في الدولة السياسية. إن هذا الانشطار، هو الذي أفضى كما قال ماركس إلى الانشقاق الدنيوي بين المجتمع المدني والدولة السياسية، الناجم عن التناقض بين الانسان البرجوازي ومواطن الدولة، بين التاجر والصناعي الرأسمالي ومواطن الدولة، بين مالك الأرض الرأسمالي أو العقاري ومواطن الدولة، بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة، بين الطابع الاجتماعي للعمل وبين أسلوب التملك الخاص لوسائل الانتاج ولنتائج العمل، وبين الفرد الحي ومواطن الدولة. إن هذا الانشقاق بين المجتمع المدني والدولة السياسية قائم على هذه التناقضات الدنيوية. وهذه هي السمة الجوهرية للألينة السياسية، Aliéation politique والألينة الدينية، Alienation religieuse.

يقول روجي غارودي في موضوع الانشطار هذا، مستنداً على بحث ماركس في المسألة اليهودية، "فالإنسان، وهو أسير العزلة الأنانية في مجاهل الاقتصاد البضاعي، وحبيس القوى الغريبة، التي تهدد وتطحنه، يعيش نفس الانشطار الذي يميز الوجود الديني: فهو في حياته الواقعية، فرد معزول عن الحياة الانسانية الحقة التي هي وفق تعبير ماركس، حياة "كائن نوعي"، وهو يبحث عن بديل لهذا النقص، لهذه العاهة، "بديل سماوي"(يقول ماركس في المسألة اليهودية، بأن "وجود الدين هو وجود عاهة، وجود نقص")، فنراه "يسقط" حياته "النوعية" الانسانية حقاً في مقابلة الفردية الأساسية، التي تتضمنها

الرأسمالية، والاقتصاد البضاعي بصورة أعم)، يسقطها في السماء، حيث يسود الحب وحيث يتعرف الانسان إلى نفسه ككائن وعي (يعيش ويموت من أجل الإنسان بكليتها)، ولكن بصورة غيرمباشرة، كما يقول ماركس، من خلال وسيط، هو المسيح المخلص، أي: لا في الحياة الفعلية، بل بتعويض موهوم في "أَلْيَنَة"(17).

وفي نقد فلسفة الحق لهيغل، يقول ماركس إن الدين في كل مجتمع بضاعي، يعبر عن كل "ما يفتقد" في هذا العالم، فهو "تكملته العلوية"، وذريعته العامة عزاء وتبريراً.. إنه التحقيق الخارق للجوهر البشري، لأن هذا الجوهر البشري لا وجود له في الحقيقة". أما في المسألة اليهودية، فهو يقول: إن الدولة لا تستطيع أن تصرف النظر عن الدين، لأن القاع الانساني للدين يتحقق فيها بشكل دنيوي".

إن السؤال الذي يطرح نفسه هنا، هل يمكن تجاوز هذا التناقض العقلاني بين الدولة السياسية التمثيلية والمجتمع المدني الممزق، من خلال تحويل الديمقراطية التمثيلية إلى ديمقراطية فعلية. وذلك بواسطة تسييس المجتمع المدني؟ " إنه ميل المجتمع المدني إلى اتخاذ وجود سياسي، أو إلى جعل الوجود السياسي وجوده الفعلي الخاص به"، يسمى هذا الميل حتى اليوم مشاركة"، وإن يكن ماركس يتصوره بطريقة تبدو الآن محدودة (بيد أنها ذات مغزى كبير تاريخياً)" بوصفها أهم مشاركة ممكنة في السلطة التشريعية"(18).

ولما كانت الدولة الانتخابية لا توجد إلا باعتبارها دولة سياسية تمثيلية، حيث تجعل من الديمقراطية السياسية أداة لاعادة إنتاج السيطرة البرجوازية، فان كلية الدولة السياسية هي السلطة التشريعية. وينجم عن هذا، مطلب وسعي المجتمع المدني في المشاركة السياسية، وبالتالي إلى التغلغل في السلطة التشريعية عبر الانتخابات التشريعية، القائمة على التعددية السياسية، من أجل أن يبلغ وجوده السياسي، أي وجوده الفعلي، أي من أجل التحول إلى مجتمع سياسي، أو جعل هذا المجتمع السياسي مجتمعاً فعلياً. وتمثل الانتخابات حسب تعبير ماركس" العلاقة الفعلية للمجتمع المدني الفعلي بمجتمع السلطة التشريعية المدني، بالعنصر التمثيلي. وهذا يعني بتعبير آخر أن الانتخابات هي علاقة المجتمع المدني المباشرة، الصريحة، التي ليست تمثلية، وحسب، بل موجودة

فعلاً بالدولة السياسية. ولهذا من المفهوم بديهياً أن تشكل الانتخابات مصلحة سياسية في غاية الأهمية للمجتمع المدني الفعلي. وفي الحق الانتخابي غير المحدود، النشيط والهامد، ارتفع المجتمع المدني فعلاً، للمرة الأولى إلى التجرد من نفسه بالذات، إلى الوجود السياسي بوصفه وجوده الحقيقي، العام الجوهري. ولكن السير بهذا التجريد إلى النهاية في الوقت نفسه هو الغاءله. إن المجتمع المدني، إن أكد وجوده السياسي بوصفه وجوده الحقيقي، إنما جعل بالتالي من وجوده المدني، فيما يميزه من الوجود السياسي، غير جوهري، وبسقوط أحد العنصرين المفصولين أحدهما عن الآخر يسقط نقيضه(19).

وهكذا، فإن اشتراك المجتمع المدني في الدولة السياسية، بواسطة النواب، لا يمكن أن يكون إلا في خدمة مصلحة الدولة السياسية البرجوازية، حيث تشكل الديمقراطية الدين العلماني لهذا الدولة والمواطن، في آن معاً.

وإذا كان التحرر السياسي للمجتمع المدني، فقد شكل خطوة تقدم كبيرة، حيث أن الديمقراطية البرجوازية قد حطمت الامتيازات الاقطاعية، وأعلنت المساواة السياسية، عبر المشاركة السياسية للمجتمع المدني، ولكنها أبقت على الامتيازات الاقتصادية الرأسمالية، والاضطهاد، والاستغلال البرجوازي، فان هذا التحرر السياسي عينه، متطابق مع سيادة الرجل الخاص البرجوازي في الدولة السياسية، وبالتالي فهو ليس كل التحرر الإنساني بل إنه تحرر مخادع ولأن الديمقراطية البرجوازية من وجهة النظر الماركسية لم تشكل أبداً تخطياً جدلياً للانشقاق، أو الانفصال، أو التناقض المزدوج بين المجتمع المدني، من دون أن يكتمل ببعده الملازم له، أي التاريخي والعالمي، أي التحرر الاجتماعي والإنساني يظل ويستمر اغتراباً سياسياً، أو ألينة سياسية، حيث سلطة الدولة السياسية تتجلى في سيادة سلطة الملكية الخاصة لوسائل الانتاج. إن التاقض بين المجتمع المدني والدولة السياسية، وقد اكتمل في وجوده كتناقض كلاسيكي بين الاتحاد الحقوقي العام والنظام العبودي، يقود إلى وجود المجتمع المدني العبودي، الذي أصبح يشكل الأساس الطبيعي للدولة السياسية الديمقراطية البرجوازية، "مثلما كان المجتمع المدني العبودي الأساس الطبيعي الذي ارتكزت عليه الدولة القديمة. أن وجود الدولة ووجود العبودية مترابطان أحدهما بالآخر بعرى لا انفصام لها"(20).

من هنا يندرج البرنامج الثوري لماركس، الذي يطرح على مختلف

مكونات المجتمع المدني السياسية، والنقابية، وهياكله الاجتماعية والطبقية المستغلة، والمضطهدة، لاستعادة، ولامتصاص "قواهم الخاصة"، بغية التخطي الجدلي لهذا التناقض المزدوج بين المجتمع المدني والدولة السياسية البرجوازية الضامنة الرئيسة لملكية البرجوازية لوسائل الانتاج، ومصالحها، عبر الثورة الاجتماعية، باعتبارها ثورة تهدف إلى تحرير المجتمع المدني بأسره، وإلى تحرير الدولة البرجوازية ككيان قائم منفصل عن هذا المجتمع المدني المأزوم. ولقد أعطى ماركس هذا الدور التاريخي والتحريري لطبقة من طبقات المجتمع المدني، هي "البروليتاريا"، باعتبارها الطرف الحاسم في هذا التناقض الأساس في هذا المجتمع البرجوازي، القادر على حله، وانطلاقاً من رؤيته العقلانية للتطابق الحاصل بين ثورة الشعب مع تحرر الطبقة العاملة. "ولا يمكن لهذا التحرر الاجتماعي أن يرتكز إذن إلا على الغاء التفكيك السياسي، وليس على الديمقراطية، بل على نقد قواعد الديمقراطية، ليس على الدولة الحرة، بل على تحرير الدولة السياسية. هكذا تظهر الشيوعية بمثابة مشروع لاعادة تنظيم القوى الاجتماعية، واعادة امتلاك المنتجين لقوتهم الاجتماعية المنفصلة عنهم في شكلها السياسي"(21).

إن هذا التحرر الاجتماعي والإنساني الحاسم، يعتبر مكملاً للتحرر السياسي للمجتمع المدني البرجوازي السابق، الذي من الواجب الاستفادة منه، من مختلف الحقوق السياسية والمدنية، والحرية، والمساواة، التي تحققت في عهد البرجوازية، باعتبارها حقوقاً مثلت تقدماً عظيماً بالنظر إلى الامتيازات الاقطاعية، من أجل توظيفها بشكل صحيح نحو بناء علاقات اجتماعية وسياسية وحقوقية إنسانية جديدة، خالية من الاضطهاد، والاستغلال، والعسف.

❐

هوامش الفصل الخامس:

(1)- د. عبد الله العروي- مفهوم الحرية- المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء- المغرب الطبعة الثانية 1983 (ص40).

(2)- المقطع مأخوذ من كتاب عبد الله العروي- مفهوم الدولة- الطبعة الثانية 1983- دار التنوير للطباعة والنشر (ص24).

(3)- بولان ثربورن- سلطة الدولة- حول ديالكتيك- الحكم الطبقي- ترجمة عبد الله خالد- دار المروج 1985 (ص141).

(4)- اشعيا برلين- أربع مقالات في الحرية- ترجمة عبد الكريم محفوض- منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي- دمشق- 1980 (ص371).

(5)- جون ستيورات ميل "الحرية" طبعة الكلاسيك العالمي (ص115).

(6)- المصدرالسابق (ص150).

(7)- جون ستيورات ميل في الحرية- هارموندرورت- 1974 (ص62).

(8)- الصديق محمد الشيباني- أزمة الديمقراطية- الغربية- المعاصرة- المركز العالمي للدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر- الطبعة الأولى 1989 (ص98).

(9)- ميل في الحرية- مصدر سابق (ص182).

(10)- المقولة لمنظر ليبرالي هو بنجامان كونسطان- انظر المصدر نفسه (ص132).

(11)- المقولة لثير (Thiers) في كتاب: في الملكية، وقد أوردها جبرارميري في

Gerard Mâret, Leliberalisme: Présupposés et Siginifications”,

.F.Sous La direction de F ,De Rousseau à Mao :Les Idelogies :Dans
<(139 -38PPI) 3Chatêlet tome

(12)- اشعيا برلين- مصدر سابق (ص 290).

(13)- كلود جوليان- انتحار الديمقراطيات- ترجمة عيسى عصفور- منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي- دمشق 1975 (ص149).

-(14)

SARIORI, DEMOCRATIC Theory, OPCH (P 77).

(15)- ماركس وأنجلز- بصدد الدولة- دار التقدم 1986 (ص202).

(16)- أندريه توزيل- سيزار لوبوريني- ايتين باليهار- ماركس ونقده للسياسة- ترجمة جوزيف عبد الله الطبعة الأولى- 1981، دار التنوير، (ص16).

(17)- روجيه غارودي- ماركسية القرن العشرين، ترجمة نزير الحكيم- منشورات الآداب بيروت- الطبعة الخامسة- كانون الثاني (يناير) 1983 (ص155).

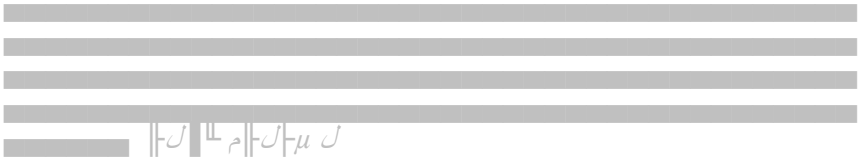
(18)- أندريه توزيل- سيزار لوبوريني- ايتين باليهار- مصدر سابق، (ص47).

(19)- ماركس وأنجلز بصدد الدولة- مصدر سابق (ص68- 69).

(20)- ماركس وأنجلز المصدر السابق (ص106).

(21)- أندريه توزيل- سيزار لوبوريني- ايتين باليهار- مصدر سابق، (ص18).

❐❐



القسم الثاني:

تيارات المجتمع المدني:

غرامشي نموذجاً

الفصل الأول:
التميز في الفكر الغرامشي إزاء الماركسية الكلاسيكية:

لما كانت قضايا المجتمع المدني تمثل حقلاً من حقول المعرفة الضرورية، التي تخضع في عملية انتهاجها لمنطق التميز في تحقيق كونيتها، فإن القراءة المبدعة للفكر الغرامشي، الفلسفي والسياسي والأيديولوجي، حول قضايا المجتمع المدني، بدلالة النقد، والتحلل، والتأويل لما يمكن أن تسمح به قراءة نصوصه المتعددة، تتطلب منا الاطلاع على ما استجد من انتاجه لجهاز من المفاهيم النظرية، والسياسية، ونظام بنائها، بصدد مجابهته لقضايا المجتمع المدني، وبخاصة منها الهيمنة، وإشكالية تميز جهاز هذه المفاهيم المعرفية الغرامشية، باعتبارها نتيجة ضرورية موضوعية لتميز واقع إيطاليا، بأبعاده القومية، والسياسية، والاجتماعية، والثقافية، المتأخر تاريخياً بالمقارنة مع المركز الأوروبي.

إن حركة التغيير الكونية، التي بدأت مع توحد، وعالمية الرأسمالية، وبالتالي مع الوجود الفعلي للامبريالية، حيث دخلت في سيرورة عالمية الرأسمالية مجتمعات جاءت إلى التاريخ عبر بوابة كونية نظام الانتاج الرأسمالي أولاً، وبواسطة الفعل الامبريالي، الذي أخضع منطق تطور المجتمعات المتأخرة تاريخياً لعلاقة تبعية بنيوية له ثانياً، هي حركة يحكم تطورها قانون التطور غير المتكافىء للرأسمالية، باعتباره قانوناً كونياً ومطلقاً أولاً، ومنطق الاختلاف والتميز في تحقيق هذه الكونية، الذي يتحكم في سيرورتها التاريخية، ثانياً، و"حركة الفكر في مثل حركة التاريخ تخضع في إنتاجها المعرفية لمنطق التميز في تحقق الكونية"(1).

لقد تكون الفكر الغرامشي النظري والسياسي في إطار تحليله للمضمون الطبقي للمجتمع البرجوازي، وللعلاقة الضرورية بين الاشتراكية والحرية،

حيث بين غرامشي إن الاشتراكية حرية، حرية مطلقة ضد كل جمود عقائدي، ضد كل حقيقة موحى بها، وضد كل مخطوط متصور تصوراً مسبقاً، في صفحة الوحدة بين النظرية والممارسة، كمحور وكمركز استراتيجي في ممارسته للعمل الثوري الأصيل من أجل بناء حركة ثورية، ذات مضمون اشتراكي وديمقراطي في إيطاليا، تدخل في إطار عملية انتقال التاريخ من الرأسمالية إلى الاشتراكية. وفي تصديه لتحليل المعضلات النظرية والعملية، التي أفرزها واقع المجتمع الرأسمالي الايطالي، المتميز باختلاف الشروط الموضوعية لعملية انتقاله من الاقطاعية إلى الرأسمالية، وبالتالي المتميز بتفاوت تطور الرأسمالية فيه، بين شماله الصناعي المتقدم، وبين جنوبه الفلاحي المتأخر تاريخياً، وبتعقد تأخر تحقيق الوحدة القومية الايطالية، ذهب غرامشي إلى القول بأن "البرجوازية الايطالية بتطويرها لذاتها، قد حققت الوحدة القومية ولكنها كانت أيضاً مسؤولة عن إطلاق عنان الحرب الأهلية التي استنكرتها كثيراً لفظياً على الأقل "ولأن الحرب الأهلية تعني بالتحديد صداماً بين قوتين مسلحتين، تتنازعان حكم الدولة، فإنها صدام يتم، لا في ميدان مفتوح بين جيشين منفصلين انفصالاً واضحاً ومحددين تحديداً منتظماً، وإنما في قلب المجتمع نفسه. قبل عام 1859 كانت البرجوازية هي التي تملك مصلحة في الوحدة القومية من وجهة النظر السياسية والاقتصادية. وبعد ستين عاماً كانت إيطاليا لا تزال في الحالة السيكولوجية التي كانت سائدة قبل عام 1859. ولكن البرجوازية لم تكن هي التي قيض لها أن تتقدم وأن تقود الصراع من أجل الوحدة. اليوم الطبقة "القومية" هي البروليتاريا، مجموع العمال والفلاحين، مجموع الشعب العامل، الذي لا يمكن أن يسمح بأن تتفكك الأمة الآن، وحده الدولة هي تشكل تنظيم الانتاج والتبادل الذي بناه العمال الايطاليون.. إنه تراث الثورة الاجتماعية التي تريد، البروليتاريا ضمها إلى الأممية الشيوعية"(2).

إن غرامشي هو ذاك المفكر والفيلسوف التاريخي، الذي انطلق من كونيه الفكر الماركسي، التي تجد أساسها في كونية حركة انتقال التاريخ البشري المعاصر من الرأسمالية إلى الاشتراكية، ومن واقع الحركة الثورية الايطالية، ومن تميز الحركة الشيوعية العالمية في الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي الايطالي، حيث أن الممارسة النظرية والمعرفية لغرامشي، تتميز بتحركها في ارتباطها الطبيعي بحركة الصراعات الطبقية في إيطاليا، وبتحركها في حقل

معرفي، هو التفسير والتحليل الماركسي، الذي اعتمده غرامشي في رؤيته وفهمه لمختلف مظاهر التاريخ الايطالي، والثقافة الايطالية. من هنا كانت السمة المميزة للمارسة النظرية والمعرفية للفكر الغرامشي، عن باقي أعمال الماركسيين الغربيين الآخرين، تتمثل في حركتها المحورية على مستوى "البنية الفوقية" Super Structure أي أن غرامشي اعتمد في ممارسته النظرية الثورية على دراسة وتحليل البنيان الفوقي، شديد التعقيد والتنوع، بما يمثله كمجموعة ملموسة من الأفكار السياسية، والحقوقية، والدينية، والفلسفية، والأخلاقية، والجمالية، والمشاعر، والميول، والسيكلوجيا الاجتماعية، باعتبار أن البنية الفوقية هي ظاهرة ضرورية لكل تشكيلة اجتماعية طبقية ومميزه لها، أولاً، وتمثل إحدى القوى الاجتماعية، التي يحدث تطور التشكيله الاقتصادية الاجتماعية، كنتيجة لعملية التفاعل المتبادل بين مستوياتها البنيوية ثانياً.

وهكذا، فإن غرامشي في انطلاقته الرامية والهادفة من التعامل بشكل رئيس مع البنية الفوقية، حيث أن الدولة السياسية البرجوازية هي المؤسسة الرئيسة، لهذه البنية الفوقية وحيث أن باقي المؤسسات والمنظمات المختلفة، مثل المؤسسات القانونية، والأحزاب السياسية، والاتحادات النقابية، والمنظمات والمؤسسات الثقافية، والتقليدية، والعملية، والصحافة تمثل التكوينات المختلفة للمجتمع المدني، كان يعي جيداً، أن مؤسسات هذه البنية الفوقية هي نتاج، ونتيجة ووسيلة لصراع الطبقات في إطار التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية البرجوازية الطبقية، وهي تعبر في الوقت عينه عن المصالح الأساسية المتناقضة، وتقوم بحمايتها. وكانت رؤيته متناقضة جذرياً مع الرؤية الاقتصادية– الايديولوجية الماركسية الارثوذكسية، التي نجم عنها ضلال كبير، لجهة تصويرها لنا الإنسان، وكأنه "جملة العلاقات الاجتماعية"، أي ما معناه "علاقات الانتاج" أي "الطبقات".

في المنظور والممارسة للعمل الثوري، كان الاختيار الغرامشي الانتقائي في التعامل مع البنية الفوقية نابعاً من احترامه، وتثمينه بالأساس للثقافة، والمعرفة والأخلاق، ولتصوره للإنسان وتاريخه، ومصائره، من أنه هو الصانع والعاقل. غير أنه ينبغي النظر أيضاً إلى هذا الاختيار ضمن إطار الاشكاليات التي كانت توجه غرامشي، والمعارك السياسية، التي خاضها ضد شقاء الوعي الاقتصادي، وعلى المستوى النظري في تطويره لمفهوم الهيمنة في علاقتها

بالدولة والحزب، وهي كلها معارك أملت الوقائع السياسية المتحركة والمتغيرة على غرامشي، ضرورة النضال في سبيل كسبها على جميع الصعد المعرفية، والفكرية، والسياسية، والايديولوجية، من أجل تأسيس وعي تاريخي مطابق، يمكن توظيفه عن طريق الفعل السياسي التاريخي الواعي، والصادق، والعقلاني، نحو تصفية سائر البنى، والتشكيلات والعلاقات السائدة في المجتمع الرأسمالي. من هنا تنبع أهمية المعركة الثقافية عند غرامشي، وذلك للأسباب التالية:

أولاً- في إطار زمان القطع الثوري، حين دخلت البنية الاجتماعية الروسية في قفزتها البنيوية التاريخية، حيث بلغ الصراع الطبقي محطته التاريخية الجامحة وحدته القصوى، متمظهرا كصراع سياسي مباشر، صاغ لينين نظرية واستراتيجية تصاعد الثورة الديمقراطية البرجوازية إلى ثورة اشتراكية، في ظروف روسيا القيصرية المتميزة بصورة عريضة بالبلاد المتأخرة تاريخياً، التي لم تأخذ بأسباب التصنيع، والتي أغلبية سكانها من الفلاحين، يعملون في ظل الزراعة الأكثر تخلفاً، ويعيشون في القرى والأرياف الأكثر توحشاً، على نقيض البروليتاريا الأوروبية والأميركية، التي تعيش في ظل الرأسمالية المالية والصناعية الأكثر تطوراً.

ولقد قدمت تجربة الثورة الروسية العام 1917، الحاحية بل ضرورة الثورة البروليتارية لا في عداد المسائل النظرية الكبرى فقط، وإنما أيضاً على مستويات الفعل التاريخي الثوري، حيث وضع لينين زعامة البروليتاريا لهذه الثورة، وشدد على ضرورة تحالف الطبقة العاملة مع طبقة الفلاحين، حيث لم تغب عن رؤيته أبداً ضرورة كسب انحياز الفلاحين المؤقت على الأقل، وضرورة الضغط والنشاط الثوري من "الأعلى" أيضاً عبر محور السلطة الحكومية". غير أن إحداث هذه "الثورة الكبرى"، لم تتطور كما هو معلوم بالضبط، كما تنبأ بها لينين وتروتسكي، لكي تنتصر في معظم البلدان الرأسمالية المتطورة، إبان الحرب الامبريالية الأولى في أعوام 1914- 1919، ولم تزد على الدوام من وتائر تحركها الارتقائي التصاعدي: في القارة الأوروبية، على الرغم من أن عصر الامبريالية قد أتاح للينين بأن يستنتج "باحتضار الرأسمالية"، وإن الامبريالية هي عشية الثورة البروليتارية، وأن الأزمة الثورية

في عامة أوروبا خلال أعوام الحرب قد خلقت المقدمات المادية والموضوعية لتحقيق الانقلاب التاريخي اليانع، عن طريق القيام بالدعاية للتحركات الجماهيرية الثورية والإعداد لها وتنفيذها بهدف إسقاط سيطرة البرجوازية والاستيلاء على السلطة السياسية، وإقامة النظام الاشتراكي، بوصفه الوحيد الذي يخلص البشرية من الحروب، وعزيمة إقامة هذا النظام التي تقوى في مدارك عمال كل البلدان بسرعة لم تحدث من قبل، كل هذا هو الرد الذي يجب أن تفعله البروليتاريا على الحرب"(3).

ومنذ هزيمة الثورة الأوروبية، وانتقال مركز الثورة البروليتارية العالمية من أوروبا إلى بلدان الشرق، وبدأت الاشتراكية تثبت وجودها في روسيا، واعتناق ستالين نظرية بناء الاشتراكية في بلد واحد، ذلك البلد ذو التطور الرأسمالي المتأخر تاريخياً، أصبحت تحقيق القانونيات التاريخية، التي اكتشفها مؤسسا الماركسية، ولينين، تصطدم بالمعوقات، وبخاصة في مجال التفاوت الذي يعاني منه العالم الرأسمالي في تطوره الاقتصادي والسياسي، وكما هو واضح عقب سير ربيع الثورات الأوروبية عامي 1848- 1849، حين حلل ماركس وأنجلز تعقد العملية الثورية العالمية، لجهة القيام بالثورة البروليتارية العالمية، التي كانت من المرجح أن تكون فرنسا هي المبادرة في هذه الثورة على صعيد أوروبا، مع احتمال اندلاع حرب مضادة لهذه الثورة من جانب انجلترا باعتبار "بريطانيا العظمى هي القائدة الصناعية والتجارية العالمية".

لقد استوعب غرامشي تجارب ودروس ما بعد ثورات 1848، وإحداث الثورة البروليتارية بعد 1921، التي فشلت في اكتساح أوروبا، وأصبح يقول منذ ذلك الحين أن حرب المواقع احتلت مكان الثورة الدائمة. وإنه في مثل هذه الأوقات لا تكون هناك معارك مباشرة بين الطبقات، ويتحول الصراع الطبقي إلى "حرب مواقع" وتصبح "الجبهة الثقافية"، هي الميدان الرئيسي للنزاع(4). وهذه واحدة من الأسباب الرئيسية التي جعلت غرامشي يشدد على التعامل مع البنية الفوقية، وعلى احتلال المعركة الثقافية مكانة مهمة في المشروع السياسي الثوري، "وفي هذه الشروط يكون المشروع السياسي للطبقة العاملة، ثورة ثقافية- أخلاقية، ينتقل فيها الإنسان البسيط من السلبية إلى العقل، الذي يعني المبدع، ويكون معها أيضاً حزب الطبقة العاملة مثقفاً جمعياً أي نقيضاً لكل تصور تقليدي للثقافة والمثقف. ومهما دار السؤال واستدار تظل وحده

السياسة والنظرية قائمة. كيف يمكن نقل الماركسية من شكلها المنطقي التاريخي إلى شكل الممارساتي المشخص؟ كيف تصبح الماركسية وهي أرقى أشكال الثقافة المعاصرة، وعياً شعبياً أو ماركسية جماهيرية؟ كيف يمكن التعامل مع الحزب كمثقف جمعي؟ كيف يمكن التوحيد بين المثقفين والجماهير من أجل بناء "كتلة ثقافية أخلاقية تسهم سياسياً في التقدم الثقافي للجماهير، وتنقل الجماهير من وضع الغريزة الطبقية إلى وضع الوعي الطبقي؟ ما هي دلالة الثقافة والأخلاق على المستوى الاجتماعي. أي من يعلم المعلم؟ جميع هذه الأسئلة وهي أسئلة تتوحد فيها الثقافة والسياسة بلا انفصام، جعلت غرامشي يدور طويلاً حول أسئلة المثقف، والمثقف عند غرامشي، لا يتعرف كفرد، بل كمجاز سياسي، فالبحث الثقافي ليس هدفاً في حد ذاته إنما هو وسيلة للتعرف على الواقع الاجتماعي الذي يجب تغييره"(5).

ثانياً- إذا كانت فكرة وجود الفلسفة وجوداً ضمنياً في عمل البشر التاريخي، وتنير مفهوم المذهبية حسب مقولة فكر غرامشي، فإن الفلسفة الماركسية في نظره ترتدى أصالة جذرية في تصورها للعالم، بما أنها فلسفة أصيلة تامة، فهي فلسفة (البراكسيس) أو "التاريخية المطلقة فلسفة"، وبالتالي فهي تمثل العلم المشخص للتاريخ.

وحيث أن المكونات الثلاثة للماركسية، الاقتصاد السياسي الانكليزي، وعلم السياسة الفرنسية والفلسفة الألمانية الكلاسيكية، في نظر غرامشي، كانت تتويجاً للثقافة المدنية، عند أرقى أمم أوروبا، إلا أنه لا يقف عند هذا الفهم السطحي للإبداع الثقافي والفكري الأوروبي في تياراتها الثلاثة، بل إن التصور الغرامشي في إدراكه للماركسية ينطلق من مسألة تحقيق الوحدة بين الفلسفة والتاريخ، التي تحدد التاريخية فلسفة. ويقول غرامشي في هذا الصدد: "وبكلام آخر، إن التاريخية الماركسية نظرية للواقع أو تصور للعالم وليست تصوراً للصيرورة التاريخية فقط".

ومثلما أن نظرية المعرفة عند لينين تقوم على الثالوث، المنطق، والجدل، ونظرية المعرفة، حيث أن المنطق ليس هو قطعاً وإطلاقاً الايديولوجية، وحيث أن الجدل في التعريف اللينيني، هونظرية المعرفة لـــ(هيغل و) الماركسية سواء بسواء، و "هذا الجانب للأمور الذي ليس جانباً، بل هو جوهر الأمور قد أهمله

بليخانوف ناهيك عن باقي الماركسين"(مقالة حول الجدل في الدفاتر الفلسفية)، فإن المبدأ الأساس في نظرية المعرفة عند غرامشي، تقوم على اللحمة بين النظرية والعمل، لأن موضوعية المعرفة، وحقيقتها، هي في قلب الكلية التاريخية، لا خارج التاريخ، ولا خارج الإنسان، ولا هي بأزلية، والماركسية قد اكتسبت نظرية المعرفة المثالية صفة تاريخية، بفضل إدركها لوحدة النظرية والعمل. يرى غرامشي أن النظرية وبالتالي كل معرفة– لا تنفصل عن تبديل الإنسان للواقع، عن إبداع الإنسان لواقع جديد. وهذا الجانب العملي من النظرية مواكب لجانبها التاريخي. وكل نظرية تتطور بحسب علاقتها الجدلية بالعمل السياسي أو التجريبي، وهذا العمل هو براكسيس تاريخيه تتبدل بتبدل التاريخ ولها تاريخها الخاص، وهذا أيضاً شأن النظرية. ومعنى ذلك أنه ليس هناك حقيقة نهائية، وكل معرفة فهي عابرة، وصحتها تابعة لعلاقتها الجدلية بـــ"براكسيس تاريخية لا يجمدها شيء"(6).

إن التاريخ لا ينفصل عن الفلسفة، بل إنهما يؤلفان "كتلة واحدة"، ذلك هو موقف وجوهر فلسفة البراكسيس عند غرامشي، الذي كان دائماً يؤكد على أن الماركسية لا تقوم بذاتها إلا بالتشديد على مظهريها الجدلي والتاريخي، لأن القضية الجوهرية في نظر غرامشي تتمثل في كيفية أن تصبح النظرية قوة مادية تستولي على عقول الجماهير، وفي الطريقة التي تتخلل بها هذه النظرية إلى الجماهير العريضة، وفي تطوير جوهر النظرية في العمل الثوري.

ذلك أن كل مرحلة من مراحل السير العام للعمل الثوري، مرتبطة ارتباطاً صحيحاً بتطور النظرية وبطريقة إيصالها وتعميمها على أوسع نطاق من الجماهير، وهذه وظيفة النظرية الأساسية وآثارها في تحول الواقع باعتبارها قضيتها المركزية. وما يميز الماركسية عن العلم البرجوازي هي النظرة الكلية القائمة على جوهر المنهجية الجدلية، التي في فهمها للكلية تفسح في المجال لفهم الواقع باعتباره سيرورة اجتماعية، وتظهر في الوقت عينه على أنها معرفة واقع ضرورة الثورة الاجتماعية في سير التاريخ الجدلي، وعن التحول الكلي لكلية المجتمع باتجاه القطع الثوري.

ولما كانت المسألة الجوهرية في نظر غرامشي، تتمثل في ضرورة تجديد الماركسية، أو بالأحرى "إعادة التفكير" بالماركسية، في سبيل تحقيق نهضه ماركسية جديدة، إنطلاقاً من الموضوعات التي تعالجها المنهجية الجدلية، والتي

تدور حول معرفة علمية التطورات التاريخية الاقتصادية والاجتماعية، والثقافية، في الغرب الرأسمالي عامة، وإيطاليا بخاصة، في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى، والتطور العالمي اللاحق لها، لجهة بروز الفاشية في إيطاليا، والنازية في ألمانيا واستقرار حكم ستالين، الذي عمل على مذهبة "النظرية الماركسية، وتحزيبها وإنتاج وعي مذهبي ايديولوجي جامد، قاد إلى تكريس الجهل الثقافي والمعرفي، والفكري، وسدَّ قنوات الحوار والتواصل والابداع الفكري والثقافي لتطوير النظرية، وحيث ساد الضلال الكبير في الماركسية، حين تحولت إلى إيديولوجيا، مستنداً في ذلك على عناصر كثيرة من المادية التاريخية، والحتمية، وعلى الاقتصادية الايديولوجية (التي تمثل خصْياً للإنسان الصانع والعاقل على حد تعبير الأستاذ الياس مرقص)" فإن كل هذه العوامل مجتمعه فرضت على غرامشي "العبقري" الوحيد الذي طرح وواجه أصعب مسائل الاشتراكية الأوروبية، على حد قول يوجينه جنوفيزه"(7) أن يخوض المعركة الثقافية والمعرفية والفكرية، ضد الماركسية المبتذلة، أي ضد الاقتصاد والايديولوجية الماركسية المبتذلة، باعتبارها تمثل نهجاً سائداً في نمط الأحزاب العمالية، ونظريتهم وتكتيكهم السياسي، وتستخدم مقولات المادية التاريخة بصفتها الكلاسيكية، في تطبيقها على المجتمع الرأسمالي، كمقولات ثابتة وأبدية. ويقول غرامشي في هذا الصدد، "في الصيغة الأكثر انتشاراً وهي صيغة التطير الاقتصادي" تفقد الفلسفة التطبيقية امتدادها الثقافي في الأوساط الأعلى من الجماعة الثقافية مهما كانت مكاسبها بين الجماهير وبين المثقفين العاديين الذين لا يريدون إنهاك أدمغتهم بل يريدون الظهور بمظهر الأذكياء جداً"(8).

على أن الطابع الثوري والأصيل لماركسية غرامشي، هو تاريخي وجذري، لأنه يحدد جوهر السير بالتناقض مع الاقتصادية- الأيديولوجية، ويرفض الماركسية المبتذلة، التي تحتوي على قدر كبير من الحتمية الاقتصادية، والميكانيكية، والمادية الفجة، والتي تستشهد بـــ"القوانين الطبيعية"، التي ينطبق عليها التطور الاقتصادي مفهوماً فهماً تطورياً وحتمياً للتاريخ، الخاضع بدوره لقوانين التلقائية الموضوعية كقدرة اقتصادية"، يمكن أن تشكل جسر العبور من المجتمع الرأسمالي إلى المجتمع الاشتراكي، بتجاوز مفعولها وأثرها في عملية الانتقالات هذه، التدخل الارادي، أو العنصر الذاتي الواعي للإنسان الصانع والعاقل.

في حين أن غرامشي يرى أن الماركسية هي علم السياسة، وأن البروليتاريا الحديثة المنتظمة في حزب سياسي، والذي يلقبها بـــ"السلطان الحديث"، مطالبة أن تحدد الارادة الجمعية القومية الشعبية والارادة السياسية العامة بالمعنى الحديث، بما أن هذه الارادة هي "وعي فاعل للضرورة التاريخية، من حيث هي محرك أول لمأساة تاريخية وفعلية"، تقود إلى تشكيل القوة القادرة بالمدلول الكامل للقوة اليعقوبية الفعالة في الواقع المشخص، وتحريك هذه الاردة الجمعية القومية الشعبية للطبقات المستغلة والمضطهدة من أجل تغيير المجتمع تغييراً ثورياً وجذرياً، حسب حاجات التاريخ وإمكانياته، وفي سبيل بناء الدولة الحديثة والمعاصرة.

في إطار مناهضته للحتمية الاقتصادية، التي حولت الماركسية إلى مذهب عقائدي مذموم أي مذهب يقوم على حقائق مطلقة وأزلية، يمثل غرامشي في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي لقضايا الاشتراكية والمجتمع المدني، في مرحلة الهزيمة ما بعد الحرب، وسيطرة الاتجاهات الاصلاحية في الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية في أوروبا الغربية، عملاً متفرداً في كفاحه النظري، منطلقاً من أسس انطلاق جذرية، من أجل التأكيد على تاريخية الماركسية وجدلها، وبالتالي من أجل تطوير النقد لهذه الماركسية، عبر صياغته لفلسفة البراكسيس، التي تقوم على نقائض التحديدات الأربعة (حيث أن كل تحديد من هذه التحديدات مرتبط بنقيضه، ووجوده مرتبط عضوياً بوجود ضده والحد الخاص به)، أولها: العمل أو النشاط القصدي الهادف، الذي يقدم الفاعلية المقترنة بالمعرفة والفهم والوعي، على الانفعال، وحيث أن النظرية تتولد عن هذا العمل. وثانيها: أولوية الممارسة العملية بالقياس إلى النظرية، والاستدلال النظري.

وثالثها: الموضوعية والخارجية، وما يقابلهما على نقيضيهما من الذاتية والباطنية. ورابعها: الحس العملي الرصين.

وهكذا، فإن فلسفة البراكسيس بالمعنى الايجابي، تقوم على فلسفة العمل والفاعلية، والموضوعية، والحس العملي، وهي في المحصلة النهائية تعني بنية سيرورة تاريخية، تحتضن بصورة شمولية في إطار تحققها التاريخي لوحدة الإنسان بالعالم، "إن فلسفة البراكسيس تتخطى نواقص الفكر القديم، وتسبغ على الابداع الإنساني طابعاً أصيلاً. وينشأ عن هذا أن حضور الإنسان للعالم ليس

مقصوراً على توضيح ما هو موجود من قبل ولا على فهمه، وإنما هو مشتمل أيضاً على إبداع الجديد، وفلسفة البراكسيس إبداع عالم اجتماعي إنساني، ينكشف فيه الواقع على حقيقته، وفيه بالتالي تتحقق الحقيقة بالفعل أي التمييز بين الحس والباطل، وبين النور والظلام(9).

ولما كانت فلسفة البراكسيس تمثل السيرورة التاريخية، باعتبارها تعبيراً عملياً عن الوعي المطابق للحاجات والامكانيات التاريخية لتغيير الواقع، فإنها تمثل في الوقت عينه التحقيق الفعلي لوحدة الضرورة التاريخية مع الارادة السياسية الفاعلة..

وبذلك تظهر قضية الواقع المتحرك والمتغير هكذا، بواسطة فلسفة البراكسيس تحت إنارة جديدة كلياً. وفي هذه الرؤية الغرامشية سواء في إدراك الواقع بالفكر النظري، أم بالتاريخ والممارسة العملية، وفي وعي كائن البروليتاريا الاجتماعي، كموضوع للسيرورة الاجتماعية، وكذات (الطبقة) عارفة، في علاقة تفاعل جدلي مع البنية الجدلية للتطور التاريخي، يتجلى تناقض غرامشي الجذري مع الحتمية التاريخية الآلية، التي في إطار السير التناقضي، إذ لم يقُدْها أي وعي مطابق، وإذا حركتها فقط طاقتها الخاصة، الملازمة والعمياء، تظهر في كل أشكال مظاهرها المباشرة، كنوع من الإيمان الأعمى الذي ينوب مناب عقيدة القدر والعناية الإلهية اللتين تلجأ إليهما الايديولوجيات الدينية بحتمية انهيار الرأسمالية بفعل تأثير تناقضاتها الداخلية، وكسيادة للماضي على المستقبل، أي سيادة رأس المال على العمل.

على الرغم من أن غرامشي يقر بأن الفلسفة الماركسية لا تزال تحتاج إلى عملية التطوير النظري القائمة على الرؤية الجدلية للتطور، التي تختلف وتفترق عن سائر الرؤى والنظريات الأخرى عن التطور، باعتبارها رؤية للتطور مع عوده إلى البدء، تندرج في قانون نفي النفي، إلا أنه يرى الماركسية بأنها تصور للعالم، حيث يوحد مبدأ "النمو الجدلي للتناقضات بين الإنسان والمادة" مختلف أقسامها المقومة، وإنها فلسفة تامة وليست "مجرد" نظرية في التاريخ والسياسة، ولا هي أصبحت "لحظة من الثقافة الحديثة".

من هنا يندرج تطبيق برنامج غرامشي الفلسفي والثقافي، الذي يحكمه منهج عمل جذري في النقد، لإحداث انقلاب ثقافي وفلسفي خصب، في سبيل

تجديد الفلسفة الماركسية، فكرياً وثقافياً، كي تمارس وظيفة السيطرة والزعامة الثقافية العالية، وكي تمتد بجذروها العميقة في جماهير الشعب، التي تشكل الكتلة التاريخية، باعتبارها المولدة للتاريخ الثقافي والفلسفي للحركة العمالية العالمية. المدرسة الأرثوذكسية في الفلسفة الماركسية، حيث أن أهم ممثليها بليخانوف (مسائل الماركسية الأساسية 1908)، وبوخارين (نظرية المادية– الكتاب الشعبي في علم الاجتماع الماركسي الذي نشر في روسيا 1921). وكانت هذه المدرسة، التي ظهرت في الأممية الثانية قبل الحرب العالمية الأولى، وثورة أكتوبر، تريد الدفاع عن الارثوذكسية، النظرية ضد المدرسة الاصلاحية، التي كان يمثلها برنشتاين من الناحيتين النظرية والسياسية، داخل الحركة العمالية الألمانية، والذي هاجم في كتابه "مستبقات الاشتراكية" العام 1899، المبادىء الجوهرية للماركسية، طارحاً بذلك تحويل الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني إلى حزب إصلاحي. وفي هذا الصدد كانت ماركسية غرامشي جذرية وتاريخية ومتصادمة مع هذه المدرسة الأرثوذكسية، عبر مناهضته لأعمال بوخارين في كتابه الشعبي، الذي يكرس فيه بصورة أدبية، نظرية في المادية التاريخية. ففي دفاتر السجن، وفي الجزء الثاني من مؤلفات غرامشي الصادرة عن دار اينودي، والتي عنونها الناشرون المادية الجدلية وفلسفة ب كروتشه، والتي نجد فيها فئتين من الملاحظات، الأولى: وتتعلق بمناهضة غرامشي لفلسفة كروتشه المثالية (ج2 ص169). والثانية: تتعلق بمناهضته لكتاب بوخارين (ج2 ص117 م. آ ص122)"فلو كان بوخارين يدري بما يؤذن به عنوانه لوجب عليه أن ينظم" مذهباً منطقياً متماسكاً من المفاهيم الفلسفية "المعروفة باسم المادية التاريخية، ولقادة هذا العمل النقدي بالضرورة إلى إسقاط بعض الأمور نهائياً، لأن بعض المفاهيم المنسوبة إلى "الماركسية" غير صافية أو مستوردة بطريقة غير مشروعه، وغريبة في الواقع عن الماركسية (ج2 ص124 م.آ. ص127). ولو فهم بوخارين معنى نظريته في الماركسية، لوجب عليه أن يعالج عدداً من المسائل، وأن يبين أولاً ما هي الفلسفة، وكيف تُصورَت حتى الآن، وأي جديد تدخله الماركسية على تطورها، ثم ما هي علاقات الفلسفة من جهة ما هي معْرفة بالفلسفة من جهة، ما هي عمل وبوجه أي ما هي علاقات النظر بالفعل. يعرف القارىء هنا ما هي الأسئلة التي حاولنا الإجابة عنها، أو خططنا لذلك في فصيلنا الأولين. أما بوخارين فلم يكن بوسعه أن يفعل هذا لأنه كما يقول غرامشي كان ينقصه كل

مفهوم دقيق للفلسفة الماركسية (ج2 ص129، م. آ. ص134)، فلم يفهم أن التطور الماركسي للعالم يجب استخلاصه من الماركسية باعتبارها نظرية في التاريخ والسياسة، وإنها من حيث النظر "منهجية كتابة التاريخ "ومن حيث العمل" منهجية المبادىء التاريخية"، إنه يفهم الماركسية، وهي علم تاريخ على أنها "علم اجتماع" متصور نمط العلوم الطبيعية، وخاضع بالتالي للحتمية التاريخية، ثم يتبنى الميتافيزيقيا المادية العامية القديمة (ج2- ص124- أ. م. ص127) (10).

ثالثاً: المدرسة الثانية التي يتصدى إليها غرامشي ويرفضها بإطلاقية، هي المدرسة الاقتصادية، التي تنقاد في شيء من التحليل المادي والاستنتاج المنطقي، إلى إنتاج فكر ماركسي أحادي، وميتافيزيقيا المادية، حين جعلت من الاقتصاد هو الوجود الوحيد، ما دامت البنى الفوقية في نظرها ليست إلا انعكاساً أو مظهراً لمجموع علاقات الإنتاج الاجتماعية. ولاشك أن الاقتصادية بما تنتجه من ميتافيزيقيا المادية، تقود إلى إنشاء تصور حتمي للتاريخ، بما أن الاقتصاد هو علة السيرورة الاجتماعية حيث أن النزعة الاقتصادية تبحث عن جملة من القوانين الآلية، والحتمية التاريخية، لكي تعلل بها هذه السيرورة عبر تأثيرها على ارادات الناس من الخارج، دون أن تعي بأنه لا يمكن فصل القوى الاجتماعية المنظمة من أجل الانتاج والعلاقات الاجتماعية للانتاج، عن مجموع البنى الفوقية، "التي يشعر الناس معها بموقفهم الذي يعيشون فيه ويبدعونه"، حيث أن إبداعية الناس هذه ليست مفصولة عن وعيهم للبنية الاجتماعية الاقتصادية التاريخية، ولا عن الأهداف التي يتجاوزون عن طريقها هذه البنية التحتية، مثلما لا يمكن فصل الكيفية عن الكمية، والحرية عن الضرورة، والنظرية عن الممارسة، والإنسان عن الطبيعة، والفعل عن المادة، والفكر عن الوجود، والذات عن الموضوع، وحدها ماركسية غرامشي الأصيلة هي التي ترى في مفهوم البنية التحتية، والبنى الفوقية باعتبارهما تشكلان كلية تاريخية وعامة، ترتبطان بمنظومة متكاملة من المفاهيم، التي تشاركها في الماهية، أي بوصفها كلياً، تجريدات نظرية ومقولات تعكس الواقع الموضوعي. ومن هذا المنطلق، فإن مقولة البنية التحتية والبنى الفوقية تنموان معاً، وتتراجعان معاً حسب مقولة الجدل. ويكمن ضلال الاقتصادية في أنها تحل البنية التحتية محل البنية الفوقية، والحتمية التاريخية محل وحدة الضرورة التاريخية مع الارادة

السياسية الفاعلة، والاقتصاد محل السياسة، والخاص محل العام، والجزء محل الكل، والبروليتاريا محل كل طبقات المجتمع الأخرى، بل وفكرة المجتمع المدني برمتها، "وغيبت حقيقة أن كل فئة أو طبقة اجتماعية إنما تتحدد بدلالة غيرها من فئات المجتمع وطبقاته وتعكس ملامح المجتمع الذي هو جزء منه، وبذلك كانت تعيد الاستبداد. فمن ليس عنده في فكره، وفي روحه المطلق (الكلي) يحول نسبيّه إلى مطلق، وذلك هو الاستبداد حسب الياس مرقص. وبذلك تتساوى الاقتصادية- الايديولوجية التي حولت الماركسية إلى كاريكاتور، مع الايديولوجية الدينية، لأن الحتمية الاقتصادية، تقود إلى الإيمان بغائية جبريه للتاريخ، مماثلة للغائية الجبرية- الدينية.

إن ماركسية غرامشي النقدية والجذرية تقر بتجاوز التضاد لهذه الثنائية، منطلقة من أن الإنسان هو وحدة الصانع، والعاقل، والفاعل، وهو الذي يجسد وحدة الوعي والوجود، المادة والروح، الذات والموضوع، في إطار وحدة هذا الوجود العيني.

وهو ما قاد فلسفة البراكسيس عند غرامشي إلى إعادة إنشاء تركيب جديد، جوهره منهج الوحدة الجدلية القائم على وحدة الضدين أو مطابقة أحدهما للآخر، دون نسيان التعارض أو التناقض بينهما، ودون الوقوع في خطأ الواحدية على تنوع صورها، سواء كانت مادية وأنطولوجية قبل نقدية، إن كان المرء ينطلق من أولوية المادية، أو أحادية وأنطلولوجية مثالية، إن كان المرء ينطلق من أولوية المثالية.

أما غرامشي فهو يقول بأن فلسفة البراكسيس تكون أحادية. و"هنا يتسائل غرامشي ماذا تعني في هذه الحالة لفظة "أحادية"؟ إنها لا تعني الأحادية ولا المثالية، بل تعني وحدة الضدين الفعل التاريخي المشخص، أي في النشاط الإنساني المشخص (التاريخ- الروح) المرتبط ارتباطاً وثيقاً بـــ"مادة" معنية نظمت و(جعلت تاريخية)، وهي الطبيعة التي بدلها الإنسان (ج2 ص44. م.أ. ص69). هكذا يجب أن يكون تركيب التاريخية الماركسية "الإنسان الذي يمشي على ساقيه"(11).

إن الاقتصادية الايديولوجية تقود إلى تقديس عفوية الجماهير، وعدم ادراكها الدور المتميز للارادة السياسية الواعية، والفاعلة، التي تستهدف بناء حزب سياسي ثوري يضع استراتيجية نظرية وسياسية وتنظيمية متطابقة مع

مصالح الطبقات الجوهرية الأساسية في المجتمع، تقوم على القيام بالثورة السياسية، والاستيلاء على السلطة السياسية. وإذا كانت الاقتصادية الايديولوجية لا تنكر السياسة إنكاراً مطلقاً، إلا أنها لا ترى فيها أكثر من فيض من البنية الاقتصادية، وخاضعة للعامل الاقتصادي فقط في الأخير. وغرامشي الذي حارب على الدوام النظرة التي ترى في أن أي تغيير سياسي أو إيديولوجي هو تعبير عن البنية الاقتصادية بشدة، وأن الأزمة الاقتصادية ستقود حتماً إلى التحطيم الثوري للرأسمالية، رفض هذه الرؤية الاقتصادية، حين أكد قائلاً: إن الأزمات الاقتصادية بحد ذاتها لا يمكنها أن تنجب مباشرة أحداثاً تاريخية أساسية (أي ثورة). إنها قادرة على أن تخلق شرطاً مناسباً لنشر منهج محدد في التفكير، ووضع حل المسائل التي تحيط بمجمل العملية اللاحقة لتطور الحياة السياسية... إن مسألة الصحة والاعتلال الاقتصادي كسبب الحقائق التاريخية الجديدة مسألة جزئية، من مسائل علاقات القوى بمستوياتها المختلفة".

إن الاقتصادية– الايديولوجية تنطلق من فرضية أن العنصر المباشر للقوة التاريخية، ينتج مباشرة وبصورة آلية عن حتمية البنية الاقتصادية، وبذلك تتجاهل بشكل واعي عنصر المبادرة السياسية للارادة الجمعية القومية الشعبية الضرورية لتحرير البنية الاقتصادية من عوائق التطور، التي تضعها السياسة التقليدية والرجعية للسلطة الحاكمة، كماهي ضرورية لتغيير المجتمع تغييراً ثورياً، الأمر الذي يتطلب بناء الكتلة التاريخية الاقتصادية والسياسية الجديدة والمتجانسة. من هنا تنبع قوة غرامشي في تأكيده على الطابع الارادي للحزب السياسي الثوري، كواسطة لتحقيق تحول في الوعي الجمعي، وإكساب الجماهير ثقافة جمعية، وتحقيق وحدة ايديولوجية وسياسية بين المثقفين والجماهير، وبالتالي الانتقال من الدور الاقتصادي، الذي يقدس عفوية الجماهير إلى الدور السياسي المهيمن للكتلة التاريخية الواعية، والهادفة، نحو تحقيق أهداف سياسية ثورية. وقد رأى غرامشي في انفصال النظرية عن الممارسة الثورية، السبب الجذري لوهن وعجز إمكانيات اليسار الاستراتيجية، ومغزى هذا أن الاشتراكية كانت لا تزال تمر في "طور بدائي نسبياً طور لا يزال اقتصادياً نقابياً، يحول فيه التركيب العام للبنية تحولاً كمياً بحتاً، وما تزال فيه البنية الفوقية الكيفية في طور النشوء، ولم تصبح بعد تشكلاً عضوياً"(12).

رابعاً: إن سمة التجديد في الماركسية عند غرامشي في ممارسته النظرية، التي تتحرك في حقل معرفي يؤكد على أهمية البنى الفوقية، وبالتالي أهمية الجبهة الثقافية، من حيث هي ممارسة علمية لانتاج المعرفة، والوعي المطابق، وتجسيداً لهيمنة، كسيطرة سياسية، وثقافية، وايديولوجية، للطبقة العاملة، وحزبها الثوري، وفي حقل ايديولوجي، من حيث هي ممارسة نقيض للممارسة الاقتصادية- الايديولوجية للماركسية المبتذلة، التي أهملت الطابع الجدلي للكتلة الماركسية، وأخضعت التحليل التاريخي لأولوية العامل الاقتصادي، وحدّدت تحقيق الثورة الاجتماعية بإعطاء جواب انتظاري وارجائي إلى زمن يتطابق فيه قوانين المادية التاريخية مع مراحل تطور البنية الاجتماعية لهذا البلد أو ذاك، حتى يتم التحرك الأفقي للتناقض الرئيس بين البرجوازية والبروليتاريا، أي الصراع الطبقي، لأحداث الثورة وَالإنكسار في البنية الاجتماعية، وتحقيق الانتقال من نظام إنتاج رأسمالي إلى نظام إنتاج اشتراكي. إنه الوهم النظري والعمى الفكري، والاصلاحية في الممارسة السياسية، التي تميزت بها الاقتصادية- الايديولوجية.

وهذا ما جعل غرمشي في مقاله الشهير حول ثورة أكتوبر، الذي يحمل عنوان "الثورة ضد رأس المال" يؤكد على "أولوية الذاتي بالعلاقة مع الموضوعي، وأن التاريخ، ليس في نهاية الأمر، إلا ثمرة الإنسان والإرادة البشرية القوية. ولكن ليس الإرادة المفردة، بل مجموع الارادات، وإذا ما توجهت هذه الارادات بشكل صحيح، فإنها باستطاعتها الارتفاع فوق الظروف. "ويقدر ما يحيي غرامشي في هذا المقال ثورة البلاشفة 1917، لا لأنها تخطت جدلياً وتاريخياً الاقتصادية- الايديولوجية، بواسطة هدمها الثوري للعملية التطورية الاصلاحية، وللجدول الحديدي لمراحل مستويات تطور البنية التاريخية فقط، عبر تشديدها على الطابع الارادي الواعي والجمعي للحزب الثوري، كواسطة لتحقق التحول في الوعي لدى الطبقات المستغلة والمضطهدة، وفي تسييسها، وتعبئتها، وفي تحقيق التلاحم بين الانتلجنسيا الثورية والجماهير، اللذان يشكلان الكتلة التاريخية الثورية، وإنما أيضاً، وهذا هو المهم عبر اعادة طرح غرامشي لبحث العلاقات بين العوامل الذاتية والعوامل الموضوعية في العملية التاريخية، من خلال تأكيده على إعادة الاعتبار للجدل في دراسة الوحدة بين النظرية والممارسة، وعلاقة ذلك بانتقالها من حيز الوجود بالقوة إلى حيز

الوجود بالفعل في إطار تجربة قومية محددة، وبنية قومية ثقافية، وسياسية، وايديولوجية محددة، وإلى اعادة صياغة "مسألة العلاقة بين البنية والبنية الفوقية الواجب طرحها وحلها بدقة إن توخى المرء التوصل إلى تحليل صحيح للقوى العاملة في تاريخ فترة محددة وإلى تحديد علاقاتها".

وعلى الرغم من أن كونية نظرة غرامشي، وأمميته لا يرقى إليها أدنى شك، مثلما هي استحالة فصل الكونية عن حركة تميزها، أي حركة تحققها في وجودها القومي الفعلي، إلا أن الممارسة النظرية لغرامشي، تميزت بالشروط التاريخية الاجتماعية المحددة من الواقع القومي الايطالي، ومن الثقافة الايطالية، ومن تميز أشكال الدول الرأسمالية في أوروبا الغربية، انطلاقاً من أن كل ممارسة نظرية لانتاج فكر نظري معرفي وثقافي متميز، لابد أن تتحرك في ارتباطها الصميمي بحركة الصراعات الطبقية في إطارها القومي، وفي حقل معرفي يحددها ويميزها. وهذا ما مكن غرامشي من وعيه الجدلي لخصوصية العلاقة بين الأوضاع القومية والأوضاع العالمية، حين يقول: هناك طريق واحد للاشتراكية يمكن تطبيقه في جميع الحالات: إن وجهة التطور هي تجاه الأممية إلا أن نقطة الانطلاق "قومية"، ومن هذه النقطة يجب البدء".

إنه بقدر ما كان غرامشي يتمثل جدلياً التجربة اللينينية، ويستلهم من دروس الثورة الروسية، إلا أنه كان يعي في ممارسته الفعلية خصوصية الأوضاع القومية المختلفة في الدول الرأسمالية الغربية، وكان يرفض نهج التبعية لهذه المدرسة أو تلك، لهذا الاتجاه أو ذاك، فضلاً عن رفضه أسلوب النقل التكنولوجي، والتطبيق الميكانيكي، لحلول مسبقه مرتبطة بتجربة معينة مختلفة، على واقع قومي فعلي معين، ومختلف. وهذا ما جعل غرامشي يشدّد على تميز الأوضاع القومية منها عن الأوضاع العالمية، كنتيجة لاختلاف الشروط التاريخية والسياسية الموضوعية لعملية الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، وكنتيجة لتفاوت تطور الحركة الثورية ذاتها، باعتبار أن هذا التميز في إطار الرؤية الكونية، هو الذي يحدد في المحصلة النهائية طبيعة كل أزمة ثورية في مرحلة تاريخية معينة، وفي ظل أوضاع قومية معينة، وبالتالي هو الذي يقرر ويملي على الحركة الثورية تحديد استراتيجيتها السياسية، والتنظيمية، والنضالية، الثورية.

يقول غرامشي في هذا الصدد: "إن الواقع مليء بالتركيبات الغريبة ومهمة المنظر هي إيجاد البرهان على نظريته من داخل الفوضى هذه، أي "ترجمة" عناصر الحياة التاريخية إلى لغة نظرية، والواقع ليس هو الذي يعرض نفسه تبعاً لمخطط فكري مجرد. ليس باستطاعته هذا أن يحدث أبداً، وبالتالي يعبر هذا المفهوم عن السلبية". إن كل واقع قومي هو "نتيجة لتركيب (بمعنى معين) أصيل وفريد، ويجب فهم التركيب ضمن سياق هذا الأصالة والخصوصية أن توخى المرء تخطيها، وقيادتها"(13).

خامساً: إن فكر غرامشي النظري الجدلي يريد أن يكون فكراً للسياسة الراديكالية، وهو بذلك يقدم ذاته في معالجته للعلاقة بين مختلف أشكال البنية الفوقية والبنيات الاقتصادية المختلفة، على أنه نقض لكل فكر اقتصادي-ايديولوجي ينكر أي دور فعال تلعبه البنية الفوقية والجبهة الثقافية في آن معاً، ويتجاهل في الوقت عينه اشكالية العامل الذاتي، وبلورة الوعي الطبقي الثوري، لا كعملية فكرية، بل أنه وقبل كل شيء كسيرورة تطور لنضال ثوري يحقق التكامل التدريجي لجميع الممارسات الطبقية التوحيدية والتنظيمية للجماهير، وفي إطار الصراع من أجل الهيمنة، كأمر تفرضه الضرورة التاريخية لتطور العملية الثورية، كي تتحول البروليتاريا إلى طبقة مهيمنة. وفكر غرامشي هذا يرمي إلى املاء شرائعه على السياسة الثورية، من خلال تأكيده على أهمية الفعل السياسي التاريخي في إطار الصراع من أجل الهيمنة، الأمر الذي يتطلب الانتقال من العمليات التحتية إلى مستوى البنية الفوقية، ومن الاقتصاد إلى السياسة والايدلوجية، والتحرر من الاسقاطات الضارة للنزعة الاقتصادية-الايديولوجية الحتمية، المعتقدة مذهبياً وأسطورياً، بأن القوانين الاقتصادية ستقود حتمياً في النهاية نحو النصر، إلى بلورة الوعي الذاتي الثوري الناقد، الذي يعني "تاريخياً وسياسياً، خلق نخبة من المثقفين. فالكتلة البشرية لن "تتميز" ولن تصبح مستقلة "بفعل ذاتها" من دون تنظيم (بالمعنى الشامل)، وليس هناك من تنظيم بلا مثقفين"، وبالتالي إلى بناء حزب سياسي ثوري يلعب دور المثقف الجمعي، باعتباره القارب، الذي يتوسط ويربط بين ضفتي النظرية والممارسة، والذي يقود الطبقة العاملة إلى تحقيق هيمنتها داخل المجتمع المدني، قبل وصولها إلى استلام السلطة في الحقول السياسية، والايديولوجية، والثقافية، والأخلاقية، عبر تطوير فلسفتها وتصورها للعالم، وبلورة برنامجها السياسي

الثوري، لكي تلعب دوراً مهماً في التاريخ. و"ينطوي هذا الدور على جانب تنظيمي، وجانب ايديولوجي في آن واحد. والنظرية الماركسية- التي يجهد الحزب لنشرها في أوساط الطبقة العاملة- لا تسلح هذه الطبقة بوعي طريق ووسيلة التحول الاجتماعي فحسب، بل إنها الماركسية- تتحول إلى عقيدة فاعلة تجعل من الشغيلة والبسطاء قادرين على تغيير نظرتهم إلى أنفسهم، وإلى العالم، وعلى النظر إلى أنفسهم كقوة فاعلة محركة للتاريخ، في هذه الحالة فقط، باستطاعة الطبقة العاملة أن تتحول إلى طبقة مهيمنة، وأن توجد حولها جماهير واسعة، وأن تحقق الثورة بنجاح"(14).

إن ماركسية غرامشي الجدلية، تقوم على وحدة المنطقي والتاريخي، وعلى ترابطهما الشمولي والكوني- وهذه الوحدة ليست تراصفاً خارجياً، لا تتفق مع تعريفهما، بل هي نابعة من الترابطات الداخلية لكل من (المنطقي والتاريخي) ومن علاقتهما الجذرية، حيث أنها توحد كيانين مستقلين، ومتعارضين تعارضاً جدلياً، بل إن كلا منهما هو في ذاته هذه الوحدة، والجدل المادي لا يضع المنطقي في تناقض مع التاريخي، بل يدرسهما مرتبطين معاً. فالتاريخي لا يطرد ولا يلغي المنطقي من بنيانه الداخلي، باعتبار أن المنطقي هو وجه من وجوه الترابط الشمولي والكوني في النظرية الماركسية. هذا لا ينفي تمايز المبادىء، وتمايز المستويات، وحدود الموضوعات، التي يشتبك معها كل من المنطقي والتاريخي، مثلما لا تلغي مقولات المنطقي والتاريخي، كونية ترابطهما وتواصلهما، وتبعيتهما المتبادلة. فكلما كانت الماركسية تاريخية، عبر فاعلية الإنسان الواعية، والعارفة، كانت تثبت المنطقي، وتغني المعرفة، والنظرية، والمنهج الجدلي، وتستطيع تحقيق أهدافها فقط، عندما تطبق وفقاً للضرورة التاريخية.

ولما كان المنطقي في النظرية هو العلم الخالص في كل مدى تطوره، وتقدم المعرفة، فإن تاريخانية غرامشي تقبع في ماركسيته الجدلية والجذرية، التي يبين فيها، كيف أن المنطقي والتاريخي يمكنا أن يكونا متماثلين في هوية واحدة، وأن على الإنسان الصانع، والعاقل، والعارف، والواعي والهادف، أن يأخذ المنطقي والتاريخي لا ككيانات متحجرة، بل أن يأخذها ككيانات حية، مكيفة بشروطها، متحركة، ومتغيره، يتحول أحدها إلى الآخر، حسب مقولة

إن المنطقي في النظرية الماركسية، يكمن في اكتشاف، وفهم القوانين الموضوعية التاريخية لاسيما قوانين التطور الاقتصادي والاجتماعي في تشكيلة اقتصادية اجتماعية معينة، وفي تقديم التحليل العلمي للرأسمالية، ولنظام الانتاج الرأسمالي. والمنطقي هو التعبير النظري عن العملية التاريخية وقوانينها الموضوعية الهامة، وهو متجرد عن الذات، ومتحرر من الأعراض، والتقاليد الوراثية، والخصائص القومية، إن من أهداف المنطقي، هو تحليل المقولات الانطولوجية، ضمن سياق المعرفة المتطورة تاريخياً، التي تكشف عن مضمونها الموضوعي، وتشكل في الوقت عينه أساساً للتطور اللاحق لأحكام الواقع المقولتية، حول التناقض بين الرأسمالية والاشتراكية، وحتمية انهيار الرأسمالية، وظهور الاشتراكية كنتيجة مقنونة لتطور المجتمع الرأسمالي، والأهمية التاريخية العالمية لدور البروليتاريا كحفار قبر الرأسمالية، وتناقض القوى المنتجة مع علاقات الانتاج، الذي يقود إلى اندلاع الثورة، وبالتالي الانتقال من تشكيلة اقتصادية اجتماعية معينة إلى تشكيلة اقتصادية جديدة، حتى يتم فيها تطابق بين القوى المنتجة والعلاقات الانتاجية، وحتمية تعاقب التشكيلات الاقتصادية- الاجتماعية، ضمن إطار نظرية تمرحل تاريخ المجتمعات المعينة، التي يعقب أحدها الآخر، حيث يمثل كل منها مرحلة معينة خاصة في التطور التقدمي للمجتمع.

إذن المنطقي يعكس المفهوم العام، والمنطق الموضوعي التاريخي في التطور، لهذه التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية، أو تلك، وفي سماته العامة الأساسية.

بيد أن التاريخي لا يتضمن معرفة قوانين التطور الاجتماعي فقط، بل إنه يتضمن رؤية الضرورة التاريخية للعملية الثورية، من أجل تحقيق التحولات الاجتماعية الراديكالية، طبقاً للظروف التاريخية الواقعية العينية المشخصة لنشاط ونضال الجماهير. فالتاريخي ينطلق من أن الجماهير الشعبية هي صانعة التاريخ، وهي التي تؤلف مفهوماً تاريخياً محسوساً عن الثورة، التي تدفع بالتاريخ إلى الأمام. والتاريخي ينطلق من ضرورة انضاج العامل الذاتي متمثلاً بالحزب الثوري، باعتباره المثقف الجمعي، وبانضاج الوعي الطبقي الثوري، وبفهم التنوعات والسمات الخاصة، التي تطبع كل واقع قومي معين، في سبيل

تحقيق المقاربة بين نضوج الثورة في مستواها الموضوعي مع مستواها الذاتي. لأنه من غير التاريخي، أن تقود كل مسألة ثورية إلى اندلاع ثورة، إذا كان العامل الذاتي غائباً، أو ليس فاعلاً سياسياً وتاريخياً، لأن الثورة عملية معقدة تخضع لتأثير متبادل بين العامل الذاتي والعوامل الموضوعية، وإلى تعرجات وأحداث لا حصر لها، وإلى فهم مشخص للأشكال القومية، التي تظهر وتنتج فيها، وإلى العلاقة بين العملية القانونية العامة لنظرية الثورة، والخاص، التي تكونت فيه اللحظة الثورية المعنية (أي من المستوى التاريخي). مثلما أن الثورة لا يمكن اشتقاقها منطقياً من الحتمية الاقتصادية الايديولوجية، الجبرية، ولا من المستوى المنطقي التجريدي فقط، "وهكذا نجد أن غرامشي قد تناول النظرية الماركسية في مستوها التاريخي وإلى هذا المستوى تنتمي تلك المفاهيم الغرامشية كمفاهيم الهيمنة، القوة، الاتفاق، حرب المواقع، حرب المناورات... وما شابه ذلك. وهذا ما يفسر حركة الانتقال من العمليات التحتية إلى العمليات الفوقية، التي يقدمها كثيراً من الباحثين عند غرامشي (فمن الخطأ في المستوى التاريخي أن نتجرد من العامل الذاتي). وفي محاولة فهم هذه المسألة يقع كثير من الباحثين في الاجتهادات الخاطئة لفكر غرامشي. لنأخذ مثلاً أطروحة غرامشي التي تقول بإمكاننا أن نقود صراعاً. ولكن من الخطأ أن نتوقع نتائجه، يقود قول كهذا إلى استنتاج، إن غرامشي قد دحض توقع الاشتراكية كنتيجة ضرورية للتطور التاريخي، وإنه قد اعترف بها كامكانية فقط، ولكن استناداً إلى ما قلناه سابقاً فيجب أن يكون واضحاً أن للمسألة هنا مستويين المستوى التاريخي والمستوى المنطقي"(15).

❐

المصادر والمراجع

(1)- مهدي عامل- مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني- دار الفارابي- الطبعة الخامسة 1986- (ص173).

(2)- أنطونيو بوزوليني- غرامشي- ترجمة سمير كرم- المؤسسة العربية للدراسات والنشر الطبعة الأولى- كانون الأول (ديسمبر 1977) (ص81- 82).

(3)- لينين- مجموعة المؤلفات الكاملة ج. 3 (ص71).

(4)- جون كاميت- غرامشي حياته وأعماله- ترجمة عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث العربية- الطبعة الأولى 1984 (ص253).

(5)- فيصل دراج- مقال غرامشي والبحث عن سؤال الثقافة نشر في مجلة النهج العدد 19- العام 1988- (ص121- 122).

(6)- جاك تكسيه- غرامشي، دراسة ومختارات. ترجمة ميخائيل ابراهيم مخول مراجعة د/ جميل صليبا- منشورات وزارة الثقافة- دمشق 1972 (ص94- 95).

-(7)

Eugene Genovese 2"In studies on the left" VOL7, No 2, 1967 (P 8377).

(8)- جون كاميت- مصدر سابق (ص253).

(9)- جاك تكسيه- مصدر سابق (ص250).

(10)- المصدر السابق (ص58).

(11)- المصدر السابق (ص133- 134).

(12)- أنطونيو غرامشي- الأمير الحديث- ترجمة زاهي شرفان، قيس الشامي، دار الطليعة، الطبعة الأولى- نيسان (ابريل) 1970، (ص150).

(13)- المصدر السابق، (ص147).

(14)- م.ن. غريتسكي: غرامشي والعصر الراهن، ترجمة الدكتور أحمد برقاوي، مقال نشر بمجلة النهج، رقم 19، العام 1988- (ص181).

(15)- المصدر السابق- (ص185).

الفصل الثاني:
التحولات التاريخية في مفهوم الهيمنة
(من ماركس إلى غرامشي)

يتخذ مفهوم الهيمنة عند ماركس طابعاً اجتماعياً وتاريخياً هو طابعه الطبقي، يحدده وضعه في البنية الاقتصادية الاجتماعية الشاملة. لأن ماركس، حين كان يلح على أن شروط الثورة هي شروط بنيوية، تشمل البنية في تعقد مستوياتها (المستوى الاقتصادي، والمستوى السياسي، والمستوى الايديولوجي)، كان يعتبر أن البنية التحتية هي المهيمنة معنى هذا، أن البنية التحتية، باعتبارها الهيكل العظمي الاقتصادي للجسم الاجتماعي، حيث أن العلاقات الانتاجية، في مجموعها، وبشكل خاص، التي قامت على أساس القوى المنتجة، تألف القاعدة الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع في مرحلة معينة من مراحل تطوره التاريخي، وتألف أيضاً الأفكار، والايديولوجيات، والمؤسسات، والعلاقات الاجتماعية، لهذه التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية أو تلك، هذه البنية حاضره في البنية الفوقية الايديولوجية، والمؤسساتية، والحقوقية الخاصة بها، والتي هي نتاج لها، ومرتبطة عضوياً بها، وتؤثر فيها تأثيراً فعالاً. غير أن هذا الشكل من الحضور للبنية التحتية، أي للبنية الاجتماعية في البنية الفوقية، أي البنية الفكرية، والايديولوجية والثقافية، ليس حضوراً متماثلاً، بل هو مختلف، من ايديولوجية طبقية إلى ايديولوجية أخرى، باعتبار هذا الحضور يتحدد مباشرة بالبعد الاجتماعي، أي بالبعد الطبقي، أي من وجهة نظر طبقية محددة. كما أن "تطور البنية الايديولوجية العامة، كتطور البنية الاجتماعية الشاملة تطور تفاوتي لابد أن تكون السيطرة فيه، في كل مرحلة من مراحله، لبنية فكرية محددة، أي لايديولوجية طبقية محددة، هي بشكل عام ايديولوجية الطبقة المسيطرة. وهذا ما يساعدنا على فهم مقولة لينين الشهيرة "إن الصراع الايديولوجي شكل من

أشكال الصراع الطبقي"(1).

إذا كانت، بالنسبة لماركس، معرفة الطابع التاريخي للبنية التحتية، باعتبارها المهيمنة، تصبح قضية حيوية، لأن لها صلة بالنتيجة التي تعكسها بنية التاريخ الداخلية للمجتمع في أفق تطور الرأسمالية، الذي أنتج البروليتاريا، وبمجرى تطور البروليتاريا ذاتها في مرحلة معينة من التطور الاجتماعي، فإنه في الوقت عينه يؤكد على الطابع الشمولي لوعي البروليتاريا الطبقي، لكي تدخل البروليتاريا كذات طبقية واعية وعارفة بالمفهوم الجدلي، معترك الصراعات الطبقية بأبعادها المختلفة الاقتصادية والايديولوجية، والسياسية، وتخوض معاركها الحاسمة ضد البرجوازية، كما يتطلبه ذلك التطور التاريخي بالحاح، وكذلك ضرورة الثورة الاجتماعية، من أجل فرض هيمنتها. في كتاب "الايديولوجية الألمانية، حدد كل من ماركس وأنجلز في فصل تحت عنوان "شروط الملكية الخاصة ونتائجه" "إن التملك يتقرر بطريقة تكون فعالة. ولن تكون هذه الطريقة فعالة إلا من خلال الاتحاد. هذا الاتحاد الذي يصبح شاملاً بسبب الطابع الشمولي للبروليتاريا نفسه. ومن خلال ثورة تطيح من جهة بسيادة الطريقة الانتاجية والعلاقة السابقة للتنظيم الاجتماعي، ومن جهة أخرى يتطور الطابع الشمولي وطاقة البروليتاريا التي من غيرها لا يمكن إنجاز الثورة، والتي بواسطتها تحدد البروليتاريا نفسها من شيء لا يزال عالقاً بها من وضعها السابق في المجتمع".

إن تركيز ماركس على البنية التحتية كإطار لمفهوم الهيمنة، نابع أيضاً من أن أصل الطبقتين الكبيرتين المتناقضتين في العصر الراهن، البرجوازية والبروليتاريا، وكذلك تطورهما لاحقاً "قد نشأ بطريقة واضحة وملموسة على أسباب اقتصادية خالصة". وهذه الأسباب مرتبطة بأثر التغيير في نمط الانتاج. ثم أن ماركس يعتبر "إن جميع النضالات الطبقية التحريرية، في التاريخ الحديث على الأقل، تدور في نهاية الأمر، على الرغم من شكلها السياسي بالضرورة حول التحرر الاقتصادي".

كما أن ماركس كان يلح على الشروط البنيوية للثورة، التي تتمثل في التطور الاقتصادي، والصراع الطبقي، باعتبارهما يخلقان شروط الانتاج الاشتراكي، وهو في تحليله العلمي لرأس المال، وبشكل عام في "نقد الاقتصاد السياسي"، ينتقل إلى السياسي، أي إلى الصراع الطبقي، وليس إلى سلطة

الدولة، حيث أن ماركس في معظم تحليلاته السياسية والتاريخية حول الدولة الحديثة كان يقصد بها دولة المزدوجة التناقضية مجتمع مدني/ دَوْلَه. وهذا التحليل يتماشى مع تلك المرحلة التاريخية، التي عاشها ماركس ما بعد 1848، حيث كانت الدولة بدائية ومتخلفة نسبياً وكان المجتمع المدني الذي يعرفه ماركس هو على النحو التالي "ظهر اصطلاح المجتمع المدني في القرن الثامن عشر، عندما انتزعت العلاقات الخاصة نفسها من المجتمع المشاعي القديم والوسيط. ولم يتطور المجتمع المدني إلا مع البرجوازية. وانبثق التنظيم الاجتماعي مباشرة من الانتاج والتجارة، اللذين يشكلان في كل العصور أساس الدولة وبقية البناء الفوقي المثالي. ولهذا قال دائماً هذا الاسم"(2).

ففي مرحلة التكوين التاريخي للبنية الاجتماعية الرأسمالية تعمل الرجوازية كطبقة صاعدة على أن تكون مسيطرة اقتصادياً، من دون أن تكون مسيطرة سياسياً، حيث أن الهيمنة السياسية تكون فيها للطبقات الحاكمة القديمة. ولكن مع تبلور السيطرة الاقتصادية للطبقة البرجوازية في مرحلة تكون البنية الاجتماعية الرأسمالية، تنزع هذه البرجوازية المسيطرة اقتصادياً بالضرورة، إلى مجابهة ثورية مع جهاز الدولة القديم المسيطر عليه من قبل الارستقراطية وطبقة النبلاء، لكي تحقق سيطرتها السياسية، باعتبار أن وجودها في موقع السيطرة السياسية، هو الشرط الضروري لاستمرار وجودها في موقع السيطرة الاقتصادية، كما أن هذه السيطرة السياسية للطبقة البرجوازية لابد أن يكون ملازماً لها سيطرة ايديولوجية وثقافية.

ومن الواضح، إن هذه السيطرة السياسية تتضمن في الوقت عينه سيطرة الدولة، باعتبارها كياناً منفصلاً بمؤسساتها عن المجتمع المدني. يقول أنجلز: "تنعكس في الدولة الحاجات الاقتصادية للطبقة المسيطرة على الانتاج" و"تتركز فيها".

ومن هنا أطلق ماركس مفهوم الهيمنة على علاقات الانتاج الاجتماعي البرجوازية، المتجلية في صورها المتعددة: الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والحقوقية، والايديولوجية، والثقافية والفكرية، باعتبارها مفهوماً يتضمن درجة كبيرة من الغنى والعمق، حيث أنه في مرحلة التكون التاريخي لعلاقات الانتاج الرأسمالي، وفي مرحلة تطورها اللاحق في إطار تكاملها

البنيوي، تعمل البرجزازية كطبقة ثورية صاعدة، ممثلة لهذه العلاقات الانتاجية، وحاملة في سيرورتها الطبقية نظام الانتاج الرأسمالي، على فرض هيمنتها الطبقية داخل المجتمع المدني، باعتبارها الطبقة المهيمنة النقيض للطبقات القديمة في النظام الاقطاعي.

وإذا كان ماركس يرى في البنية التحتية هي المهيمنة، فإن غرامشي بالمقابل لا يختلف معه حول هذه المسألة، بل إنه ينساق بعيداً إلى الجدل بين البنية التحتية والبنية الفوقية، وإنْ كان يحدد الهيمنة في المحصلة النهائية للبنية الفوقية.

إن الفهم الشائع عند الماركسيين هو أن الدولة تمثل المجتمع السياسي، وليس توازناً بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، وبالتالي فهم يرون فيها، الهيمنة لطبقة البرجوازية، أو لفئة طبقية برجوازية على المجتمع بأكمله، حيث يتم التوصل إلى هذه الهيمنة، عبر مؤسسات المجتمع المدني. ويقدم لنا دارس بريطاني لهذه المرحلة من فكر غرامشي تعريفاً مدخلياً مفيداً لهذه المشكلة: فالهيمنة هي "نظام تسيطر فيه طريقة معينة للحياة وللتفكير، وليس فيه إلا مفهوم واحد للحقيقة، ينتشر في المجتمع بكافة مظاهره المؤسساتية والخاصة، يصوغ بروحيته كل الأذواق والأخلاق والعادات والمبادىء الدينية والسياسية، وكل العلاقات الاجتماعية، خصوصاً في ملامحها الثقافية والأخلاقية".

ورأى غرامشي مثلاً أساساً لظهور الهيمنة في تاريخ فرنسا من نشأة الطبقة البرجوازية قبيل ثورة 1789، لم تكن للطبقات السائدة تنظم المرور بينها وبين الطبقات الأخرى، ولم تسع إلى توسيع دائرتها الطبقية "فنياً المغلقة. ويضيف casteوايديولوجيا". وهنا يسود مفهوم الخاصة الطبقية غرامشي قائلاً أما الطبقة البرجوازية فتطرح نفسها كتنظيم في حركة دائمة قادرة على استيعاب المجتمع بأجمعه، وادماجه في مستواه الثقافي والاقتصادي: فتتحول وظيفة الدولة كي تصبح الدولة المربية الخ. وتتماثل فترة نمو البرجوازية مع مهمة غزو الهيمنة وينتقل المجتمع من مرحلة الدولة الكنيسة إلى مرحلة تنمية البنى الفوقية (وإلا تلاشت الدولة قبل أزدهارها)(3).

إن غرامشي لا يخلط بين الدولة والسياسية والمجتمع المدني، وهو يطلق تسميات مختلفة للدولة، طبقاً للمبدأ التي قامت عليه، وللمرحلة التاريخية، التي عرفتها، لكي يبين لنا بأن الدولة ليست جهازاً للحكم فقط، وإنما تعني أيضاً

جهاز الهيمنة "الخاص"، أو المجتمع المدني. فهناك الدولة التي تعتبر حقيقة الحياة الأخلاقية عند هيغل، التي يكمن مبدأها المعلن بوضوح في العالم الحديث، في ادعائها مبدأ الخصوصية الذي يتحول إلى أبعد مدى في المجتمع المدني، وفي المحافظة على الأفراد "بوصفهم أشخاصاً، واذن أن تجعل من الحي واقعاً فعلياً ضرورياً، وأن تشجع رفاهيتهم التي يهتم بها كل لذاته أولاً، والتي لها مع ذلك قطعاً، وجه كل – وأن تصون الأسرة، وتقود المجتمع المدني. "إن مفهوم الدولة الأخلاقية عند هيغل يمكن ربطه "بالدولة– العسس،" المستمدة من الأصول الفلسفية والثقافية الليبرالية، التي تفسح في المجال للمبادرة التاريخية للمجتمع المدني، ولمختلف القوى التي لا تحصى فيه إلى جانب دولة ترعى "أمانة اللعبة" "وقوانينها"، وتقوم على أساس العلمانية، التي ترفض التنظيم الديني– الرهباني. ويقابل تعبير "الدولة العسس" "الدولة الشرطي" في الايطالية، التي لا تتعدى مهامها في المحافظة على الأمن العام، واحترام القوانين. ضمن هذا السياق يندرج مفهوم الهيمنة عند غرامشي، الذي يعني به كشيء خاص معين، أي المجتمع المدني. والهيمنة هي "التكملة" للمفهوم الشامل للدولة: والمجتمع المدني حسب تعريف غرامشي له، يتوقع "بين البنية الاقتصادية والدولة بتشريعاتها وقمعها". ومن هذا المنطلق فإن مفهوم الدولة عند غرامشي يتضمن "معنى أوسع وأكثر عضوية"، ويضم "عناصر تعود لفكرة المجتمع المدني. بمعنى أن تعريف الدولة يعني أن الدولة تساوي المجتمع السياسي+ المجتمع المدني، أي هيمنة مصفحة بالقمع". تصبح بذلك الدولة، بالمعنى الأوسع، "دولة كدولة ومجتمع مدني، أو "المركب الكامل للنشاطات العملية أو النظرية التي لا تبرر الفئة الحاكمة فيها سيطرتها وتحافظ عليها فحسب، بل تفلح في الحصول على الموافقة الفاعلة للمحكومية".

يمتد بذلك مفهوم السلطة ليشمل المركب الكامل للمؤسسات التي توسط / علاقات القوى في المجتمع مؤمنة "الهيمنة السياسية والثقافية لفئة Mediate/ اجتماعية على المجتمع برمته في المحتوى الأخلاقي للدولة"(4).

وهكذا، فإن الهيمنة الطبقية، التي يتم التوصل إليها عبر مؤسسات المجتمع المدني، تتم بواسطة وظيفة "القيادة بالموافقة"، مع وظيفة "القمع". وبذلك تتخطى معالجة غرامشي للمفهومية مقولات علم السياسة ومقولات علم الاجتماع،

/ في Retroactiveفليست الدولة بعد الآن مجرد جهاز قمعي لها أثر ارتجاعي / مجال المجتمع المدني، خلال "تعددية التجمعات والوكالات المعينة" التي تشكل "كجهاز هيمنة فئة اجتماعية على باقي السكان أو (المجتمع المدني)، أساس الدولة بالمعنى الضيق كجهاز قمعي حاكم"(5).

إزاء الاستباقات النظرية للتطور التاريخي لمفهوم الهيمنة، الذي كان له تاريخاً طويلاً في تقدمه الفلسفي والمعرفي، وفي تطوره السياسي، منذ عهد ماركس، مروراً بلينين، حيث يدل مفهوم الهيمنة في أوروبا الغربية على واقع تحقق المجتمع المدني كقلب مركزي، أو كحصن داخلي في إطار وجود علاقة توازن صحيحة بين الدولة والمجتمع المدني، كما عاشها ماركس. وحيث أن لهذا المفهوم مضمون واقعي خاص في روسيا المتأخرة تاريخياً، في إطار وجود دولة تمثل كل شيء هناك، في حين أن المجتمع المدني كان بدائياً وهلامياً، كان الخطاب الغرامشي حول مفهوم الهيمنة، بقدر ما كان يستند إلى نموذج السلطة المرجعية الفلسفية والمعرفية والسياسية للماركسية، بقدر ما أنه استطاع أن يؤسس مفهوماً حديثاً وعصرياً للهيمنة، محققاً بذلك الاستقلال التاريخي التام، وأن يخوض نضالاً قاسياً ضد الاقتصادية- الايديولوجية في مجال علم التاريخ، وفي مجال نظرية وممارسة السياسية، لكي يبلور نظرية ماركسية ثورية متميزة في إطار الفلسفة، والتاريخ، والسياسة، على أساس من مفهوم الهيمنة. وقد استطاع غرامشي انطلاقاً من رؤيته الاستراتيجية لمفهوم الهيمنة، أن يعطي أهمية خاصة وفائقة للبنية الفوقية، وللمثقفين العضويين، حيث أن الهيمنة "حصيلة الدور السياسي للطبقة، أي دور انتقال البنية وتناقضاتها إلى البنية الفوقية"، في علاقاتها ببناء الحزب، أي الأمير الحديث، القادر على أن يكون مثقفاً جمعياً للطبقة العاملة وحلفائها الموضوعيين، من خلال وعي هذه الطبقة ذاتها ومهامها السياسية والتاريخية، "أي رؤية شاملة+ برنامج سياسي"، وأن يتحمل مسؤولية قيادة ثورة، وبالتالي مسؤولية الاستيلاء على السلطة السياسية، وخلق دولة حديثة جديدة، بما يعني ذلك "خلق مجتمع مدني+ الاستيلاء على الجهاز الحكومي القمعي"، باعتبار أن هدف الثورة هو تحقيق الهيمنة" إذا دولة بالقوة".

وقبل أن نغوص في قراءة غرامشي حول مفهوم الهيمنة والمجتمع المدني، اللذين ركزا عليهما كثيراً، أكثر مما ركز على مسألة المجتمع السياسي، التي

أعطاها لينين أولوية مطلقة، خصوصاً وأنها تعني بالنسبة له ولباقي الماركسيين "ديكتاتورية البروليتاريا"، من الجدير أن نتطرق إلى مفهوم الهيمنة داخل التيارات المختلفة المكونة للماركسية الروسية، في عهد الصراعات الايديولوجية والسياسية، التي خاضها لينين ضد خصومه، وحتى اندلاع الثورة الروسية في العام 1917.

الاشتراكية الديمقراطية الروسية ومفهوم الهيمنة:

في صياغة نظرية الهيمنة للطبقة العاملة وللمثقفين العضويين في بداية العقد الثاني من القرن العشرين، والتي ترتبط باسم غرامشي، استطاع هذا الأخير أن يضيف تراثاً جديداً بطريقة ابداعية للماركسية، كان له الأثر العظيم، في أعماله اللاحقة، وفي احتلاله المكانة المركزية في مساحته الفكرية والسياسية. ولكن مفهوم الهيمنة لم يكن جديداً، فقد كان الفكر الماركسي الروسي بمختلف اتجاهاته وتياراته، منذ أواخر القرن التاسع عشر يبحث في مشروع ثوري للهيمنة، باعتبار أن الهيمنة كانت واحدة من الشعارات السياسية المركزية، التي تستجيب لطموحات الجيل الجديد من الماركسيين الروس بقيادة لينين، فضلاً عن أنها كانت وراء انقسام الحركة الاشتراكية الديمقراطية الروسية إلى اتجاهات وتيارات متصارعة.

لقد ظهر مصطلح الهيمنة لأول مرة في كتابات ج.ن. بليخانوف، الذي نظم أول فرقة ماركسية في روسيا القيصرية، وهي فرقة "تحرير العمل" العام 1883، وخاض صراعاً قوياً ضد الشعبية. وبذلت فرقة "تحرير العمل" جهداً كبيراً لنشر الفكر الماركسي في روسيا، وبالتالي شقت الطريق في الميدان النظري والفكري لولادة الحركة الاشتراكية الديموقراطية الروسية، مع نمو الرأسمالية في روسيا، وبداية تحول الطبقة العاملة إلى قوة حقيقية ذات وزن، قادرة على القيام بنضال ثوري منظم. في حين أن الشعبيين كانوا يعتبرون أن القوة الثورية الرئيسة هي جماهير الفلاحين، واختاروا طريق الارهاب الفردي لمكافحة القيصرية، ولم يدركوا مهمة الطبقة العاملة، من حيث هي طليعة الحركة الثورية. ففي إطار النضال الذي خاضه بليخانوف ضد الشعبيين الروس، الذين كانوا يجهلون قوانين التطور الاقتصادي والسياسي للمجتمع، بالرغم من أن روسيا قد دخلت منذ زمن في طريق التطور الرأسمالي، وضعت

فرقة "تحرير العمل" مشروعها السياسي الأول العام 1884، كخطوة أولى نحو إنشاء حزب اشتراكي ديموقراطي ماركسي في روسيا. وقال بليخانوف في حينه "إن البرجوازية في روسيا كانت وما تزال أضعف من أن تبادر إلى النضال ضد الحكم المطلق، مما يوجب على الطبقة العاملة أن تتبنى مطالب الثورة البرجوازية الديموقراطية. وقد استخدم بليخانوف في هذه النصوص مصطلح "السيطرة" الغامض للدلالة على السلطة السياسية بما هي سلطة سياسية، واستمر يفترض أن على البروليتاريا أن تدعم البرجوازية في ثورة تقودها الأخيرة بالضرورة في نهاية المطاف، وفي عام 1889 اهتز تأكيده بعض الشيء "الحرية السياسية"، يمكن الآن كسبها من قبل الطبقة العاملة فقط وإلا فلا"، مع الحفاظ في الوقت نفسه على موقف عدم تحدي السيطرة النهائية لرأس المال في روسيا"(6).

وفي العام 1899، بدأ الخط الاقتصادي "يتغلغل داخل الحركة الاشتراكية الديموقراطية الروسية الفتية، وأصدر بعض دعاته (بروكوبوفيتش وكوسكوفا وغيرهما) بياناً، أكد فيه على أن النضال السياسي هو من شؤون البرجوازية الحرة، وهو من شأنها قبل غيرها. ولهذا، فإن دعاة الماركسية الليبرالية يتكلمون عن تنظيم نضال العمال الاقتصادي ضد أصحاب العمل والحكومة، باعتباره المهمة الرئيسة المباشرة للاشتراكيين الديموقراطيين، لا النضال السياسي ضد الحكومة القيصرية، ولا القضاء عليها. وهكذا، أصبح "الاقتصاديون" يمثلون الماركسية الليبرالية داخل الحركة الاشتراكية الديموقراطية الروسية. وقد أعلن أكسلورد زميل بليخانوف في رسالة موجهة إلى ستروفه في العام 1901، أكد فيها الحقيقة التالية المتعلقة بالهيمنة "بفضل الموقع التاريخي للبروليتاريا، تستطيع الاشتراكية الديمقوقراطية الروسية أن تكون مهيمنة في النضال ضد الحكم المطلق". كما أن مارتوف تبني الفكرة عينها في إطار سجاله ضد الماركسية الليبرالية، حين قال: "إن الصراع بين الماركسيين "النقديين" والأصوليين "يشكل في الحقيقة الفصل الأول من الصراع في سبيل الهيمنة السياسية بين الديمقراطية البروليتارية والديموقراطية البرجوازية". وبين لينين في كتابه الشهير ما العمل؟ خطورة هذه الفلسفة الليبرالية داخل الحركة الاشتراكية الديمقراطية، التي يدعو إليها "الاقتصاديون"، لأن "صرف الطبقة العاملة عن النضال السياسي ضد القيصرية، وحصر

مهماتها في النضال الاقتصادي ضد أصحاب العمل والحكومة، مع ترك أصحاب العمل والحكومة في أمان وسلام، معناها الحكم على الطبقة العاملة بالعبودية الأبدية... ولا يستطيع العمال توسيع النضال ضد الرأسمالية وفي سبيل الاشتراكية، ما دامت القيصرية، كلب الرأسمالية وحارسها قائمة في طريق حركة العمال. ولهذا، فالهدف المباشر الموضوع أمام الحزب والطبقة العاملة هو تكنيس القيصرية من الطريق وبذلك يشقان الطريق نحو الاشتراكية". وفي إطار هذا الصراع القاسي ضد "الاقتصاديين" الذين يحتقرون النظرية الماركسية، التي تشكل سلاح الطبقة العاملة، كان لينين يقول "لا حركة ثورية، بدون نظرية ثورية.. ولا يستطيع القيام بدور مناضل الطليعة إلا حزب ترشده نظرية الطليعة"(لينين ما العمل؟. المؤلفات المختارة المجلد الأول صفحة (192-193). ومرة أخرى حين أصبح "الاقتصاديون" يقدسون العفوية وينكرون ضرورة ادخال الوعي الاشتراكي إلى الطبقة العاملة، كان لينين يقول "إن كل تقديس لعفوية حركة العمال وكل انتقاص من دور "العنصر الواعي" إي دور الاشتراكية الديموقراطية، يعني سواء أرادوا أم لم يريدوا، فليس لذلك أقل أهمية- تقوية نفوذ العقلية البرجوازية على العمال (المرجع نفسه ص204). إنه من خلال هذا العرض يتبين لنا، أن لينين تبنى شعار "الهيمنة" الشهير، الذي يعود إلى بليخانوف، فضلاً عن دعوته إلى إصدار جريدة سياسية الأيسكرا لعموم روسيا، تجسد الأساس الفكري للحزب، وتقوم بحملة واسعة في سبيل تحقيق "هيمنة حقيقية" للطبقة العاملة في روسيا باعتبارها الطبقة القائدة لجميع الطبقات المظلومة، التي تناضل في سبيل اسقاط الحكم القيصري- وهكذا- شكل شعار "الهيمنة" للاشتراكية والديمقراطية، وبالتالي شعار هيمنة البروليتاريا في الثورة البرجوازية، القاسم المشترك لمعظم أقطاب الحركة الماركسية الثورية في روسيا من بليخانوف، وأكسلورد، وبوترسيف، ولينين، إلى حين الانشقاق الكبير، الذي حصل في المؤتمر الثاني لحزب العمال الاشتراكي الديموقراطي عام 1903، بين البلاشفة، والمناشفة. "وبعد الانشقاق كتب "بوتريسيف" مقالة مطوّله في الايسكرا يلوم فيها لنين على تفسيره المبسط "لفكرة الهيمنة هذا التفسير الملخص في الدعوة الشهيرة الواردة في "ما العمل"؟ والتي تدعو "الاشتراكيين- الديمقراطيين إلى التغلغل "في جميع طبقات السكان، وإلى تنظيم "فصائل مساعدة خاصة، لصالح الطبقة العاملة من تلك الطبقات".

وقد شكا بوترسيف من أن جملة الطبقات الاجتماعية التي استمد منها لينين واسعة جداً، في حين أن نموذج العلاقة المقترحة بينها وبين البروليتاريا نموذج تسلطي وديكتاتوري جداً في الوقت نفسه، نموذج ينطوي على "تمثل" مستحيل لها أكثر من أن يكون تحالفاً معها.

إن الاستراتيجية الصحيحة للوصول إلى الدور المهيمن للطبقة العاملة يجب أن تتوجه وجهة خارجية، لا نحو تلك العناصر غير المحتملة من النبلاء المعارضين أو الطلاب، بل نحو الديمقراطيين الليبراليين، لا من خلال أفكار استقلاليتهم التنظيمية بل عبر احترامها"(7).

ومما ساعد على تفاقم الانقسام بين البلاشفة والمناشفة، إضافة إلى خلافاتهم القديمة حول مسائل التنظيم، اندلاع ثورة 1905– 1907 في روسيا، باعتبارها أضخم انتفاضة بعد كومونة باريس للطبقة العاملة وحلفائها الموضوعيين الفلاحين. وعلى الرغم من أن روسيا تمر حتماً في تلك الفترة بمرحلة الثورة الديمقراطية البرجوازية، إلا أن لينين استنتج في كتابه "خطتا الاشتراكية الديمقراطية" المبدأ التكتيكي الأساسي، وهي أن هذه الثورة لن تنتصر إلا إذا ترأستها البروليتاريا، وأمنت التحالف مع جماهير الفلاحين". وإذا تم عزل البرجوازية الحرة، حيث يجب على البروليتاريا أن تكون زعيمة هذه الثورة الديمقراطية البرجوازية في روسيا. ولهذا دعا لينين إلى تحقيق "ديكتاتورية العمال والفلاحين" في ثورة 1905، كنموذج انتقالي للسلطة، بينما كان خط المناشفة بمن فيهم بليخانوف، يعتبر أن هذه الثورة، هي ثورة برجوازية، ولهذا فالبرجوازية الحرة وحدها تستطيع أن تضطلع بقيادتها. فلا ينبغي على البروليتاريا أن تتقرب من جماهير الفلاحين، بل عليها أن تتقرب من البرجوازية الحرة، كي لا تخيف البرجوازية بالروح الثورية، ولا تعطيها أية حجة تتذرع بها للتحول عن الثورة، لأن الثورة تضعف إذا تحولت البرجوازية، وارتدت عنها.

هكذا كانت بإيجاز الخطتان، اللتان انتهجها كل من البلاشفة والمناشفة، إبان الثورة الروسية وبعد هزيمتها، ومنذاك انتقد لينين انتقاداً لاذعاً المناشفة لتخليهم عن فكرة "هيمنة البروليتاريا"، وبالتالي قبول قيادة الثورة للبرجوازية، على أن تبقى الاشتراكية الديمقراطية جانباً.

كتب لينين يقول "نظراً لأن المهمات البرجوازية الديمقراطية ما زالت

معلقة فإن الأزمة الثورية ما زالت حتمية. إن مهمات البروليتاريا التي تترتب على مثل هذا الوضع هي مهمات محددة تماماً ولا مجال فيها للوقوع في أي خطأ. فيما أن الطبقة العاملة هي الطبقة الثورية الثابتة الوحيدة في المجتمع المعاصر، فإن عليها أن تتولى القيادة في نضال الشعب كله في سبيل ثورة ديمقراطية حقاً، في نضال جميع الكادحين والمستغلين ضد المستغلين والمستثمرين- ولا تكون البروليتاريا ثورية إلا بمقدار ما تعي فكرة هيمنة البروليتاريا هذه، وتضعها موضع التنفيذ". ويزداد الهجوم اللينيني حده، حين أنزل المناشفة إلى تقديم الاقتراحات بشأن اصلاح وتحسين القيصرية، باعتبار أن الدولة القيصرية بعد 1905، تحولت من دولة اقطاعية إلى دولة رأسمالية، وعوضاً عن هيمنة البروليتاريا، كانوا يقترحون زعامة البرجوازية الحرة، وعوضاً عن تحالف العمال مع جماهير الفلاحين كانوا يقترحون التحالف مع البرجوازية المتمثلة في حزب الكاديت، وعوضاً عن حكومة ثورية مؤقتة، كانوا ينادون بدوماً للدولة تكون مركزاً "للقوى الثورية" في روسيا.

كتب لينين في هذا الصدد رداً على هذه الطروحات قائلاً: إن تقديم المواعظ للعمال حول كونهم بحاجة إلى حزب طبقي لا إلى "هيمنة" يعني خيانة قضية البروليتاريا لصالح الليبرالية، يعني الوعظ وضرورة استبدال السياسية العمالية الاشتراكية الديمقراطية بسياسة عمالية ليبرالية. إن التنكر لفكرة الهيمنة هو الشكل الأكثر وقاحة للاصلاحية في الحركة الاشتراكية الديمقراطية الروسية". ويضيف قائلاً: من وجهة نظر الماركسية لا تكون الطبقة التي ترفض فكرة الهيمنة أو تخفق في تبنيها طبقة، أو طبقة لم تستكمل مقوماتها كطبقة بعد، بل نقابه أو مجموعة نقابات مختلفة.. إن الوعي بفكرة الهيمنة وتطبيقها عبر نشاطاتها هما اللذان يحولان النقابات ككل إلى طبقة".

إن مفهوم الهيمنة شكل محوراً مركزياً واستراتيجياً في الصراع الايديولوجي والسياسي داخل الحركة الاشتراكية الديمقراطية الروسية، بين جناحيها البلشفي والمنشفي، قبل اندلاع الثورة البلشفية في عام 1917، باعتباره كان يدخل في سياق بلورة نظرية تمرحل الثورة الديمقراطية البرجوازية إلى ثورة اشتراكية، غير أنه ما أن تحققت هذه الثورة الاشتراكية حتى تم التخلي عنه تماماً.

❐

المصادر والمراجع:

(1)- مهدي عامل مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني- الطبعة الخامسة، 1986 (ص30).

(2)- حاضرة المستقبل- مجموعة مقالات لغرامشي.

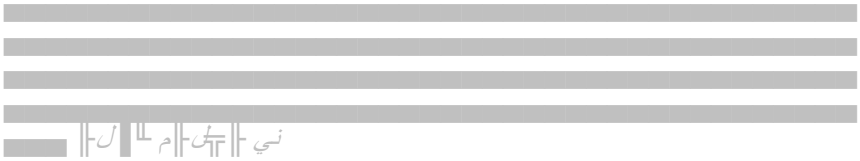
(3)- هذه الاستشهادات لغرامشي مدونه في مقال للدكتوره أمينة رشيد/ بعنوان غرامشي من الهيمنة إلى الهيمنة الأخرى- منشورة في كتاب غرامشي وقضايا المجتمع المدني مركز البحوث العربية- ندوة القاهرة 1990 (ص197).

(4)-أنطونيو غرامشي- الأمير الحديث- ترجمة زاهي شرفان- قيس الشامي، دار الطليعة، الطبعة الأولى نيسان (ابريل) 1970، (ص153).

(5)- المصدر السابق (ص153).

(6)- برى أندرسون- النقائض في فكر غرامشي- فاضل جتكر- مجلة النهج العدد 19- العام 1997- (ص144).

(7)- المصدر السابق (ص145- 146).



الفصل الثالث
جدلية حرب المواقع والثورة السلبية
أو استراتيجية الصراع في سبيل الهيمنة

إن تتبع وفهم مسار تاريخ الصراع السياسي لأوروبا، التي خلقت المجتمع المدني الحديث، والتي تتباهى بنرجسيتها في تأسيس الحداثة الليبرالية، التي هي موضع فخرها واعتزازها لم يكن تاريخها إلا سلسلة غير منقطعة من أعمال العنف، وتحكمت فيه حتمية حرب الحركة، التي أضحت مألوفة في الوعي الأوروبي السائد منذ اندلاع الثورة الفرنسية، وقيام التحالف المقدس بين الامبراطوريات الملكية لمواجهة فرنسا الثورية والامبراطورية العام 1815، وانبثاق الثورة الصناعية، واشتداد حدة المنافسات والمنازعات القومية، وقيام العهد الكولونيالي، والجشع الاستعماري، وانتهاء بالحربين العالميتين.

وفي الواقع التاريخي، نشبت عدة حروب في القرن التاسع عشر، وكان أهمها الحرب التي اندلعت بين فرنسا وبروسيا 1870- 1871، باعتبارها أشد حرباً ضروساً: أما حرب القرم فقد تحالفت فيها انكلترا الليبرالية مع الامبراطورية الفرنسية الثانية، التي كان لها مطامح امبريالية، وتركت الليبرالية جانباً، لكي تقطع الطريق على الامبراطورية الروسية من الحصول على منفذ إلى البحر، وبالتالي لكي تكبح جماح فتوحاتها البلقانية على حساب الامبراطورية العثمانية الآلية إلى الأفول، والمريضة، والتي لا أمل من شفائها.

"أما حرب إيطاليا فقد نجمت، على العكس، عن المقارنة التي أبداها امبراطور النمسا والبابا- وكان يومئذ عاهلاً زمنياً على دول الكنيسة- حيال التيار التاريخي المحتوم للوحدة الايطالية التي كانت تسعى إلى تحقيق نفسها على قاعدة المبدأ الليبرالي في السيادة القومية. "وبالمقابل كانت الحربان النمساوية- الألمانية- والفرنسية-الألمانية، اللتان خاضتهما أنظمة حكم ملكية

مطلقة، حربين أمبرياليتين شنهما ملك بروسيا ليحقق مصالحه وبالقوة، الوحدة الألمانية التي كانت– على عكس الميل إلى الوحدة الايطالية– تحظى بمساندة أي شعور قومي عميق "باستثناء انكلترا التي تدخلت في حرب القرم، فإن ما من دولة برلمانية تركت نفسها تنساق في تلك الحروب. وهكذا فإن سلع العالم لم يتعكر إلا محلياً فقط(1). ولكن سلم المئة عام الذي كان يمثله الرأسمال الكوسموبوليتي، قد انهار تحت وطأة صعود النزعة الدولانية الاقتصادية، التي قادت إلى تفجير الحرب العالمية الأولى 1914– 1918، والتي شهدت انهياراً للتوازن الأوروبي، الذي كان قائماً طيلة القرن التاسع عشر، خصوصاً مع انهيار البنى الفوقية للامبراطوريتين الروسية، والنمساوية– المجرية، واندلاع الثورة البلشفية العام 1917.

وعلى هذا النحو، فإن غرامشي المتعمق في دراسة فلسفة التاريخ الأوروبي، يقدم لنا في دفاتر السجن، النصوص التي تتضمن بناءً نظرياً يحتوي على شبكة كاملة من المتضادات والمناظرات بشأن السياق التاريخي والنظري الصحيح، الذي بلور فيه غرامشي نظريته حول الهيمنة، والتي يحلل فيها بشكل رئيس الاستراتيجيتين المتنافستين في الحرب العالمية الأولى، في إطار المواجهات بين الامبراطوريات والأمم في أوروبا، التي شهدت زوال ثلاث امبراطوريات أوتوقراطية، امبراطورية آل هابسبورغ، وريثة السيادة الكونية للكنيسة الرسولية الكاثوليكية، وامبراطورية آل رومانوف التي تنتمي إلى كنيسة القسطنطينية الأورثوذكسية المنشقة، وامبراطورية آل عثمان التي استعادت شعلة الخلافة الإسلامية بعد الحروب الصليبية.

إن غرامشي يحاول أن يقابل بين البنى السياسية في كل من الغرب، ممثلاً بالنظام الأوروبي القائم على التوازن بين نظام الدولة– الأمة، أو الدولة القومية والمجتع المدني، الموروث من الفضاء الليبرالي الأوروبي، والذي يريد فرض نظامه وهيمنته على العالم، باعتبار أن الغرب حامل لرسالة الحداثة الأوروبية، والديمقراطية المسماه بالليبرالية، وبين الشرق الاستبدادي، وأن، يحلل الاستراتيجيات الطبقية الثورية لكل منهما في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى ونتائجها مع بزوغ النظام العالمي متعدد الأقطاب فيما بين الحربين العالميتين. يقول غرامشي في تحليله للصراع السياسي والمعركة الحربية: "إن

ملاحظة اللواء كراسنوف (في روايته من النسر ذي الرأسين إلى العلم الأحمر- برلين- ديكاكو في 1921) غبية: في ظنه أن الحلفاء (الذين لم يكونوا- يرغبون بانتصار روسيا القيصرية حتى لا تحل المسألة الشرقية، نهائياً لصالح القيصرية) فرضوا على هيئة الأركان الروسية حرب الخنادق (وهي حرب غير معقولة لاتساع الجبهة العريض، من البلطيق إلى البحر الأسود، ومناطق المستنقعات والغابات فيها) بينما كان الإمكان الوحيد المعقول هو حرب الحركة، والواقع أن الجيش الروسي حاول حرب الحركة والاختراق لاسيما في القطاع النمساوي (وفي بروسيا الشرقية) وأحرز انتصارات باهرة رغم أنها عارضة- والحق أنه لا يمكن اختيار شكل الحرب الموافقة إلا بتوفر تفوق ساحق على العدو والكل يعرف الخسائر البشرية التي كلفها عناد هيئات الأركان، واصرارها على تجاهل أن حرب المواقع حرب "يفرضها" الميزان العام للقوى المحاربة، ولا تقوم حرب المواقع على الخنادق فحسب، وإنما تقوم على كل تنظيم القطاع الموجود خلف الجيش المرابط، وصناعته. ومما يفرض الحرب هو ضرب المدفعية السريع، وطلق البنادق الأوتوماتيكية والعادية، وتمركز القوى في نقطة واحدة، ويضاف إلى ذلك كله توفر التعدين، مما يتيح استبدال السلاح المفقود، إثر اختراق أو تراجع، بسرعة، وثمة عنصر آخر هو عدد البشر الكبير الذين يشكلون القوى المنتشرة ذات المقدرة المتفاوتة، والتي لا يسعها الحركة الاجماعات جماعات (...) إن الخبراء العسكريين، بعد أن كانوا يتمسكون بحرب الحركة وأمسوا يتمسكون بحرب المواقع، لا يقولون بحذف حرب الحركة من العلم العسكري، لكنهم يذهبون إلى أن في الحروب الاستراتيجية، أي ينبغي أن ينظر إليه كما كان ينظر إلى حرب الحصار في علاقتها بحرب الحركة. يجب القايم بنفس عملية القصر، في الفن والعلم السياسيين، على الأقل بما يرجع إلى أكثر الدول تقدماً، حيث أضحى "المجتمع المدني"(أي تنظيم المجتمع من حيث هو مجموعة مؤسسات، عامة، وخاصة، مترابطة تبعاً لسيطرة فئات معينة)، بنية بالغة التعقيد تقوى على مقاومة "اجتياح" العنصر الاقتصادي المباشر (أزمات الخ).

إن بنى المجتمع المدني الفوقية هي خنادق الحرب المعاصرة. وكما أن هجوماً قاسياً للمدفعية في الحرب الأخيرة، كان يترك انطباعاً بتحطيم جهاز الدفاع المعادي كله (بينما هو لم يحطم فعلاً إلا القشرة العليا، وبالتالي إذ يحين

وقت الهجوم والتقدم، كان يواجه المهاجمين خط دفاعي فعّال، كذلك الأمر في السياسة خلال الأزمات الاقتصادية الكبيرة. ولا يظن أن وقوع الأزمة يجعل في تنظيم فرق الهجوم بسرعة صاعقة، زمناً ومكاناً، بله تشربها روحاً قتالية عالية. وفي الطرف المقابل، لا تنعدم الروح المعنوية لدى الذين يتلقون الهجوم.

فهم لا يتركون مواقع دفاعهم، بل إنهم يتابعون القتال بين الحطام، محتفظين بثقتهم بقواهم وبمستقبلهم. هذا لا يعني أن الأمور تبقى على ما كانت عليه. لكن الأكيد أن المرء لا يجد كل عناصر السرعة، والوتيرة المتسارعة، والمسيرة المتقدمة النهائية التي يتوقعها استرتيجيد "الكردونية" السياسية. ونجد آخر حدث من هذا الطراز، في التاريخ السياسي بين عناصر 1917. قد أدت هذه الأخيرة إلى انعطاف كبير في تاريخ الفن والعلم السياسيين، إذن ينبغي بدارسة "عميقة" لعناصر المجتمع المدني التي تقوم عليها نظم الدفاع في حرب المواقع"(2).

إن هذه الاستشهادات ضرورية لأنها تسلط الضوء على مختلف المنظورات التي تميز رؤية الثقافة الأوروبية، في مجال العلم العسكري والاستراتيجيات العسكرية، والتي قوامها توضيح بمنتهى الجلاء والسداد، مقابلة العلاقة بين مفاهيم حرب الحركة وحرب المواقع، وبين المفاهيم في السياسة، حيث أن حرب الحركة ظاهرة اشتركت فيها كل جيوش الحرب العالمية الأولى. ولكن غرامشي يرى في استراتيجية الصراع السياسي من أجل هيمنة الطبقة العاملة في الغرب، يجب عليها أن لا تقلد أساليب واستراتيجية انتصار الماركسية البلشفية والثورة الروسية، لأن الشروط التاريخية التي تميز العلاقة المحددة بين الدولة والمجتمع المدني في الغرب مختلفة، حيث الصراع السياسي، هو أكثر تعقيداً، وحيث استراتيجية حرب المواقع تحل محل حرب الحركة. يقول غرامشي في هذا الصدد: "ينبغي ما إذا كانت نظرية تروتسكي الشهيرة حول "دوام" الحركة انعكاساً سياسياً لحرب الحركة لا التذكير بملاحظة لواء القوزاق، كرسنون) وبالتالي انعكاساً للشروط العامة- الاقتصادية والثقافية، والاجتماعية لبلد ما زالت أطر الحياة القومية فيه بدائية ومفككه لا تقوى على التحول إلى "خندق وقلعة". والحالة هذه يجوز القول أن تروتسكي الذي يبدو "غربياً" هو، على العكس، كوسموبوليتي، أي سطحي الصفة القومية والصفة

الغربية أو الأوروبية. أما لينين فهو، على النقيض، عميق الصفة القومية والصفة الأوروبية. يذكر تروتسكي في ذكرياته ما قيل له من أن نظريته أثبتت صحتها بعد.. خمسة عشر عاماً (...). الحق أن نظريته لم تثبت صحتها لا قبل خمسة عشر عاماً، ولا بعد. فقد وقع له ما وقع للعنيين حزر على العموم، أي صح توقعه العملي العام، كما يصح ما يتوقع لطفله في الرابعة من العمر إنها ستغدو أماً. وأن تغدو أماً فعلاً، يقال: لقد تنبأت بذلك "، وينسى أن عندما كانت الطفلة في الرابعة، كان يراد اغتصابها بحدة أنها لابد أن تصبح أماً. يبدوا لي أن لينين أدرك ضرورة التحول عن حرب الحركة التي طبقت بنجاح في روسيا عام 1917، إلى حرب المواقع، الحرب الوحيدة الممكنة في الغرب، حيث تستطيع الجيوش بسرعة كما لاحظ كرسنوف، تكديس كميات هائلة من الذخيرة، كما أن الأطر الاجتماعية ما زالت تستطيع التحول إلى خنادق منيعة. يبدو لي أن هذا هو معنى صيغة "الجبهة الواحدة"، صيغة تقابل تحالف جبهة وحيدة بقيادة واحدة معقودة لـِ "فوش"(مارشال فرنسي رئيس الأركان العامة لجيوش الحلفاء، خلال الحرب العالمية الأولى).

لكنه لم يتسن للينين تعميق صيغته (حتى ولو اعتبرنا أنه لم يكن في وسعه تعيمقها إلا نظرياً) إذ كانت المهمة الأساسية، في الإطار القومي، تفرض التعرف على الأرض وتحديد عناصر الخندق والقلعة المتمثلة في فئات المجتمع المدني الخ. ولما كانت الدولة في الشرق هي الكل. فإن المجتمع المدني بدائي وهلامي. كان في الغرب بين الدولة والمجتمع المدني علاقة محددة، فتتكشف في دولة مزعزعه، ركائز مجتمع مدني صلب ولم تكن الدولة سوى خندق متقدم تحتي خلقه سلسلة متعاكسة من القلاع والمجنات. ولا شك أن الأمر متفاوت من دولة لدولة، وهذا بالضبط ما كان يستدعي التنبه للسمة القومية"(3).

في هذين النصين لغرامشي، تتقرر النتائج المستخلصة من تاريخ الثورات البرجوازية، والحرب العالمية الأولى، التي حدثت في أوروبا، قانونية التطور اللامتكافىء للثورة البرجوازية الديمقراطية، التي بقدر ما نجحت في مرحلة صعودها بأحداث تطورات عظمى لا تتزعزع في أوروبا الغربية، والولايات المتحدة، تمثلت في خلق مجتمعات مدنية متحضرة ومتطورة، ودول ديمقراطية بصرف النظر عن حركة النكوص، والتراجع، والرجعية الملحوظة بشكل خاص، في مجال الأنظمة السياسية، وعلاقتها بالديمقراطية لاحقاً، بقدر ما إنها

كانت ناقصة في اكتمال تطورها على صعيد الشرق، بالرغم من أنه كان يعيش على عتبة الثورة البرجوازية، حيث بلور لينين نظريته الشهيرة حول تصاعد الثورة الديمقراطية البرجوازية إلى ثورة اشتراكية. ويتجلى هذا التطور اللامتكافىء، على صعيد التحولات السياسية، والتحولات الثقافية، في البنى الفوقية، التي أخذت شكل انفجارات سريعة في الغرب، وفي التأخر التاريخي، والتطور البطيىء، اللذين عليهما المجتمع المدني، والدولة في الشرق. ثم أن اختلاف البنية الاقتصادية الاجتماعية بين الغرب الرأسمالي الصناعي، والشرق الفلاحي، ينعكس في المستوى الثقافي، وفي اختلاف المنظورات، التي تعمل من خلالها الرؤية الثقافية الأوروبية الغربية، في نظام العلاقات بين الدولة والمجتمع المدني، وفي النظريات الاقتصادية الليبرالية، التي تؤطر النظام الاقتصادي العالمي، وتفرز الامبريالية الاقتصادية والسياسية والعسكرية، والحروب المصدرة، عن الرؤية الثقافية في الشرق، والبنية المختلفة لفئات المثقفين. وعلى هذا النحو، يصل غرامشي إلى استخلاص ما يلي: إن الخاصية الأولى المميزة للمجتمع المدني في الغرب عن غيره في الشرق، هو أن هذا المجتمع المدني يقوم على مبدأ العقلانية، أي واقعية العلاقات الاجتماعية، والسياسية. الخاصية الثانية هي أنه يمثل المجتمع الحديث القائم على فلسفة الحداثة، التي تتجلى في كل الميادين، دولة برجوازية حديثة وعصرية، ثورة علمية وتكنولوجية، نظام تعليمي حديث، فنون حديثة، ونزوع على الدوام إلى المعاصرة والمزامنة لروح التجديد والتغيير. والخاصية الثالثة، هي أن المجتمع المدني في الغرب تحكمه ايديولوجية ليبرالية، باعتبارها ثمرة جملة التطورات السياسية البرجوازية الديمقراطية، التي حدثت في أوروبا الغربية، فضلاً عن الثورة الصناعية، التي قادت إلى خلق مجتمع صناعي متقدم متماثل مع نظام الانتاج الرأسمالي، الذي يعتبر أكثر تطوراً وتعقيداً من أنظمة الانتاج السابقة له، حيث ينجم عنه خلق صناعات كبيرة مرتبطة بشكل جوهري بالانتاج، بوصفه سمة المجتمع الرأسمالي، المهيمنة عليه، الأمر الذي يقود في الوقت عينه إلى بروز بروليتاريا صناعية في أماكن العمل، تشكل أساس المجتمع الصناعي الحديث. من هذا كله، أصبح المجتمع المدني في الغرب قائماً على مرتكزات قويمة وصلبة، واكتسب شرعية، وأهلية، تاريخية، وسياسية، وثقافية، وايديولوجية، عقلانية، ووفر أسساً واقعية وحقيقية للديمقراطية، وللمشاركة

السياسية. أما الدولة في الغرب، فهي قائمة على احترام، وسيطرة القوانين، والنظام، وعلى الفصل بين السلطات، وتحمل رسالة الديمقراطية المسماه بالليبرالية، باعتبارها رسالة كونية. وفي هذا السياق السياسي والتاريخي، يرى غرامشي في العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني في الغرب، بأنها علاقة "سليمة وصحيحة"، أو هي علاقة "محددة"، تقوم على "التوازن بين المجتمع السياسي (دكتاتورية أو جهاز قمعي لتكييف الجماهير الشعبية مع نوع الانتاج والاقتصاد في لحظة معينة) وبين المجتمع المدني (أو هيمنة فئة اجتماعية على المجتمع القومي ككل عبر ما يدعى بالمنظمات الخاصة، كالكنيسة والنقابات والمدارس الخ".

ولما كانت البنى القومية "كثيفة" في الديمقراطيات الغربية الحديثة، والمجتمع المدني يتمتع بقدر من الاستقلالية في علاقته مع الدولة، فقد "أصبح المجتمع المدني بنية معقدة ومقاومة للاقتحامات المفجعة للعامل الاقتصادي المباشر (الأزمات، الكساد الخ".ولهذا فإنه في حرب المواقع تشكل الدولة" الخندق المتقدم" أو "الخندق الخارجي"، حيث أنه مهما قصفت المدفعية، فإنها لا تدمر سوى "الوجهة الخارجية"، في حين أن المجتمع المدني، يشكل تحصينات دائمة على جبهة حرب المواقع أي "سلسلة متماسكة من القلاع والمجنات"، قادرة على الدفاع والمقاومة بشكل فعال. أما في الشرق، فقد كانت الدولة كل شيء، وكان المجتمع المدني بدائياً وهلامياً، وفي هذا التعارض، الذي يقيمه غرامشي بين الشرق والغرب، لا بالمعني الجيواستراتيجي والجيوبوليتيكي، وإنما كأطر معرفية تساعد على التعرف الدقيق للخصائص القومية، وما تفرزه من أشكال خاصة ومحددة في تحديد الاختلافات والتحولات في تاريخ السياسة، يؤكد غرامشي بأنه ما حدث في العام 1917، هو بمنزلة الانعطاف الكبير في تاريخ الفن والعلم السياسي، باعتباره آخر واقعة في حرب الحركة حيث أدرك لينين من بين كل قادة الحركة الشيوعية العالمية" ضرورة التحول عن حرب الحركة، التي طبقت بنجاح في روسيا عام 1917/ إلى حرب المواقع"، حيث تصبح حرب المواقع هذه هي الحرب الممكنة في الغرب، باعتبارها مفتاح استراتيجية "الحصار وكسر الجهاز البرجوازي للهيمنة"، في سبيل تأسيس هيمنة نقيض للطبقة العاملة.

إن حرب المواقع تتماثل مع سياسية الجبهة المتحدة، حيث أشار لينين في

هذا الموضوع إلى ضرورة الانتقال من حرب الحركة إلى حرب المواقع. ومن المعلوم تاريخياً وسياسياً، إن استراتيجية حرب الحركة تتماثل مع "الثورة الدائمة"، التي تعود إلى ماركس، خلال المعارك الطبقية التي حصلت في العام 1848، حيث مثلت اشكالية "الثورة الدائمة"، إطاراً معرفياً ونظرياً بالنسبة لماركس، الذي ركز اهتمامه النظري في ذلك الوقت مع قادة البروليتاريا الآخرين على ضرورة تغيير حركة الثورات البرجوازية، عن طريق التدخل الواعي والهادف لحزب البروليتاريا، نحو الارتقاء بها إلى ثورة بروليتارية. إن غرامشي، الذي حلل التطورات السياسية، التي حصلت في أوروبا، طرح مسألة التخطي الديالكتيكي "للثورة الدائمة"، التي كان يتبناها تروتسكي، ويمكن لنا أن نسوق هذا المقطع الرئيسي الآخر لغرامشي، الذي يشير فيه إل ضرورة الانتقال من "الثورة الدائمة" إلى "الهيمنة المدنية". "ما هو المفهوم السياسي لما يدعى بـــ"الثورة الدائمة" ولما ولد قبل 1848 تعبيراً علمياً عن التجارب اليعقوبية من 1789 إلى ترميدور (الردة اليمينية التي أطاحت بحكم "روبسبير" عام 1793)، يحمل المفهوم طابع مرحلة تاريخية تفتقر إلى الأحزاب السياسية الجماهيرية الكبيرة كما تفتقد إلى النقابات الاقتصادية الكبيرة. وتتميز هذه المرحلة، بمعظم وجودها، بحالة ا لميوعة، طابع الريف المتخلف، نسبة المدن الضئيلة حيث تقوم الدولة باحتكار مطلق للارادة السياسية الفعلية (في مدينة واحدة في فرنسا، هي باريس) جهاز دولة ضئيلة النمو نسبياً، واستقلال أوسع للمجتمع المدني عن (دائرة) عمل الدولة، نظام محدد للقوى العسكرية وللتسليح الوطني، استقلال أوسع للاقتصاد القومي تجاه السوق العالمية وعلاقاتها الاقتصادية الخ. في الحقبة التي تلت 1870، تغيرت هذه العناصر أثر التوسع الاستعماري الأوروبي، وعلاقات الدولة التنظيمية إن على الصعيد الداخلي أم على الصعيد العالمي، وأمست (العناصر) أكثر تعقيداً وامتداداً فخضع مفهوم 1848، "الثورة الدائمة" لبلورة وجدت تجاوزها السياسي العلمي في مفهوم "الهيمنة المدنية"، وحدت في فن السياسة ما حدث في فن الحرب، تحولت حرب الحركة أكثر فأكثر إلى حرب مواقع، ويمكن القول أن الدولة تربح الحرب بقدر ما تعد لها زمن السلم، بتفاصيلها وبجوانبها الفنية جميعاً. إن بنية الديمقراطيات المعاصرة الضخمة، أكانت تنظيم دولة أم كات تنظيم مجموعات تعمل في الحياة المدنية، تشكل في ميدان فن السياسة، "الخنادق" والتحصينات الدائمة في

جبهة حرب المواقع في (بنية الديمقراطيات) تجعل من الحركة التي كانت "كل" الحرب، أمراً "جزئياً".

إن القضية تطرح بما يرجع للدول الحديثة، لا بما يرجع للدول المتأخرة أو المستعمرات حيث ما زالت تقوم أشكال تم تخطيها، أو تختلف عن التطور ينبغي دراسة قيمة الايديولوجيات (...) في مصنف علم السياسة"(4).

إن غرامشي من خلال تحليله لتقلبات الصراع السياسي المعقد، يبين كيف أن الثورة البرجوازية، التي صارت في خطها التصاعدي أولاً، وفي خطها التنازلي لاحقاً، في المرحلة التاريخية الممتدة من العام 1789 وحتى قبل قيام كومونة باريس بعام 1870 (التي هزت العالم البرجوازي)، والتي كانت مسرحها الجغراسياسي أوروبا الغربية، سيطرت فيها حرب الحركة السياسية، حيث أعطت الثورة الفرنسية نموذجاً كلاسيكياً لها. أما خلال مرحلة الموجات المختلفة التواتر، التي نجمت عن ممارسات واسقاطات ثورة 1789، والممتدة من 1815 حين هزم نابليون بونابرت، وربيع الثورات الأروبية العام 1848، التي بلور فيها ماركس صيغة "الثورة الدائمة" إلى العام 1780، فإن التحليلات التاريخية والسياسية لغرامشي على مستوى الساحة الأروبية، تؤكد على هيمنة حرب المواقع، خلال تلك المرحلة الآنفة الذكر. كما تجدر الاشارة إلى أنه خلال فترة اندلاع الثورة البلشفية العام 1917، وما أعقبها من حرب أهلية امتدت حتى العام 1921، ومن هزيمة الثورة البروليتارية الأوروبية، شهدت أوروبا حرب الحركة السياسية، ثم تبعتها حرب المواقع، التي كانت "ممثلها العملي في ايطاليا، والايديولوجي في أوروبا هو الفاشية"(5).

كيف يعالج غرامشي العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، التي تؤسس وتؤطر نظرية الهيمنة؟ لم تكن الدولة في الغرب قبل 1870 حاضره إلا بشكل جزئي، وهامشي، وقليل نسبياً، في حين كان المجتمع المدني يتمتع باستقلالية أكثر في علاقته معها. وهذا مفهوم في المراحل الأولى من تطور الليبرالية، التي ترتكز على مفهوم الفرد، والمبادرة، حيث تسود النزعة الاقتصادية الفردية، والمزاحمة الرأسمالية. غير أنه بعد العام 1870، تطورت الرأسمالية الصناعية الغربية، وأصبحت سلطة الدولة المتكونة من الأجهزة والتشكيلات السياسية والايديولوجية المختلفة، والمتطابقة مع مصالح الطبقة البرجوازية المهيمنة، ضخمة، ومعقدة، في الديمقراطيات الرأسمالية الحديثة. وكذلك الأمر

بالنسبة للمجتمع المدني، الذي تطور بشكل مواز، وأصبحت تشكيلاته وتجمعاته أكثر تعقيداً، ولكنه فقد "استقلاليته" في الوقت عينه، لأن الآلة البيروقراطية الضخمة للدولة، أصبحت "تدس أنفها في المجتمع المدني وتسيطر عليه، وتنظمه، وتشرف عليه وتحدد تقسيماته.."، على حد تعبير ماركس في كتابه الثامن عشر من برومير.

والحال هذه، فإن الصراع من أجل الهيمنة في ميدان المجتمع المدني، على الصعد السياسية، والايديولوجية، والثقافية، والأخلاقية، يتطلب من الماركسيين في بلدان الغرب، الانتقال من مفهوم "الثورة الدائمة" لعام 1848، التي تشكل نظرية تروتسكي، باعتبارها كما يقول غرامشي، تمثل أحد ترسبات النظرية السياسية، لفكرة "الهجوم على المقدمة- أي حرب الحركة- في فترة يكون فيها هذا الهجوم نفسه هو السبب في الهزيمة". وهي ظاهرة نموذجية للفكر التشيعي.. الاعتقاد بإمكانية عمل الشيء نفسه بعد أن يتغير الوضع السياسي العسكري، إلى تبني استراتيجية جديدة، تحل محلها في علم السياسة، وتأخذ صيغه "الهيمنة المدنية"، المرتبطة جدلياً بحرب المواقع.

وحين يشير غرامشي في النص الأخير إلى أنه في "الدول الأكثر تقدماً" السائدة في الديمقراطيات الحديثة، حيث توجد أدوات الهيمنة السياسية، ولكن بدرجات متفاوتة، (البرلمان الأكثر ارتباطاً بالمجتمع المدني، والسلطة القضائية التي تقع بين الحكومة وبين البرلمان)، وحيث أصبح فيها المجتمع المدني "بنية شديدة التعقيد"، قادرة على أن تتحول إلى خندق وقلعه للمقاومة الفعالة، فإنه يهدف من وراء ذلك إلى نقض الخط السياسي، الذي كان ينادي بـــ"الاضراب السياسي الجماهيري"، الذي كانت الأممية الشيوعية (الكومنترن) تطرحه "كفاتحة للهجوم" على السلطة الأوروبية التي زعزعتها الأزمة(6).

وفي معرض تحليله لمرحلة الانتقال من "الثورة الدائمة" إلى "الهيمنة المدنية"، يقول غرامشي: "أن انتقال حرب المواقع أيضاً إلى المجال السياسي يعني أنه قد تم الدخول إلى مرحلة انقلابية في الموقف السياسي التاريخي، لأن مع هذه الحرب في مجال السياسة يكون نهائياً. ويتابع قائلاً، "إن الانتقال من حرب الحركة إلى حرب المواقع. في المجال السياسي أيضاً هو اذن أهم مسألة نظرية سياسية تم طرحها في فترة ما بعد الحرب، وتعد من أصعب القضايا

حلاً، إذا ما قصدنا بكلمة الحل، الحل الصحيح"(7).

وهناك سؤال آخر على غاية من الأهمية يطرح نفسه بالحاح، ما هي العلاقة بين "الثورة السلبية" وحرب المواقع، وهل ثمة مطابقة بينهما؟.

إن مفهوم "الثورة السلبية" يستنتج من مبدأين أساسيين في علم السياسة، بحسب وجهة نظر غرامشي، "أولهما أنه ما من نظام اجتماعي ينقرض ما دامت القوى الانتاجية التي تمت فيه تجد متسعاً لحركة صاعدة لاحقة، وثانيهما، إن المجتمع لا يطرح مهاماً لم تنضج شروط تحقيقها الضرورية بعد الخ. من البديهي أنه يجب البدء بتوسيع هذين المبدأين، نقدياً إلى حدود مداهماً، ونزع ما علق بهما من الآلية والجبرية"(8).

لاشك أن غرامشي في دراسته لمفهوم "الثورة السلبية"، قد انطلق من المعنى الذي أطلقه فشنزوكو وكو على المرحلة الأولى من "الريزوجيمنتو "الايطالي (أي حركة توحيد ايطاليا في أواسط القرن التاسع عشر)، حين كان كافور يمثل "الثورة السلبية"- حرب المواقع- وكان مدركاً لدوره، وواعياً لدور ماتزيني وعياً نقدياً، الذي كان يمثل المبادرة الشعبية- أو حرب الحركة والذي لم يكن مدركاً لدوره، ولا لدور كافور. لقد عمل غرامشي في تطبيقه لمفهوم "الثورة السلبية" على القيام بمقارنة بين دعاة حرب المواقع، التي كانت تمثلها الأحزاب السياسية الشرعية التقليدية، التي ظهر عجزها في العام 1848، وبين دعاة حرب الحركة- أي أصحاب الموجة الشعبية بقيادة ماتزيني، في فترة 1848- 1849، حيث أن معظم قادتها مرتجلون، لكي يبين، بأن النصر الاستراتيجي كان لمصلحة كافور، أي دعاة حرب المواقع خلال المرحلة التي تلت 1848، حين انتظمت علاقة القوتين "النظامية" و"البطولية"، التي تمثل "المبادرة الشعبية" أو حرب الحركة حول قيادة كافور وغاريبالدي. وفي هذا السياق يقول غرامشي، أن "تطور حركة الريرْورجمنتو، إذ أبرز أهمية حركة الجماهير "الديماغوجيه" التي قادها زعماء ارتجلتهم الصدفة، هذا التطور استعادت سيطرتها عليه القوى التقليدية العضوية، أي الأحزاب المكونة منذ زمان طويل، والتي تملك قيادات أعدت وفق قواعد عقلانية الخ.. وقد أدت الأحداث السياسية المماثلة دوماً إلى النتائج نفسها. فهذا ما حصل في فرنسا عام 1830، عندما تغلب الأورليانيون على القوى الشعبية، الجذرية، الديمقراطية. وهذا ما حصل، في نهاية المطاف، في الثورة الفرنسية عام 1789، إذ أن

نابليون يمثل، حقيقة، انتصار القوى البرجوازية العضوية على القوى البرجوازية الصغيرة اليعقوبية- كذلك الأمر خلال الحرب العالمية الأولى، بما يرجع إلى دور الضباط القدماء حيال ضباط الاحتياط، الخ. وقد أدت غفلة القوى الشعبية الجذرية عن ادراك المهمة التي يسعى الطرف الآخر لبلوغها، إلى الحيلولة دون ادراكها، هي، بجلاء، مهمتها وتبعاً لذلك، إلى اعاقتها عن أن تزن في ميزان القوة النهائية، بصورة تتفق والوزن الفعلي لدورها، أي عن تحدد نتيجة أكثر تقدماً، على أساس تطلبات أكثر عصرية "(...)(9).

في هذا النص الثري يحلل غرامشي مفهوم "الثورة السلبية" بصيغته السياسية والتاريخية، وفي إطار تطبيقه في التاريخ العسكري، بالنسبة للقوى، أو الدول العظمى، المستعدة للقتال بفعالية في الأوضاع الداخلية، والعالمية، المناسبة. ففي إطار تعميم هذا المفهوم، باعتباره يفيد في البحث عن الحقيقة المرجو بلوغها يقول غرامشي، "إن العلاقات الاجتماعية الأساسية تتبدل بالضرورة، حتى داخل الاطار السياسي الواحد، وتبزغ قوى جديدة فعلية، تنمو وتؤثر بشكل غير مباشر عن طريق الضغط البطيء والمستمر دون تراجع، على القوى الرسمية، التي تقوم بتعديلها، دون ادراك منها بذلك"(10). أما فيما يتعلق بتوظيف هذا المفهوم استراتيجياً، يقول غرامشي بأن مفهوم "الثورة السلبية" لا يملك أية قيمة برنامجية"، لأنه يتحلى فقط "بمواصفات أدوات التفسير عندما تغيب العناصر الأخرى التي يمكن أن تسود الساحة بفاعليتها". وهكذا فإن مفهوم "الثورة السلبية" الجدلي يحتوي على وجود النقيض القوي الذي يستطيع أن ينزل إلى الساحة بإمكانيات حاسمة في الكشف والتوضيح الذي لا يقبل الجدال(11).

على أساس هذه القرينة بين مفهوم "الثورة السلبية" ومفهوم حرب المواقع، باعتبارهما يمثلان نقطة نوعية في الصراع السياسي من أجل الهيمنة على صعيد الساحة الأوروبية، مع حدوث الانعطاف السياسي التاريخي الكبير، المتمثل في عملية الانتقال من "الثورة الدائمة" إلى الهيمنة المدنية منذ العام 1870، يشكل مفهوم الهيمنة عند غرامشي حدثاً معرفياً مهماً، وتقدماً فلسفياً يخدم حركة التقدم التاريخي.

إن التخطي الجدلي لمفهوم الهيمنة الغرامشي لمفهوم الهيمنة عند لينين،

الذي يقف عند حدود التحالفات السياسية بين الطبقة العاملة والفلاحين الفقراء، والذي يعتبر مكملاً لمفهوم الدولة كقوة في حقل التنظيم والنشاط السياسي، يشكل إطاراً جديداً "كلياً" للهيمنة الاشتراكية السياسية والثقافية والايديولوجية والأخلاقية، الهادفة إلى ترسيخ هيمنة ثورية للكتلة التاريخية الجديدة، والمتكونة من الطبقة العاملة، والفلاحين الفقراء، والمثقفين العضويين، القادرة وحدها على الاستجابه لحاجات وتطلعات كل هذه الطبقات والفئات المستغلة والمضطهدة على النطاق القومي، بحكم التطور اللامتكافىء للرأسمالية بين مناطق متقدمة صناعياً، ومناطق أخرى متأخرة تاريخياً، وحيث تقع مهمة غزو الهيمنة للمجتمع المدني على عاتق الحزب السياسي المهيمن (المثقف الجمعي) والمثقفين العضويين، القادرين على تحقيق وحده ثقافية- اجتماعية تقود إلى توحيد هذه الارادات الطبقية، والفئوية، المبعثرة في أهدافها، وغير المتناسقة في نظرتها للعالم، إلى خلق ارادة جمعية قومية شعبية، تمتلك رؤية جديدة ومشتركة للعالم، وتحتل موقعاً في الصراع الاجتماعي والسياسي والثقافي، لكي تشكل هيمنة جديدة، لها فكرها، وأخلاقها، وفعلها السياسي، والتاريخي.

وفي إطار هذا الربط بين مفهوم "الثورة السلبية" ومفهوم حرب المواقع، يرى غرامشي أن الحرب العالمية الأولى 1914- 1918، هي التي شكلت لحظة "القطع التاريخي" لا الثورة البلشفية، التي يضعها غرامشي ضمن إطار هذه اللحظة، في حين أن روسيا الستالينية تقع ضمن إطار "الثورة السلبية"، التي سادت بالفعل الساحة العالمية. وهكذا نصل إلى الصياغة النظرية الأكثر عمومية في الدفتر 15 من دفاتر السجن، لمفهوم "الثورة السلبية"، التي يعتبرها غرامشي "منطلق" لتفسير التحولات الجزئية، التي تقوم في الواقع بأحداث تعديل مطرد للتركيبة السابقة للقوة تعج بذلك عرضه بدورها لتبدلات أخرى جديدة(12).

ويرجع ميلاد "الثورة السلبية" إلى عملية مزدوجة: فمن جانب هناك توجه لا يمكن إيقافه للتجمعات الاجتماعية الجديدة "(مثل ظاهرة النقابة، والبرلمانية، والتنظيم الصناعي، والديمقراطية الليبرالية، وظهور قوى اجتماعية، اكتسبت وزناً لا يمكن تجاهله) ألا وهو بناء صياغة ذاتيتها الحقيقية، ومن جانب آخر، هناك حقيقة هامة، وهي أن هذا التوجه لم يكن ينتج آنذاك إلا تراكمات صغيرة جزئية وبشكل غير مباشر (إي تحت قيادة الخصم، والذي أظهر أنه قادر على

إعادة تكييف أشكال وصيغته ذاتها). وبالفعل لم تكن هذه القوى قد توصلت إلى الدرجة التي تمكنها من إعلاء مبادراتها إلى مستوى الهيمنة. ويمكننا أن نقول بأن ثورة أكتوبر، من هذا المنظور، قد تم امتصاصها، حيث برزت "الثورة السلبية" كشكل متجاوز لا "حرب الحركة" التي كانت الثورة قد طرحتها منذ 1917- حتى 1921، لأن الخصم تمكن من احتواء عملية تكيف "الظاهرة" النقابية، وتفجر القضايا المحيطة بها، والتي كانت قد كونت في مجموعتها كومة كبيرة إبان الحرب، وجعلها محدودة داخل إطار التبدلات الجزئية"(13).

يتخذ غرامشي نقطة انطلاقه من مسألة فهم أفضل لطبيعة "الإرادة الجمعية الجديدة" وللطريقة التي يتم بها خلقها، معالجته لدور الايديولوجيا الحاسم، وتحليله التفاضلي لبنية السلطة البرجوازية في المجتمعات الغربية، في الوضع "الراهن" أي ما بعد الحرب العالمية الأولى، وبخاصة مع صعود الفاشية المترافقة مع أزمة الرأسمالية العالمية 1929، والمناظرات التي قامت بها الحركة الشيوعية العالمية حولها في الثلاثينات، ومع سيطرة البنية الشمولية الستالينية للحكم في الاتحاد السوفياتي سابقاً، حيث يشير غرامشي إلى أن "الثورة السلبية" باعتبارها "برنامج عمل" تؤكد على أن الفاشية والستالينية، "بوصفها اجابتين مختلفتين في إطار شمولي"، لقضايا التنمية المتمحورة على الذات في أطراف النظام الرأسمالي العالمي، تمثلان حرب المواقع على الصعيد الاقتصادي الدولي، في حين أن التوسع الرأسمالي على قاعدة التبادل الحر، والرأسمالية التنافسية بين أقطاب المراكز الرأسمالية في الغرب، في مرحلة التراكم، يمثل حرب الحركة، وهو "ما ينطبق بالمثل على الثورة السلبية في مجال السياسية".

على الرغم من أن شارل بتلهايم يعتبر الثورة الروسية 1917 ثورة رأسمالية، وعلى أنها مجرد شكل للتطور الرأسمالي في المحيط، وبالتالي لا يعتبرها إلا مرحلة من مراحل التوسع الرأسمالي (وقد أنصفه التاريخ في تحليله هذا العميق)، إلا أن غرامشي، حين يحلل البنية الشمولية للنظام الستاليني، فإنه يعتبرها شكلاً محدداً من القيصرية، مرتطبة بتاريخها الخاص. والحال هذه، فإن غرامشي الذي أيّد توجه وخطة ستالين بشأن إمكانية بناء الاشتراكية في بلد واحد "كان يعتبر السلطة الستالينية ممثله لقيصرية تقدمية".

ولكن غرامشي يميز بين قيصرية تقدمية وقيصرية رجعية، "والقيصرية تقدمية عندما تساهم في انتصار القوى المتقدمة، ولو كان الثمن بعض التنازلات وبعض التشذيبات من النصر"(14).

ويذكر غرامشي في هذا السياق، بأن نابليون الأول وقيصر ممثلان عن القيصرية التقدمية، لأنها "ذات صبغة كمية- كيفية، إذا مثلت مرحلة الانتقال التاريخية من نمط دولة معين، إلى نمط مغاير، وهو انتقال كانت فيه التحديدات من العدد والأهمية بحيث توازي ثورة حقيقية"(15).

إن ما يبرر موقف غرامشي، بوصف السلطة الشمولية الستالينية بأنها "قيصرية تقدمية"، تنبع من الرؤية التالية، (والتأويل يظل لنا)، وهي أن الثورة الروسية مثلت ثورة رأسمالية الطابع تحت راية الاشتراكية، وهي تختلف في خصوصيتها عن الثورات البرجوازية التي حصلت في الغرب. وهذه الثورة استطاعت أن تقوم بعملية التراكم الرأسمالي تحت هيمنة الدولة الشمولية، علىمرحلتين (كما يرى ذلك شارل بتلهايم في كتابه صراع الطبقات في الاتحاد السوفياتي)، في عقد العشرينات تمفصل التراكم على اقتصاد زراعي فلاحي صغير، ثم ابتداء من العام 1930 تمفصل هذا التراكم الصناعي على اقتصاد ريفي جماعي، مع اقرار بداية الخطة الخمسية، وحدوث "القطيعة الجذرية الكبرى" بازاحة بوخارين، وصعود ستالين القوى إلى قمة السلطة في النظام السوفياتي، واحتكاره لها باطلاقية. وقد استطاعت الدولة الشمولية الستالينية، أن تحقق تطوراً جباراً في قوى الانتاج على أسس توسعية، أي من خلال تحويل قوى العمل من الزراعة إلى الصناعة، واستعارة أشكال تكنولوجية مأخوذة من تجربة الغرب الرأسمالي المتقدم في مجال الصناعة والتكنولوجيا. وهذا ما جعل غرامشي على وجه التحديد يؤيد هذه التجربة، التي لم تكن خاضعة لسيادة الرأسمالية العالمية، وهذا أمر يدفع باتجاه التقدم، من دون أن يعني هذا التأييد خضوعاً أعمى أو ارتباطاً بخط ستالين، الذي كان سائداً داخل الأممية الشيوعية، والذي كان يرسم ملامح تطورات الوضع الاشتراكي على الصعيد العالمي.

أما على صعيد السلطة الشمولية الفاشية، التي سادت في ايطاليا، فإن غرامشي يميزها عن الشمولية الستالينية، ويلقبها بـــ"البرلمانية السوداء"، لأن سمات البنية الشمولية الفاشية في إيطاليا تمثل نظاماً رجعياً متكاملاً في بلد

وصلت فيه الرأسمالية إلى حد معين من التطور والنمو. ومن المعلوم تاريخياً، إن إيطاليا بلد فقير جداً، وكانت تمثل النقطة الضعيفة والمتأخرة، في النظام الرأسمالي العالمي. ومن هذا المنظور فالرأسمالية الايطالية كانت ضعيفة جداً، حيث أن أزمة ما بعد الحرب العالمية الأولى، قضت على الشروط، التي كانت تسمح بوجود ارستقراطية عمالية، وبتقديم تنازلات اقتصادية لمصلحة شرائح البرجوازية الصغيرة المدنية، جراء اشتداد ضيق هامشي الربح بالنسبة للرأسمالية. وفي خضم أزمة النظام الرأسمالي، التي عمقت التناقضات الداخلية للرأسمالية الايطالية، اتجهت هذه الأخيرة إلى الفاشية، التي يجب البحث عن أسباب وجودها في ميدان علاقات الانتاج- كضرورة اقتصادية من أجل تثبيت قاعدة الرأسمالية الايطالية، التي فقدت توازنها السياسي.

وهكذا أصبحت الفاشية خشبة الخلاص بالنسبة للرأسمالية الايطالية، بواسطة ممارسة أشكال من الضغوط الاقتصادية، وعن طريق استجابتها التاريخية لجهة التوسع الاقتصادي للرأسمالية الايطالية، حيث أصبحت الدولة هي "الدولة التعاونية المعنية "الكوربوراتيفية". ولأن البنية الشمولية الفاشية في إيطاليا أصبحت كذلك مركز الوحدة السياسية لكافة أقسام البرجوازية، وبالتالي لكافة الطبقات المهيمنة، ممثلة برأس المال المصرفي، والصناعة الكبرى، وكبار المزارعين. ولما كانت هذه البنية الشمولية الفاشية من طبيعة رجعية، فقد اتجهت إلى القضاء على الأحزاب السياسية، والغاء الحياة البرلمانية نظراً لاستحالة تعايش الفاشية مع الحياة البرلمانية. وفي ملاحظات غرامشي حول "البرلمانية السوداء" كتب في العام 1935 يقول: فالبرلمانية السوداء "مع ابقائها على الفردية الاقتصادية، تظل باقية على قيد الحياة، حتى بعد الغاء النظم البرلمانية (وتشكل تهديداً دائماً للسلطة الشمولية)"فهي نابعة من وظيفة تحتمها الضرورة التاريخية الراهنة، وهي أيضاً نوع من التقدم داخل هذا الفصيل"(16).

وإن كان هذا هو المسار التحليلي النظري، الذي قدمه غرامشي في ملاحظات العام 1935/، فإنه من السهل أن نكتشف القاسم المشترك التقدمي، الذي يحدد، بين الشمولية الستالينية والشمولية الفاشية، باعتبارهما يشكلان اجابتين مختلفتين في إطار شمولي على مسائل وقضايا التحديث في مناطق

طرفيه من التطور الرأسمالي. ومن هذا المنظور يعتبرهما ظاهرتين متقدمتين، تتفقان مع "الضرورات المتولده بصدد الوصول إلى تنظيم لاقتصاد مبرمج"(17).

ويضيف غرامشي قائلاً فيما يتعلق بالأشكال السياسية، التي يقدر لها أن تترسخ، لن تكون أمراً مختلفاً عن "روابطية الدولة" أو بعبارة أخرى "روابطية مجتمعية" إنهما شكلان متقدمان لأن تحققهما يعني نفي إمكانية العودة إلى الأشكال السياسية والاجتماعية للرأسمالية التنافسية، ولكن لا يترتب على هذا الموافقة على القيصرية التقدمية التي تبناها ستالين. ويستطرد غرامشي، عندما نتعامل مع هذه الموضوعة يجب أن ننفي بحسم أي شكل من أشكال التأييد للتوجهات الشمولية، ويمكن التصول إلى هذا عبر التأكيد على الطابع الانتقالي لهذه الظاهرة(18).

لقد أدت الأزمة العامة للرأسمالية في أعوام 1929- 1933، إلى اشعال جميع تناقضات الاقتصاد الرأسمالي العالمي، وإلى زيادة الحماية الجمركية انطلاقاً من سياسة الاكتفاء الذاتي، لذا، وجدت أزمة الرأسمالية ضرورة القيام باصلاحات اقتصادية تسهم في حل العديد من المشاكل الملحة، كما ازداد الاقناع بضرورة تدخل دولة الاحتكارات في تنظيم الاقتصاد، والتي هي عبارة عن تطبيق مبادىء "الاقتصاد المبرمج" بهدف تحقيق الاستقرار في التوازن الاقتصادي. لاشك أن الأزمة قد أسهمت في توسيع عملية تحول الاحتكارات الرأسمالية إلى دولة الاحتكارات الرأسمالية. وهذا الوضع جعل الدولة القومية تتدخل بشكل قوى في عملية تجديد رأس المال، كما تميزت بتمركز شديد في الاقتصاد، وهذا شأن الدولة الفاشية في ايطاليا. أنه تضخيم العنصر القومي في الاقتصاد. والحال هذه، فإن غرامشي في تحليله للفاشية الايطالية يعتبرها شكلاً ايطالياً "للثورة السلبية". فقد كتب في نيسان 1932، واصفاً هذه الحالة، وطارحاً تصوراً افتراضياً، في امكانية أوكون الأشكال الروابطية قادرة عند تطويرها على أن تتحول إلى نمط "لتحويل البنية الاقتصادية" بشكل اصلاحي من الاقتصادية الفردية إلى الاقتصاد المبني على خطه محددة".إن حلول "الاقتصاد الوسيط" الذي يقع في نقطة وسطية ما بين الاقتصاد الفردي إلى أشكال سياسية وثقافية أكثر تقدماً، دون التعرض لهزات جذرية كاسحة ومدمرة"(19).

وبغض النظر عن هذا، "فإن الإشارة إلى إمكانية "حرب مواقع "فاشية،

تطرح بعد ذلك بشكل معمم، في الملاحظات المدونه في نيسان- أيار 1932، في الدفتر رقم 10، حيث يتصور غرامشي فرضية، أن تتحول عملية تشكل "الاقتصاد الوسيط" هدفاً لـــ"حرب المواقع" على ساحة الاقتصاد العالمي، و"التي تتجه إلى التخلي عن الشكل التنافسي للرأسمالية الذي أصبح متخلفاً وبالياً. ينتقل إلى إطار التحليل بكامله". إذن من العلاقة الرابطة بين "الفاشية" والثورة السلبية" إلى العلاقة ما بين الروابطية و"الثورة السلبية". وهكذا يمكن النظر إلى الفاشية بوصفها المتغير الايطالي في إطار التوجه العام نحو "الروابطية" التي يمكن أن تسود في الساعة الأوروبية بكاملها.

إن وقوع "الثورة السلبية"، يتضح عندما يكون الهدف من التدخل التشيعي للدولة وعبر تنظيمات الروابط، في البنية الاقتصادية للدولة، هو احداث تعديلات عميقة بهذه البنية، للتوصل إلى التأكيد والإصرار على وجود "خطة انتاجية". وهذا يعني التأكيد على عنصري "التخصصي" و"التعاون" في العملية الانتاجية دون المساس بالملكية الفردية أو بملكية الجماعات للربح (أي أن يقتصر التدخل على التنظيم والتحكم في هذه الملكية دون المساس بها). وإذا انتقلنا إلى الواقع الملموس لعلاقات الانتاج الايطالية، فإن هذه الثورة السلبية قد تكون هي الحل الوحيد لقضية تنمية قوى الانتاج الصناعية تحت قيادة الطبقات الادارية التقليدية، مما يسمح بالتناقض مع التشكيلات الصناعية الأكثر تقدماً، والتي انتعشت في تلك الدولة التي احتكرت المواد الأولية وراكمت رؤوس الأموال بها بكميات هائلة"(20).

أما في باقي بلدان الغرب الرأسمالي، فإن دولة الاحتكارات الرأسمالية تميزت بتوجيه الاقتصاد لمصلحة الاحتكارات، وبخلق توازن جديد بين رأس المال الثابت ورأس المال المتغير، وبإجراء بعض الاصلاحات الاقتصادية على غرار "النزعة الامريكانية" و" الفوردية في الولايات المتحدة، "بموجب الطرح الجديد" لروزفلت.

وفي معرض ملاحظاته في الدفتر رقم"22" الذي كتب في العام 1932، وتم تطويره لاحقاً ما بين 1932، 1934، يركز غرامشي في تحليله حول النزعة "الامريكانية" و"الفوردية"، باعتبارهما يمثلان اتجاهاً عقلانياً في تنظيم علاقة العمال بالمصنع، وضبط مجمل حياة العمال، وعملهم الانتاجي بما

يتوافق مع متطلبات المؤسسة الصناعية الرأسمالية. ولأن سيادة هذه العمليات التاريخية أي "النزعة الامريكانية" و"النزعة الفوردية" باعتبارهما محصلتين لضرورة داخلية هي "ضرورة التوصل إلى تنظيم اقتصاد مبرمج"، في أكثر القطاعات تقدماً من الانتاج الرأسمالي، تمثل النقطة الأخيرة في إجابة الرأسمالية على الأزمة، من أجل درء اتجاه معدل الربح نحو الانخفاض، فضلاً عن كونها (أي النزعة الامريكانية التي انتشرت عالمياً) تمثل شكلاً راهناً "للثورة السلبية "على نمط الثورات السلبية للقرن الماضي. ثم إن عقلانية "النزعة الامريكانية" و"النزعة الفوردية" تشكل نمطاً من الهيمنة مبنياً على أساس المصانع في قلب العملية الانتاجية الرأسمالية عينها، وذلك بواسطة عملية الانضباط النفسي الجديدة في علاقة العمال مع الوسطاء التقنيين في المجالين السياسي والايديولوجي، عن طريق وجود ارستقراطية عمالية" بارتباطاتها البيروقراطية مع الاشتراكية الديمقراطية". إن النزعة "الامريكانية" و"الفوردية"، التي خلفتها دولة الاحتكارات الرأسمالية في تطورها الأبعد، "والتي قدر لها أن تفرض نفسها على الساحة الأوروبية بعد الحرب العالمية الثانية"، خصوصاً مع بروز المصالحات بين البرجوازية والاشتراكية الديمقراطية، "التي أرسيت في أوروبا الرفاهة"، طرحت على الطبقات المستغلة والمضطهدة، والقوى الراديكالية، تبني استراتيجية، وتكتيك طويل الأمد، في الصراع من أجل الهيمنة، وبالتالي من أجل غزو المجتمع المدني، أكثر تعقيداً من تلك، التي كانت ضرورية في الثورة البلشفية العام 1917، جراء أوجه الاختلاف في الشروط والظروف التاريخية والسياسية لواقع الطبقة العاملة في أوروبا الغربية، خصوصاً مع تعقد البنى السياسية الفوقية بسبب التحولات في سيرورة تطور الرأسمالية، عنها في روسيا القيصرية، حيث ألقت الحتمية التاريخية بالطبقات العمالية، والفلاحية، والبرجوازية الصغيرة على طريق الثورة.

من المؤكد، والحال هذه، إن الأوضاع في أوروبا الغربية، لا تفسح في المجال للطبقة العاملة لاستلام السلطة، إلا إذا تبنت استراتيجية حرب المواقع، التي تمكنها من تحقيق الانتصار عبر الاستيلاء التصاعدي على مواقع هيمنة البرجوازية في ميدان المجتمع المدني، وباعتبارها أيضاً استراتيجية الصراع الواقعية من أجل الهيمنة بالنسبة للماركسيين في بلدان الغرب المتقدمة، في سبيل "فرض عزلة متزايدة تدريجياً على الطبقة الحاكمة، بحيث يمكن خلق

صورة أكثر وضوحاً وأكثر اقناعاً بأن الطبقة العاملة هي مخلصة المجتمع الحقيقية"(21).

❐

الهوامش:

(1) جاك بيرين التيارات الكبرى للتاريخ الكوني.

Les Grands Courants De. L`histoire universelle

منشورات لاباكونييرنوشاتل- المجلد السادس (ص11).

(2) أنطونيو غرامشي- الأمير الحديث، ترجمة زاهي شرفان- قيس الشامي، دار الطليعة الطبقة الأولى نيسان 1970، (ص103- 104).

(3)- المصدر السابق (ص105- 106).

(4)- المصدر السابق (ص119- 120).

-(5)

A. Gralsci quadernidel careere, a caradi V. Grrarratana, Ei, naudi, Torino, 1975, (PP 1228- 1229).

-(6)

A. Agasti, Laterza Internazionale, Stari a documentaria Editor Riunti Roma 1979 (PP216- 229).

-(7)

A Gramsci Del carcere, Cit, (P801).

(8)- انطونيو غرامشي- الأمير الحديث مصدر سابق (ص107).

(9)- المصدر السابق (ص112- 113).

-(10)

A. Gramsci, Quaderni Del carcere, cit, (P1819).

-(11)

Ibid, (P 1827).

-(12)

Ibid, (P1767).

(13)- غرامشي وقضايا المجتمع المدني- مركز البحوث العربية، ندوة القاهرة 1990، (ص124).

(14)- أنطونيو غرامشي- الأمير الحديث مصدر سابق (ص93).

(15)- المصدر السابق (ص96).

(16)- غرامشي وقضايا المجتمع المدني- مصدر سابق (ص119).

-(17)

A. Gramsci, Quaderni Del Carcere, Cit, (PP139)

-(18)

Ibid, (P1744).

-(19)

Ibid, (P1089).

-(20)

Ibid, (P1228).

(21)- دفاتر السجن (ص233- 239) الطبعة الانكليزية) هذه هي الاستراتيجية التي تغلب على الاستراتيجية للحزب الشيوعي الايطالي انظر

E. Berlinguer, La proposta communista Torina 1975.

❐❐

الفصل الرابع:
اعادة توجيه مفهوم الهيمنة نحو المجتمعات الديمقراطية البرجوازية

في أعوام التموجات الثورية في ايطاليا، أسس غرامشي ومجموعة من رفاقه القدامى في "اتحاد الشباب الاشتراكي" صحيفة أسبوعية باسم "اورديني نووفو" أي "النظام الجديد" في نهاية نيسان 1919، حيث اكتسبت هذه الصحيفة أهميتها النظرية والسياسية في تاريخ الحركة العمالية، للدور الذي لعبته في نشر النظرية والثقافة الماركسيتين، وفي تنظيم الحملة السياسية من أجل تكوين السوفيتات الايطالية (مجالس المصانع) خلال "السنتين، الحمراويتين"، في مدينة تورينو قلب الصناعة الرأسمالية الايطالية، ومركز الثورة الايطالية، مع اشتداد الأزمة الدولة الايطالية ما بعد الحرب. لقد انصب جهد معظم القادة الثوريين الايطاليين نحو إقامة السوفيتات في ايطاليا، تحت التأثير القوى، الذي كانت تمارسه ابداعات الثورة البلشفية في روسيا، وقادتها الثوريين، حيث كان لينين يمثل بالنسبة لغرامشي "تلميذاً بارداً للواقع التاريخ" و"ثوريا يبني بدون تخيلات مهتاجة، وبانصياع للعقل والحكمة". وكانت القضية المركزية التي كانت تسيطر على فكر وممارسة غرامشي، هي ضرورة تحويل اللجان الداخلية في المؤسسات، (التي لم تكن لجاناً منتخبة ديمقراطياً تمثل بدقة مصالح العمال كلهم، نظراً لأن أعضائها يجسدون خط الادارة، وقادة النقابات) إلى مجالس للمعامل والمصانع. والمجالس العمالية من وجهة نظر غرامشي كانت تمثل وسيلة تعبئة ثورية للطبقة العاملة في سبيل تأكيد سيطرتها المباشرة على الانتاج، من قبل المنتجين أنفسهم في المصنع، و"رأى غرامشي مفتاح المجتمع المستقبلي، حيث يصبح المنتجون قوة عملية الانتاج لا مجرد منفذيها، وحيث يتحول البرغي في آلية الانتاج الرأسمالية إلى ذات"، في دخول الديمقراطية المباشرة للمنتجين كقوة مستقلة إلى مجال الانتاج نفسه، أي إلى ذلك الحيز من

المجتمع الرأسمالي الذي يفتقر بحده إلى الديمقراطية مجال العمل"(1).

وفي خضم هذه الأحداث الثورية، برز التنافس بوضوح بين النقابات ومجالس المصانع، لأن النقابات كانت تميل إلى التعاون مع الحكومة وأرباب العمل، فضلاً عن انصياعها التاريخي للقوانين التي تفرضها طبقة الرأسماليين، واعتبارها النضال الاقتصادي مع الرأسمالية نشاطاً مهماً من أنشطة الثورة الاجتماعية، في حين أنه نضال محكوم بسقف معين، وطارىء وليس دائماً. و"نظراً لاعتماد النقابات على القوانين الرأسمالية فإنها لم تكن تملك خطاً ثابتاً، يمكن التنبؤ به للتطور، وبالتالي فإنها كانت عاجزة عن تجسيد حركة ثورية ايجابية". وقد كتب غرامشي في صحيفة "النظام الجديد" عام 1919، إن النقابة "شكل من أشكال المجتمع الرأسمالي، وليست تخطي ممكن له. فهي تنظيم العمال لا كمنتجين بل كمأجورين، أي كمخلوقات لنظام الملكية الخاصة الرأسمالية، كبائعي عملهم بشكل سلطة".

أما بالنسبة لتجربة مجالس المصانع والمعامل، فإنها أصبحت تشكل الامكانية الواقعية الثورية، لتحويل النظام النقابي والاصلاحي إلى مجال النضال الثوري، وباعتبارها أيضاً تمثل أداة ثورية حقيقية تفسح في المجال للعمال للسيطرة المباشرة على الانتاج، وبالتالي لامتلاك العمليات الاقتصادية، من أجل تحقيق الديمقراطية، والحرية، والتحرير الكامل من علاقة المضطهد بالمضطهد، وعلاقات المستغل بالمستغل، وهذا ما يجعل هذه القوى الانتاجية المتحررة تسهم بشكل فعال في عملية تطوير الثورة بسرعة قصوى.

إن غرامشي يميز بين العمال الاجراء، الذين هم عبيد رأس المال نظراً لاستغلالهم من جانب أرباب العمل، في ظل سيادة الرأسمالية، وبين المنتجين الأحرار، الذين يعبدون الطريق لهيمنة البروليتاريا، وبالتالي يشكلون القاعدة الاجتماعية للدولة العمالية المستقبلية.

يقول د. كاينو أحد الذين اشتركوا في حركة المجالس العمالية "قد يعتقد أننا هنا أمام كلمتين تعنيان شيئاً واحداً. ولكن الأمر ليس على هذا النحو. إذ أن مفهوم المنتج بالنسبة لغرامشي ينطوي على مضمون عميق ومعنى ثوري. ذلك إنني في حالة وجودي في العمل لست أكثر من أجير مرتبط برب العمل. ولست أكثر من موضوع أو آلة أو عمل أو بضاعة فقط، ولكن عندما قدم لنا

غرامشي مفهوم المنتج، فإنه قدم لنا احساساً مباشراً بأننا أرباب عمل، أي أننا نحن المنتجين وصانعي الثورة".

إن تجربة السيطرة المباشرة على المجالس العمالية من جانب المنتجين أنفسهم، شكلت إطاراً سياسياً مهماً في نظرية الثورة عند غرامشي، بما أنها تخطت جدلياً عجز الحزب الاشتراكي الايطالي، الذي كانت تشقه عدة أجنحة متعادية، وبخاصة جناح الاشتراكية الاصلاحية بقيادة سيراتي، وجناح بورديغا- غرامشي الذي أيد النقاط الإحدى والعشرون، أو شروط الانتماء إلى الأممية الشيوعية الثالثة، وقام بإعداد وثيقة مع المجموعات الشيوعية، التي وافقت على طرد الاصلاحين من الحزب، والتي طالبت بتحويل الحزب الاشتراكي الايطالي إلى حزب جديد شديد المركزية، والي تسميته الحزب الشيوعي لايطاليا الملتزم بخط "الكموتترن"، والذي عقد مؤتمره في (ليفوونو) في 21 كانون الثاني 1921. كما أن المجالس العمالية تخطت جدلياً النقابة ووظيفتها، وأصبحت بذلك طليعة حقيقية للنضال الواعي، حين أسهمت في ربط الحزب مباشرة بالحركة الجماهيرية الفعاله الواعية للطبقة العاملة، باعتبارها الطبقة الجديدة من المنتجين، التي يترتب عليها من أجل تحقيق هيمنتها على الطبقات الاجتماعية الأخرى، أن تحقق في الوقت عينه هيمنتها اقتصادياً وسياسياً، وثقافياً، وتقنياً، وبذلك كانت مجالس المصانع، قاعدة الدولة البروليتارية الجديدة، وأداة الحركة الثورية الايطالية، التي مارست من خلالها قيادة فعلية للمجتمع المدني، حيث بدأ هذا الأخير في امتصاص المجتمع السياسي وبالتدريج.

مع هزيمة احتلال المصانع في تورينو، كتب غرامشي يقول: "ولم تكن نتيجة احتلال المصانع هزيمة أخرى للعمال فحسب فالبرجوازيون الايطاليون خرجوا من هذا النزاع وهم يشعرون بالمرارة، ليس فقط لأن العمال سيطروا على مصانعهم بل لأنهم اقتنعوا أيضاً بأن الحكومة لم تعد تستطيع حماية مصالحهم. وكان الصناعيون قد فقدوا ثقتهم بـــ" الدولة الليبرالية" وأصبحوا يتقبلون الوسائل السياسية التي هي من طبيعة مختلفة كلياً. وكانت الحكومة أيضاً مصرة على اتخاذ اجراءات، وإن "مؤقتة" لاجبار العمال على العودة إلى صيغ أكثر تقليدية للنضال، وكانت ساعة الفاشية قد أصبحت على مدى قبضة اليد. وحركة موسوليني التي كانت ضعيفة وقابلة للتجاهل قبل أيلول سبتمبر 1920 نمت بسرعة مدهشة خلال الأشهر الثلاثة الأخيرة من السنة"(2).

هناك مجموعة من العوامل ستشكل بالنسبة لغرامشي وقفة تأمل تاريخية في دراسة التجربتين السوفياتية والايطالية، بشكل يمكنه من بلورة استراتيجية جديدة للهيمنة، يربطها خط مباشر هابط بين مجالس المصانع ودفاتر السجن، ومنها هزيمة الحركة العمالية في تورينو، وعجز الاشتراكية الايطالية عن التغلغل في الريف، وبالتالي اهمال المسألة الفلاحية، وعدم تبني غرامشي بعض الصفات اليعقوبية في الثورة البلشفية، والتي فرضتها الظروف الخاصة لروسيا باعتبار المجتمع السياسي هو كل شيء وتأليه ديكتاتورية البروليتاريا، على الرغم من أن الدولة حلت محل الحزب، وبروز ظاهرة التقديس المفرط لأشكال قمع الدولة، و"التي بدت كأنها "كانت سمات دائمة، وليست انتقالية، من سمات النموذج السوفياتي"، والتبني المتأخر لغرامشي للمفاهيم اللينينية حول الحزب، الذي كان يعود إلى اختلافه مع بورديغا"، الذي كان يمثل آنذاك بالنسبة لغرامشي اللينينية".

بالإضافة إلى هذه العوامل مجتمعة، هناك "الخصوصية الايطالية"، التي أعطاها غرامشي أهمية معينة، وبخاصة مسألة الجنوب، التي تعتبر بحق "المسألة الأزلية" للاشتراكية الايطالية، حيث كتب غرامشي يقول، كان لحركة تورينو "حسنة لا يمكن انكارها" وهي أنها "جلبت المسألة الجنوبية لانتباه الطبقة العاملة وصاغتها كإحدى المسائل الضرورية للسياسة القومية للبروليتاريا الايطالية".

والخصوصية الايطالية نابعة من طريقة الثورة البرجوازية عينها غير المكتملة والناقصة، ومن الضعف النسبي للرأسمالية، وبالتالي ضعف القاعدة الصناعية، ومن جراء طابع التحالفات والتسويات بين برجوازية الشمال الصناعية، وكبار ملاك الأراضي والبرجوازية المتوسطة في الجنوب، التي ولدت في سيرورة تطورها اللاحق تطوراً لا متكافىء للرأسمالية. ولقد أصبحت المفارقة في المجتمع الايطالي تتمثل في وجود الشمال الصناعي، الذي هو بمنزلة مدينة صناعية كبرى ومتقدمة، ويلعب دور المتروبول الرأسمالي، وفي بقاء الجنوب الفلاحي متأخراً تاريخياً، والذي هو بمنزلة ريف واسع جداً، حولته سيطرة برجوازية الشمال المتحالفة مع كبار ملاكي الأراضي والبرجوازية المتوسطة إلى مستعمره مستغلة مرتبطة بالمتروبول الشمالي. وفي ظل

الأوضاع هذه "فان المصالح "المتنافرة" والمتناقضة للطبقات الايطالية الحاكمة أعطت البروليتاريا "أهمية أكبر مما لها في بلدان أوروبية أخرى، وحتى تلك الأكثر تقدماً رأسمالياً.(3).

ولهذا السبب، ركز غرامشي في أطروحة واستراتجية الصراع من أجل الهيمنة، على ضرورة تحالف الحركة العمالية في الشمال مع حركة الفلاحين في الجنوب، الذي يتوقف عليه مستقبل الثورة البروليتارية في ايطاليا، باعتبارها حلقة ضعيفة بنيوياً في النظام الرأسمالي. وهذا ما يجعل قدرتها أقل على مقاومة الثورة، أولاً، وفي سبيل الحيلولة دون أن يصبح الجنوب الايطالي قاعدة للقوى الرأسمالية المضادة للثورة ثانياً. ومن هذا المنظار، "إن لم يتحقق هذا التحالف، "لن تستطيع البروليتاريا أن تصبح الطبقة "الموجهة" وستبقى تحت الادارة البرجوازية تلك الطبقات التي تمثل في ايطاليا أغلبية السكان، مما سيمكن الدولة من دحر ومقاومة الزخم البروليتاري(4).

إن التحالف بين العمال والفلاحين، في ارتباطه الصميمي بمسألة الجنوب، وبمسألة الفاتيكان (باعتبار المسألة الفلاحية في ايطاليا قد اتخذت هذين الشكلين الخاصين والنموذجين)، شكل إحدى الموضوعات الأساسية التاريخية، التي ظل غرامشي يتصدى لها في معالجته النظرية والسياسة منذ تجربة النظام الجديد وحتى مرحلة دفاتر السجن، من أجل بلورته النظرية لمفهوم الهيمنة، الذي استقاه من تراث التجربة الروسية، وخط الكومنتون، فضلاً عن اعتماده على التحليل المشخص للواقع التاريخي السياسي لايطاليا. لقد أدرك غرامشي بأن التحالف الطبقي بين العمال والفلاحين، هو الذي يقدم الشرط الموضوعي والأساس النظري والعملي، الذي يقود البروليتاريا على طريق الثورة في نضالها المشترك مع جميع الفئات المستغله ضد الرأسمالية، وإلى تحقيق هيمنتها على باقي الطبقات الأخرى، باعتبارها الطبقة الموجهة"، قبل الاستيلاء على السلطة، والتي لن تتحقق بدون تقديم بعض التنازلات، والتضحيات بمصالحها المباشرة لمصلحة حلفائها الممكنين في المجتمع. ويؤكد غرامشي، بأن واقع الهيمنة يفترض "مسبقاً أخذ مصالح ونزعات الجماعات التي ستتم ممارسة الهيمنة إزاءها بنظر الاعتبار، إضافة إلى تحقيق نوع من المساومة المتوازنة– وبعبارة أخرى أن على الطليعة أن تقدم تضحيات ذات صفة اقتصادية أيضاً، عليها بالضرورة أن تستند إلى الوظيفة الحاسمة التي تمارسها الطليعة في النواة

الحاسمة للنشاط الاقتصادي".

ليس بإمكان الطبقة العاملة أن تصبح مهيمنة، من دون أن تقع في استراتجيتها السياسية حل المهام، التي لم تستطع أن تحلها الثورة البرجوازية الديمقراطية، وبشكل خاص في حالة ايطاليا ما بعد الريزوجيمنتو، والتي أصبح انجازها منوطاً بالدور التاريخي للبروليتاريا، باعتبارها الطبقة الثورية الجديدة النقيض، حيث أن عملية تحولها إلى طبقة مهيمنة، يتطلب بالدرجة الأولى، أن تدرك قيمتها الحاضرة، ووظيفتها الحقيقية، ومسؤوليتها، ومستقبلها، لا من خلال وعي مصالحها الحقيقية المباشرة كطبقة فقط (أي انتقالها من طبقة في ذاتها إلى طبقة لذاتها)، وإنما من خلال تقربها من قلب مصالح جميع حلفائها الممكنين، وبخاصة جماهير الفلاحين، والارتقاء بتوسيع هذه المصالح على صعيد مشروعها السياسي الثوري، واكتسابها نفسية وطباع الطبقة السائدة لتأسيس هيمنتها أولاً. ويتطلب انتقال الطبقة العاملة إلى الطبقة المهيمنة النقيض، انتقالها من الدور الاقتصادي، أي عملية تخطيها للبيروقراطية النقابية التي تكمن وظيفتها في إقامة توازن بين العمل ورأس المال، وللاقتصادية- الايديولوجية، التي لا تلعب الدور المحرك الديناميكي في التغيرات والمطالب الثورية، إلى الدور السياسي- الأخلاقي "مما يشير إلى انتقال واضح من البنية إلى مجال البنية الفوقية المركبة"، والذي يستلزم الدور السياسي الشمولي، الذي يتخطى المصالح القطاعية النقابية، والمقولات الاقتصادية، ليشكل مشروعاً سياسياً ثورياً متكاملاً عبر المساحة المجتمعية لمختلف الطبقات المستغله والمضطهدة. ويكون بذلك تحدياً سياسياً وثقافياً وايديولوجياً، في سبيل تشييد نظام فكري وأخلاقي جديد، يقوم على تطوير الأسلحة الأكثر شمولاً وعمومية، والأكثر حسماً دقة، وصقلاً، أي الأسلحة الايديولوجية والثقافية الملازمة بشكل أساسي لغزو فضاءات المجتمع المدني ومؤسساته، من النقابة، والأحزاب، والجامعات والمدارس، ووسائل الأعلام والنشر، والصحافة، ولتغيير موازين القوى الاجتماعية لمصلحة الطبقات والفئات المستغله والمضطهده، من أجل تحقيق هيمنة الطبقة العاملة، عبر كسر واختراق الهيمنة الثقافية والايديولوجية للبرجوازية، باعتبارها الشرط اللازم والضروري لتحقيق سيطرتها السياسية كطبقة مخلصة للمجتمع، ثانياً. من هنا اشتق غرامشي، أهمية الدور الثقافي والايديولوجي في النشاط العملي الثوري (الجمعي)، حيث أنه ليس بوسع الفعل

التاريخي أن يقوم إلا على أكتاف "الرجل الجمعي" أو "المثقف الجمعي"، أي الحزب، والدور الريادي للانتلجنسيا الثورية، أي إلى دور المثقفين العضويين، و"يختلف جدل: المثقف/ الطبقة من طبقة إلى أخرى، فلكل طبقة مسارها الخاص بها في تشكلها كطبقة، وفي إنتاج ثقافتها، وتكوين المثقفين العضويين المرتبطين بها.

يؤكد غرامشي في هذا الجدل حقيقة أساسية، تقول: لا تحقق الطبقة استقلالها الذاتي، أي وجودها الموضوعي كطبقة، إلا في تحقيق استقلالها السياسي، الذاتي، الذي لا يستوي إلا إذا احتضن الاستقلال الثقافي الذاتي لهذه الطبقة. وبما أن غرامشي لا يرى العلاقات الاجتماعية إلا في شرطها التاريخي الذي أنتجها، فإنه تلمس علاقات الاختلاف بين وضع المثقف في حقل الطبقة العاملة، ووضع المثقف في علاقته بالطبقة البرجوازية.

لقد لعب المثقفون دوراً مباشراً في تكوين البرجوازية كطبقة قائدة ومسيطرة. أما في حالة الطبقة العاملة فإن المثقفين يلعبون دوراً جوهرياً في التنظيم السياسي للطبقة. وفي هذا الاختلاف نلمس الفرق بين طبقة برجوازية متكونة وطبقة نقيض تتكون في صراعها السياسي ضد الطبقة الأولى، أي تتكون في سيرورة سياسية معقدة هدفها هزيمة البرجوازية، وفرض الطبقة العاملة كقوة قائدة ومسيطرة. وفي هذه الحالة، يلعب حزب الطبقة العاملة دوراً حاسماً في انتاج الطبقة العاملة كطبقة بالمعنى المادي للكلمة، من خلال جدل معقد يوحد بين القيادة الواعية والعفوية الجماهيرية، أو من خلال تفاعل مفتوح بين القيادة والقاعدة بشكل يلغي المعنى التقليدي للمرتبية الاجتماعية وينتج ظاهرة جديدة هي: المثقف الجمعي الذي هو حزب الطبقة العاملة"(5).

إن غرامشي حين يؤكد على دور الثقافية والمثقفين، فإنه لا يعني المثقفين المفصولين عن الشعب، والمرتبطين بتراث منغلق، أكثر من ارتباطهم بالطبقة العاملة وجماهير الفلاحين، لأن هؤلاء المثقفين في علاقتهم مع الشعب كانوا "طبقة منفصلة، ولم يكونوا عنصراً مرتبطاً بالشعب نفسه". مثلما أن غرامشي لا ينطلق في تحديده للمثقفين من المثقفين التقليديين، الذين يتسمون بصفة الخالق المتعالي، نظراً لمستواهم التعليمي والمعرفي والأكاديمي، والذين يظهرون كممثلي الاستمرارية التاريخية غير المتقطعة لسيطرة الطبقة الاجتماعية المالكة لوسائل الانتاج في مرحلة تاريخية معينة ولت، والذين كانوا يمثلون أدوات

الممارسة الايديولوجية والسياسية، في خدمة هيمنتها الطبقية، انطلاقاً من ضرورة الحفاظ عليها، لا من ضرورة التحرر منها، وإنما ينطلق من مفهوم جديد كلياً للمثقفين، الذين يلعبون دوراً حاسماً في مجال خلق الوحدة الفكرية والثقافية الجديدة للكتلة التاريخية الثورية القائمة على الوحدة العضوية للحزب الثوري أي الأمير الجديد مع المثقفين والجماهير العمالية والفلاحية، باعتبارها أحد شروط ممارسة وظيفة الهيمنة من جانب الطبقة العاملة، في إطار تصور متكامل وجديد لبناء مجتمع مدني متحرر إنسانياً في كل مجالات الحياة.

ولما كان الموضوع الرئيس في استراتيجية الصراع من أجل الهيمنة هو إنتاج فكر ثوري ثقافي، وسياسي، وايديولوجي، يسهم في تحديد تحرك الواقع الاجتماعي من موقع دخوله في ميدان الصراع الطبقي، ومن خلال تحوله إلى أداة للطبقة العاملة الثورية، فإن هذه الأخيرة ستصطدم بجهاز الدولة في ممارستها الايديولوجية والسياسية والثقافية، لصراعها الطبقي، باعتبار أن التناقض الذي يدفعها إلى مجابهة جهاز الدولة، هوا لتناقض عينه بين ممارستها الثقافية والسياسية الباحثة عن هيمنة نقيض، وبين الممارسات السياسية للطبقة المسيطرة، داخل هذا الحقل السياسي للصراع الطبقي. ومن هذا المنظار، فإن موقع المثقف في عملية الصراع الطبقي يتحدد من خلال أدائه لوظيفة اجتماعية سواء في الحقل الاقتصادي أم على المستويين الاجتماعي والسياسي، وعبر علاقته بالممارسة السياسية للطبقة التي ينتمي إليها. فهو يختلف في شكل وجوده الاجتماعي هذا باختلاف الممارسة السياسية للطبقة المسيطرة التي هو أداة لها، أو أن يكون أداة للمارسة السياسية للطبقة الثورية النقيض. وبتعبير آخر، فإن غرامشي حين يدرس وضع وموقع المثقف، إنما يدرسه في سياق تاريخ المثقف الايطالي في علاقته بنشوء وتطور الرأسمالية في ايطاليا. "إن بناء النظرية في علاقة السياسة بالتاريخ يفضي مباشرة إلى مفهوم التمييز أي إلى تطبيق المفاهيم النظرية العامة على تشكيله اجتماعية- اقتصادية محددة من أجل انتاج معرفة نظرية محددة. وفي حال غرامشي، فان التجديد هو انتاج مفاهيم ماركسية تشرح خصوصية الواقع الاجتماعي في ايطاليا. لا معنى للمفهوم النظري العام إلا في تمييزه، أي في اختباره على ضوء واقع محدد، والاختبار يوضح المفهوم أو يعدله، وينتجه من جديد، فاعادة انتاج المفاهيم النظرية العامة، بشكل يحافظ على عموميتها، يحول النظرية إلى مزيج من الايديولوجيا

واللاهوت. وفي بحثه في شروط الثورة البروليتارية في ايطاليا، أنتج غرامشي جملة المفاهيم الأساسية مثل المثقف العضوي، والمثقف التقليدي، الهيمنة، الكتلة التاريخية، وهذه المفاهيم، في وحدتها، تطرح سؤالاً أساسياً، كيف يمكن الانطلاق من الواقع الايطالي لتحقيق ما أنجزته ثورة أكتوبر، أي لتحقيق الثورة الاشتراكية في ايطاليا؟

وكان غرامشي في هذا السؤال ينكر مفهوم النموذج، ويستنكر فكرة استيراد النموذج، فالنموذج فكرة مجردة، والثورة تبدأ بالمشخص، بالمتميز الذي يتجلى في إنتاج النظرية وقراءة التاريخ، وممارسة السياسة"(6).

من الطبيعي أيضاً، إنه بالنظر إلى طبيعة الثورة البرجوازية الايطالية، وحركة النهضة "الريزوجمنتو" المتسمة بطابع التحالف بين برجوازية الشمال مع كبار الملاك في الجنوب، والتي استبعدت الدور التاريخي لجماهير الفلاحين في الثورة الديمقراطية، ولم تعتمد على حركة شعبية ثورية، والتي حافظت على بقاء المؤسسة الدينية المتمثلة في الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، وعلى حضورها الفاعل في الحقل الايديولوجي، أي يعتبر غرامشي حركة النهضة هذه، بأنها "ديكتاتورية بدون هيمنة"، على نقيض الثورة الفرنسية، التي لعبت فيها جماهير الفلاحين وفئات البرجوازية الصغيرة دوراً رئيساً، حيث كان لطابع الهيمنة للبرجوازية الفرنسية سمه شعبية. وفضلاً عن ذلك، فقد شكلت هذه الشروط التاريخية الاجتماعية المحددة لواقع ايطاليا، التربة التاريخية- السياسية الخصبة لمثل هذا الشكل من البحث التاريخي- السياسي، الذي قام به غرامشي في سبيل انتاج فكر نظري متميز بارتباطه الصميمي بالأشكال التي يظهر فيها الصراع الطبقي في ايطاليا، والذي هو في جوهره صراع سياسي، وبعلاقته باستراتجية الطبقة العاملة، و"أميرها الحديث" أي حزبها- حيث تتوحد هنا عند غرامشي النظرية بالممارسة، والسياسة بالتاريخ- التي تحدد الامكانية السياسية والتاريخية، لتحقيق المهمة الهيمنية، من جاب الطبقة العاملة نفسها على جماهير الفلاحين والفئات الشعبية المستغله، والاستمرار في انجاز المهمات الثورية النهضوية، من أجل توحيد البلاد توحيداً فعليا، والقضاء على مخلفات الاقطاع في الريف، على طريق تحقيق الثورة الاشتراكية. ولأن مهمة الهيمنة هذه، في ظل ثورة برجوازية ناقصة، وفي ظل اختلاف البنية الاقتصادية، والاجتماعية بين الشمال الصناعي المتقدم، والجنوب الفلاحي المتأخر تاريخياً، واختلاف

المنظور بين مثقفي الشمال، ومثقفي الجنوب، انتقلت من يد البرجوازية وأصبحت ملقاه على عاتق البروليتاريا. "إن الهيمنة البروليتارية تعني والحال هذه اشتغال الايديولوجيا كاسمنت اجتماعي بعمق تماسك الكتلة التاريخية أي أن تصبح ايديولوجية الطبقة العاملة تركيبية تأخذ في اعتبارها التقاليد التاريخية الفريدة للمجتمع والاسهامات الثقافية لمختلف الحركات الاجتماعية المكونة للكتلة المهيمنة، لا أن تكون ايديولوجيا طبقية نقية تعبر فقط عن المصالح الطبقية للعمال، ومن هنا أسس غرامشي تلك العملية الخاصة بالنضال الايديولوجي "الاصلاح الثقافي الأخلاقي"(7).

إن تحقيق هيمنة البروليتاريا في ظل الوجود المتميز للواقع التاريخي والسياسي الايطالي، يتطلب من الفلسفة الماركسية باعتبارها النظرية النوعية للتاريخ، وعلم الجدل، والمنطق، والتاريخيةُ المطلقةُ فلسفةً"، أن تتحاور جدلياً مع الايديولوجية والثقافة الشعبية السائدة وسط الطبقات الشعبية، وبخاصة في أوساط الفلاحين، حيث أن فلسفة الشعب تقوم بالضبط على ما يمكن تسميته عموماً بـــ"الحس العام" أو "الفطرة السليمة"، والتي ليست سوى مجموعة من المعتقدات الباقية، والآراء المختلفة، والأفكار المبعثرة في جميع مراحل التاريخ الماضية، المفعمة في أغلب الأحيان بالتعصب، وبمتانتها الصورية.

من هنا فان غرامشي يعتبران كل البشر "فلاسفة" كل على طريقته، وبصورة لا شعورية، مادام نشاطهم الفكري، حتى في مستواه البسيط، يتضمن تصوراً معيناً للعالم، ويعرف فلسفتهم هذه بحدود "الفلسفة العفوية"، التي تتسم بخصائص معينة، ومنها:

1- اللغة نفسها وهي جملة من المفاهيم والمعاني المعينة لا جملة من الألفاظ الفارغة لغوياً.

2- الحس العام والفطرة السليمة.

3- الديانة الشعبية وبالتالي المنظومة الكاملة للمعتقدات والخرافات والآراء ووجهات النظر والعمل المجموعة عادة في ما يسمى بـــ"الفولكلور".

يستنتج من هذا المقطع أن غرامشي يدعو إلى اصلاح فلسفة الجماهير، والقيام بالتجديد الثقافي، باعتباره عملاً اصلاحياً ثقافياً وأخلاقياً، ملازماً

بالضرورة لهيمنة الطبقة العاملة، وهذا يقتضي، تحديد شروط الانتقال من فلسفة "الحس العام" أو "الفطرة السليمة" العفوية، غير المتماسكة، إلى الفلسفة النقدية المتماسكة، ومنطلق الاعداد النقدي هذا، يتمثل في مقولة غرامشي الشهيرة "أعرف نفسك"، أو وعي لحقيقة الذات.

إن غرامشي، وهو يؤكد على ضرورة خلق ثقافة جديدة وفلسفة جديدة تشكلان قوة مادية في عقول الجماهير، وتتأصلان في وجدانها بنفس قوة المعتقدات التقليدية، ينطلق أيضاً من ضرورة القيام بتحليل نقدي لفلسفة "الحس العام"، التي تمتلك تصوراً للعالم غير نقدي، "على النحو الذي نجده في مختلف البيئات الاجتماعية والثقافية التي تنمو فيها الفردية الأدبية للإنسان الوسط" و"الحس العام" باعتباره "فولكلور" الفلسفة لا يتضمن تصوراً متماسكاً ومنطقياً، وهو في هذه الحالة، "يوافق الوضع الثقافي والاجتماعي للجماهير التي يعبر عن فلسفتها"(8).

كما أن فلسفة الحس العام لا تتضمن مفهوماً علمياً وصحيحاً عن الحقائق، لأن "الحس العام" مفهوم ملتبس، متناقض ومتعدد الصور، والحال هذه لا يجوز اعتباره محكاً للحقيقة، وإن كان هذا القول ليس انكاراً مطلقاً بعدم وجود حقيقة حس عام. على أن المذاهب الفلسفية التقليدية الكبرى، التي يتبناها أهل الفكر والثقافة العالية، الذين يمتلكون تصوراً نقدياً ومتماسكاً للعالم، يرون في الحس العام، "شيئاً من النزوع إلى التجريب، ومن الملاحظة المباشرة للواقع وإن كان ذلك بصورة تجريبية محدودة". من هنا دعا غرامشي إلى ضرورة تنمية وتطوير النواة السليمة من "الحس العام"، "التي يسميها "بالفطرة السليمة"، في سبيل جعلها متماسكة.

إن الخاصية الايجابية في "الحس العام"، هو أنه "إذا عرضت له سلسلة من الاحتكام عرف فيها السبب الحقيقي البسيط والسهل، ولا ينحرف عن الصواب بتأثير الميتافيزيقيا وطلسماتها المتصفة زوراً بعمق النظر ودقة العلم الخ"(9).

وتكمن هيمنة المثقفين العضويين في نقد الثقافة والايديولوجيا القائمة على "الحس العام"، وفي التأكيد على دور الأفكار الجديدة في تغيير الحقائق الموضوعية للظواهر الخارجية. على أن هذا النقد لفلسفة "الحس العام" لا يعني الدخول في تناقض عدائي معها بشكل فج، وإنما يتطلب النقد إظهار محدوديتها، وطبيعتها الجزئية في رؤية الحقائق، وتصوراتها المثالية القديمة، المتعلقة

بنظرتها للعالم، فضلاً عن ضرورة الاستفادة من الجوانب التقدمية من "الحس العام"، من أجل تنميتها، وتوحيدها، وجعلها متماسكة، عن طريق خلق ثقافة جديدة، تجسد وحدة الفكر العضوية والمتانة الثقافية، حيث يصبح المثقفون العضويون أنفسهم مفكرين حقيقيين للجماهير، في نطاق التحامهم العضوي بالشعب من أجل اعداده فكرياً وثقافياً، لكي يصبح قادراً على التفكير في الواقع الحاضر تفكيراً متماسكاً، موحداً، ونقدياً. وهذا ما تصبو إليه فلسفة البراكسيس، التي "لا تهدف إلى إبقاء "السذج" على فلسفتهم البدائية، فلسفة «الحس» العام بل إلى النهوض بهم نحو تصور أعلى للحياة، وتريد تخليصهم وتحريرهم من التصور البدائي والمشوش للعالم والحياة، ومن التحجر وضيق الأفق والابهام على الصعيد الفكري والثقافي غير المنسجم مع روح العصر، وبالتالي القيام بعملية تفكيك للإرادة الجمعية القديمة، عبر الافساح في المجال "لوعي الذاتي النقدي"، والتخطي الجدلي "للحس العام"، و"الحكمة الشعبية" عبر استخدام سلاح النقد، الذي يقود إلى تحريرهما من الجوانب الرجعية والمضادة للتقدم، مؤدية بذلك إلى حس عام جديد، وكتلة ثقافية وفكرية اجتماعية جديدة، ومتطورة تمتلك آليات الاختراق للوعي الشعبي القديم بواسطة القبول، حيث أن الجماهير الشعبية يصعب عليها في البداية، تبديل تصوراتها القديمة، وفي الوقت عينه القيام بتجذير التصور الجديد للعالم في الوعي الشعبي، وتأهيله في وجدان الشعب "بقوة المعتقدات التقليدية وبما فيها في الوقت نفقسه من طابع الأمر".

إن هيمنة "الاصلاح الفكري والثقافي" أو الثقافة الجديدة، الخالقة لمعطيات ايديولوجية جديدة، عبر تجسيد وحدة الفكر العضوية والمتانة الثقافية أو الوحدة الايديولوجية بين أهل الفكر (المثقفين العضويين) والشعب، والتي تمتلك تصوراً جديداً للعالم، نقدياً وموحداً، ومتماسكاً هو شرط ملازم وأساس لوصول ايديولوجية الطبقة العاملة إلى موقع الهيمنة في بنية المجتمع ككل، وفي علاقتها الصراعية مع باقي الايديولوجيات الطبقية المسيطرة. وما نعنيه هنا بالثقافة الجديدة في علاقتها بالشعب والأمة، هي الماركسية المتلحمة عضوياً بجمهور الشعب، حيث أن السؤال المطروح هو "كيف تصبح الماركسية، هي أرقى أشكال الثقافة المعاصرة، وعياً شعبياً أو ماركسية جماهيرية؟"(10).

وتتمثل تاريخية غرامشي في رؤيته للثقافة الجديدة المعاصرة، باعتبارها

تعبيراً واعياً للتناقضات التاريخية للبنية الاجتماعية في البلاد المخصصة لعملية التغيير الثورية، من أنها لن تصبح مهيمنة، إلا عبر كسرها للوحدة الثقافية القائمة على الايديولوجيات التقليدية المسيطرة، ومجابهتها تصلب وتحجر الثقافة الشعبية المطروحة للهيمنة. والحال هذه، فإن اختراق الطبقة العاملة هذه الهيمنة، وانتزاع السيطرة الايديولوجية، والثقافية، من الطبقة المسيطرة ايديولوجيا، وسياسياً، واقتصادياً، وفرض هيمنتها في اللحظة التاريخية، التي تبلور فيها ثقافتها الجديدة، وتصورها للعالم والحياة، عبر خلقها تراكيب ايديولوجية جديدة، لا يتحدد داخل الميدان الايديولوجي والثقافي على الرغم من أهميته، بل بالفعل التاريخي داخل الحقل السياسي للصراع الطبقي، وبفعل الممارسة السياسية الثورية لهذا الصراع. وهذا لن يتم تحقيقه إلا على أكتاف "الرجل الجمعي"، أي الحزب المهيمن "كمثقف جمعي" أولاً، وبواسطة توافر خاصية الانتاج الاجتماعي للبنية الايديولوجية، وعدم اكتمالها، ثانياً. لأن "انفتاح البنية هذا، وعدم تبلور عناصرها تراه شرطاً أساسياً لحدوث الهيمنة، وليس ذلك وقفاً على النظام الثقافي الخاضع للهيمنة أو المستهدف، بل ينطبق أيضاً على النظام الساعي لها، وعليه لا يجب النظر إلى البنية الايديولوجية للطبقة العاملة باعتبارها بنية مغلقة مكتملة العناصر، وإلا فلن تستطيع التمفصل مع العناصر المتقدمة في الثقافة الشعبية، التي هي بطبيعتها مفتوحة للهيمنة سواء أمام الايديولوجيا الماركسية أو ايديولوجيا الطبقة المسيطرة، وربما يفسر ذلك نجاح بعض النظم البرجوازية الشعبوية في العالم الثالث في التمفصل مع الفكريات الشعبية في بلدانها، والهيمنة عليها. فكانت الايديولوجية الناصرية مهيمنة بالفعل في مصر، ولم يكن لجوء النظام الناصري للعنف موجهاً إلا للقيادات السياسية المعارضة في حين كانت الجماهير منضوية تماماً تحت ايديولوجيته، التي التقت بالعديد من العناصر الثقافية لدى الشرائح البرجوازية الصغيرة والفلاحية، وحتى بعض قطاعات الطبقة العاملة، الأنكى هو تمكن الايديولوجية الناصرية من الهيمنة على فكر منظمات ماركسية واستيعاب كثير من قياداتها(11).

إن فيما وراء الهوس "الشخصي" لغرامشي من الثقافة الشعبية يعود إلى المشروع السياسي والثقافي النهضوي، الذي يحمله، وهو بكل تأكيد المشروع الحالم المتجه نحو المستقبل بطبيعته، القائم على ضرورة خلق ثقافة جديدة،

وفلسفة جديدة، في إطار الصراع من أجل الهيمنة، ولكن هذا المشروع لا يتنكر للماضي، بل إنه يدعو إلى اعداد فلسفة أصيلة للجماهير، وهذا يتطلب الانطلاق من تحليل نقدي لفلسفة الثقافة الشعبية القديمة للجماهير، حيث الفولكلور إحدى صورها التي لا تحصى. وهذا النقد للماضي القريب يشكل نقطة الارتكاز من أجل توظيفه لمصلحة بلورة الثقافة الجديدة، التي تتخطى جدلياً في الزمان والمكان رسوخ معتقدات "الحس العام"، أو فولكلور الفلسفة، أي لمصلحة المشروع الثوري المستقبلي للطبقة العاملة، وحلفاءها الممكنين في المجتمع، الذي يدخل في قلب عملية الهيمنة على الثقافة الشعبية، لغزو فضاءات المجتمع المدني الحاضرة، وبناء المستقبل على أساس التصور الجديد للعالم والحياة.

من هنا نتفهم موقف غرامشي الداعي إلى دراسة الثقافة الشعبية دراسة نقدية، لكي لا تصبح منافسة ومعرقلة للثقافة الجديدة، لأن المضمون الايديولوجي للفلولكلور يظل كما هو عليه على مر الحقب الزمنية والتاريخية الطويلة، حتى وإن كان الأساس الطبقي الاجتماعي والتاريخي، الذي أنتجه، قد تغير. يقول غرامشي في هذا الموضوع "لا يجب التعامل مع الفولكلور كطرفه أوكأمر غريب مثير للعجب فهو شيء جاد جداً ويجب التعامل معه بجدية، إنه تصور للعالم والحياة، وهو خاص ببعض الفئات الاجتماعية (محددة بالمكان والزمان)، أي أنه خاص بـــ(الشعب) من حيث هو (مجموع الطبقات الخاضعة). والفولكلور متعدد وشديد التنوع يقف في "تعارض وتنافض" و"معارضة" وضد التصورات الرسمية في العالم، وضد تصورات (الفئات المتعلمة في المجتمع) و"الطبقات الحاكمة" وضد الدولة، أي أن الفولكلور يتناقض مع (المجتمع الرسمي) بشكل عام. ومن هنا يمكن فهم الفولكلور كانعكاس لشروط حياة الشعب الثقافية"(12). إن ميكانيزم العودة إلى دراسة الفولكلور من جانب غرامشي ما كان ممكناً لو لم يكن غرامشي نفسه واعياً جيداً بأن الثقافة الشعبية تشكل تهديداً حقيقياً للمجتمع الرسمي، أي للدولة، خصوصاً عندما تمارس هذه الأخيرة كممثلة للطبقة السائدة تحدياً سافراً للشعب، لمقومات وجوده وشخصيته، الأمر الذي يدفعه إلى الاحتماء بالثقافة الشعبية، للدفاع عن نفسه بواسطتها ضد هذا العدو الطبقي، أو ضد الغزو الثقافي الخارجي. فالثقافة الشعبية تبدأ في التاريخ، مع الانتقال إلى المجتمع الطبقي، ثم مع ظهور الدولة باعتبارها الأداة الطبقية المسيطرة، ومن حيث هي النتاجات

الاجتماعية، والفكرية، والثقافية والروحية، والمرتبطة بالضرورة التاريخية في تطورها اللاحق، بالشروط المادية والتاريخية، التي تحدد بنية علاقات الانتاج في المجتمع، حيث أن الشكل التاريخي الذي تأخذه هذه الثقافة الشعبية في مجتمع معين، هو الشكل التاريخي الذي تحدده لها طبيعة البنية الطبقية الخاصة بهذا المجتمع. من هنا فان الثقافة الشعبية وظيفة اجتماعية وطبقية، يتطلب فهمها واستيعابها من أجل كشف عناصر التغيير الثوري الملازمة لها، فضلاً عن أن نجاح المشروع السياسي النهضوي للطبقة العاملة، القائم على نقض التأخر التاريخي، الذي هو عليه المجتمع، يتطلب المعرفة والدراسة النقدية والعقلانية للثقافة الشعبية، لأنهما يشكلان مفتاحاً حاسماً ومهماً في معرفة الشعب، والتعرف عليه، ولأن كل وضع تاريخي جديد، وبالضرورة سيعمل على خلق ثقافة جديدة ملازمةله، وبذلك تصبح الثقافة تاريخاً بالنسبة للعشب، وتوحد هويتها معه، في إطار تحقيق الوحدة الايديولوجية مع الكتلة الاجتماعية، التي لا تتماسك ولا تكون واحدة إلا بفضل التحام المثقفين العضويين بالشعب والأمة.

على الرغم من أن غرامشي قد تكون فكرياً وثقافياً في مراحله الأولى تحت راية المثالية المحدثة حيث كان كروتشه يمثل هذه التاريخية التأملية، حيث "يصبح التاريخ تاريخاً صورياً، تاريخاً للمفاهيم وفي التحليل الأخير، تاريخاً لسيرة فكر كروتشه، أن "يصير إلى معناه الحقيقي كايديولوجيا مباشرة، مجرداً عن الألمعية المنسوبة إليه كتجل.. لفكر محايد وصاف قائم فوق بؤس وصدف العالم اليومي في تأمل محايد "(13)، إلا أن غرامشي جسد القطيعة الايبستمولوجية والمعرفية مع فلسفة كروتشه، الذي كان يمثل "البابا العلماني" لهيمنة البرجوازية كما انتقد بشدة المثقفين المثاليين، الذين فشلوا في عدم معرفتهم لكيفية خلق وحده ايديولوجية بين النخبة والجماهير. أي بين المثقفين والجماهير، فضلاً عن نقده للفصل بين المثقفين والجماهير، باعتباره السمة المميزة للتراث الثقافي الايطالي، حيث يقول غرامشي بأن المثقف الايطالي مرتبط بهيبوليتوس وبهنيبعل كارو.. أكثر من ارتباطه بفلاحي أبولياً أو صقليه. من المعروف في تاريخ الحضارة الرومانية عامة، وتاريخ الثقافة الايطالية بخاصة، أن المثقفين كانوا على الدوام مفصولين عن واقعهم الاجتماعي، وغير .. هذا Casteمرتبطين بالشعب، بل انهم مرتبطون "بتراث طبقة مهنية منغلقة

التراث منغلق في الكتب ومجرد.. ولم يكونوا عنصراً عضوياً مرتبطاً بالشعب"(14).

لقد شكل هذا الوضع التاريخي، أبرز نقاط الضعف في التراث الثقافي الايطالي، الذي كان يفتقد إلى وجود ثقافة "قومية شعبية"، باعتبار أن "قومي" ليس مترادفاً مع مصطلح "شعبي" في ايطاليا، لأن المثقفين غير "قوميين" أي غير مرتبطين بالشعب، أي الأمة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، لأن هذا التراث الثقافي الايطالي نجده متجذراً تاريخياً في الوقت عينه في المؤسسات ما فوق القومية، كالامبراطوية والبابوية. وهذا ما أضفى صبغة محددة للواقع القومي الايطالي، من حيث تميزه بالتناقض الصارخ، بين التأخر التاريخي على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي للشعب، وبين التقدم التاريخي الهائل على الصعيدين الفني والثقافي، وبالهوه الساحقة التي تفصل بين الثقافة العالية لهؤلاء المثقفين المرتطبين بتقليد طائفي عن ثقافة الشعب، التي تسيطر عليها المعتقدات الدينية الغيبيه. وليس من شك أن هذا الواقع التاريخي قد كان له تأثيراته السلبيه على القضية القومية الايطالية، باعتبارها قضية أضحت مرتبطة بمعادلات الصراع الاقليمي والدولي وبمخططات القوى الخارجية، أكثر منها بديناميكية مقوماتها الذاتية، وفواعلها الداخلية المحركة لها.

وعلى نقيض هذا الفصل بين الثقافة العالية للمثقفين المفصولين عن الشعب، وبين الجماهير، "قامت قوة الديانات، وخصوصاً الديانة الكاثوليكية في الماضي والحاضر على شعورها القوى بضرورة الوحده في العقيدة عند الجمهور "الديني" كله، وعلى نضالها في سبيل الحيلولة دون انقطاع الطبقات المتفوقة فكرياً عن الطبقات الدنيا. وكانت الكنيسة الرومانية أعند ما يمكن أن تكون، في مكافحتها قيام ديانتين رسميتين، ديانة أهل الفكر وديانة "النفوس الساذجة". ولم يخل هذا الكفاح من مساوىء جسيمة طرأت على الكنيسة نفسها، لكن هذه المساوىء مرتبطة بسير التاريخ الذي يبدل كل المجتمع المدني، ويحتوي في جملته على نقد الديانات، وهذا يعلي شأن الاكليروس في قدرتهم على التنظيم الثقافي. وشأن الرابطة الفعلية الصحيحة، التي عرفت الكنيسة كيف تقيمها في فلكها بين أهل الفكر و"السذج"(15).

إن القضية الأساسية التي قامت بها طبقة الاكليروس، واليسوعيون، وأهل

الفكر، والثقافة العالية، هو تحقيق التوازن بين أهل الفكر والجماهير، وبالتالي تحقيق الوحدة الايديولوجية، لهذه الكتلة الاجتماعية الكبيرة عبر الممارسة السياسية للكنيسة ولرجال الدين، التي هي في حقيقتها ممارسة دينية، تقوم على الخلط الفعلي بين الديني والسياسي، الذي له وظيفة ايديولوجية محددة، هو تسخير العامل الديني لخدمة السياسة، في سبيل أن تحافظ الكنيسة عبر اجتهادها لايجاد أطر ثقافية لاهوتية تهدف إلى تلبية مقتضيات العلم والفلسفة، وإلى تأبيد سيطرتها السياسية على هذه الجماهير الخامله والبسيطة، التي قلما تشعر بالتبدلات والتغيرات في سير حركة التاريخ. وهذا التوازن الهيمني، الذي يصنعه اليسوعيون، لا يكون إلا بهيمنة الكنيسة، لا لضرورة دينية أو لحكمه الهية، بل لضرورة طبقية، هي ضرورة طبقة الاكليروس والكنيسة في وجودها الطبقي، ولضرورة ايديولوجية، لابقاء هذه الجماهير تدور في فلكها طالما، إن البنية الثقافية الشعبية منفتحة لآليات الهيمنة، التي يمارسها النص الديني المؤسسي للكنيسة، ولزعماء الاكليروس واليسوعيين، الذين يقدمون تصوراً محدداً للعالم والحياة يتطلب من هذه الجماهير أن تعتنقه. وفي هذا السياق انتقد غرامشي في كتاب بوخارين حول المادية التاريخية، الكتاب الشعبي في علم الاجتماع الماركسي، منطلقه القائم على الافتراض الضمني، والذي يتمثل في أن المذاهب الفلسفية التقليدية الكبرى وديانة الطبقة العليا من الاكليروس، أي تصور أهل الفكر والثقافة العالية للعالم، تعارض اعداد فلسفة أصيله للجماهير الشعبية، بينما هي في واقعها التاريخي الفعلي، تمارس شكلاً تاريخياً محدداً من التأثير السياسي الخارجي، الذي فيه تمارس الكنيسة سيطرتها الطبقية. وكما يؤكد غرامشي "وفي الحق أن تلك المذاهب تجهلها الجماهير وليس لها أي تأثير مباشر في طريقة تفكيرهم وعملهم". وهذا يعني بوضوح منطقي وتاريخي، إن هذه المذاهب تمارس هيمنة سياسية خارجية، في علاقات توازنها الهيمني الذي تحدثنا عنه سابقاً. ويستطرد غرامشي قائلاً: "إن المذاهب تؤثر في الجماهير الشعبية من حيث هي قوة سياسية خارجية أو عنصر تماسك بين الطبقات الحاكمة، أي عنصر اخضاع لزعامة خارجية تضع حداً سلبياً للتفكير الأصيل عند الجماهير الشعبية، ولا يؤثر فيها تأثيراً ايجابياً مثل خميرة حيوية تحويلاً عنيفاً ما لدى الجماهير من تصور بدائي مشوش للعالم والحياة"(16).

إن رؤية غرامشي للثقافة الشعبية تؤطر منهجه التاريخي، وتحدد أفقه،

وأبعاده، لأن المجال التاريخي للثقافة الشعبية، يتحدد بشيئين اثنين، هما أولاً: الأبعاد الثقافية والسياسية والاجتماعية والايديولوجية، لهذه الثقافة الشعبية، التي تضم مختلف الاتجاهات، والفروق، وتعدد المنازع للعناصر المكونة من الحس العام، والفولكلور كتعبير عن تطلعات الشعب وفلسفته، والتدين الشعبي الخ.. ثانياً: المضمون الايديولوجي لهذه الثقافة الشعبية، أي الوظيفة الايديولوجية السياسية والاجتماعية، التي تعطيها الطبقة المسيطرة، أو أهل الفكر والثقافة العالية لهذه المادة المعرفية، في إطار الصراع من أجل الهيمنة على الجماهير الشعبية.

من نافل القول، إن غرامشي يعتبر الثقافة الشعبية، مكوناً أساساً من مكونات شخصية الشعب، أي الأمة، ولذا فهو لا يدعو إلى القطيعة المعرفية مع هذه الثقافة الشعبية، والتنكر لها، والقائها في متاحف التاريخ، بل إنه في تناوله لها، من منطلق النقد العقلي الفعلي، ومن موقع الفعل السياسي والتاريخي، عمل على أحداث قطيعة ايبستيمولوجيه مع بنية عقل المثقفين الايطاليين المفصولين عن الشعب، والذين كانت لهم تاريخياً، صفة العالمية أكثر من صفة القومية، فضلاً عن كونهم كانوا موظفين في خدمة العالم الكاثوليكي، وأوروبا المسيحية، إنها نقطة التميز في منهج غرامشي.

ولهذا، فإنه في معرض نقده لكتاب بوخارين، الآنف الذكر، وبخاصة فيما يتعلق بتأثير المذاهب الفلسفية التقليدية الكبرى وديانة الطبقة العليا من الاكليروس على الجماهير الشعبية، يميز بين نمطين من الهيمنة. الأولى، الهيمنة السياسية الخارجية، التي تمارسها هذه المذاهب على الجماهير الشعبية، في سبيل اخضاعها سياسياً "لزعامة تاريخية" أي الكنيسة الكاثوليكية، أي البابوية، الامبراطورية، والطبقات المسيطرة، نظراً لأن النشاط الفكري والايديولوجي لهؤلاء المثقفين الكوزموبوليتين "غير" الشعبيين" وحاملي هذا المذاهب، لم يكن مرتبطاً بحل المشاكل السياسية لهذه الجماهير الشعبية. ومن هذا المنطلق لم يكن لديهم هيمنة ايديولجية مباشرة، قادرة أن تؤثر في طريقة وتفكير الجماهير الشعبية. ولهذا السبب شكلت هذه الهيمنة السياسية الخارجية حاجزاً رئيساً، وقيوداً آتيه من الخارج وفي وجه هذه الجماهير الشعبية، تحول دون استعادة وعيها بالجوانب المشرقه، والعقلانية، والأصيلة، في ثقافتها

الشعبية، لكي لا توظفها توظيفاً جديداً في بلورة الاصلاح الفكري والثقافي، وبالتالي من أجل بلورة تصور جديد للعالم والحياة، ومحاربة العجز والشلل والنزعة التواكليه. أما الهيمنة الايجابية "التي لم يشر غرامشي إلى طبيعتها وآلياتها فهي تقع أكثر من احتمال حسب القوى الساعية للهيمنة كما تأخذ أكثر من شكل: أ- تفعيل العناصر السلبية والرجعية في الفكريات الشعبية بالتمفصل معها. ب- تحجيم العناصر التقدمية والايجابية. ج- تصدير مقولات متخاذلة إلى الخطاب الشعبي.

2- طبقات مهيمنة بديل (تقدميه). أ- تفعيل العناصر الايجابية. ب- تحجيم العناصر السلبية والرجعية. ج- تصدير مقولات نضاليه إلى الخطاب الشعبي.

وإذا ما أخذنا بالتراتبية التي يشير إليها غرامشي مراراً في تصنيفه لأنماط رؤية العالم لدى الطبقات الاجتماعية، والتي تقع أدناها قريباً من البنية التحتيه، وفي حين يزداد التعقيد كلما اتجهنا صعوداً حتى نصل إلى الثقافة العالية والفلسفة والتخصص العلمي، إذا أخذنا بتلك التراتبية فان الفولكلور أو الثقافة الشعبية تصبح من أكثر تلك الأنماط تأثراً بالتحولات المباشرة في البنية الاقتصادية وعلاقات الانتاج، لا يعني ذلك أن مرونتها وتحولاتها أعلى، لكنها تغذى عناصر براجماتية وطبيعانية موجودة لديها بالفعل. وهذا يعني انفتاحها الداخلي وليس كما يرى كثير من الباحثين إنها تتسم بالثبات والاستاتيكية، إنها لا تصبح بنية مغلقة، وبقدر من الدراسة العلمية لعناصرها التي تتضخم يمكنها أن تصبح دالة في التغير الاجتماعي والاقتصادي"(17).

إن السياسة الثقافية، باعتبارها محوراً أساسياً في استراتيجية الصراع من أجل الهيمنة بالنسبة للطبقة العاملة تتطلب القراءة المتواصلة والمتجددة لتاريخ الثقافة الشعبية الخاص، تاريخها المعرفي والميتافيزيقي، باعتبارها تعكس ألام ومشاكل، وتناقضات وصراعات، مجتمعها، وعصرها، وتحمل في الوقت عينه آماله، وأحلامه، وبالتالي ضمير الشعب، بهدف البحث الكشف عن العناصر الايجابية، والمحرزات التقدمية، في سبيل توظيفها توظيفاً أصيلاً من جانب المثقفين العضويين، والحزب، أي الأمير الحديث، لبلورة ثقافة جديدة تساعد الطبقة العاملة على تحقيق هيمنتها، في المجالات الثقافية والسياسية، قبل وصولها إلى السلطة. في القراءة النقدية للثقافة الشعبية، يجب التسلح بالرؤية

التاريخية الواعية، التي تقر بأن لا قراءة للثقافة الشعبية سواء في ماضيها أو حاضرها، بدون وضعها في اطارها الحقيقي التاريخي، أي إطار الصراع الطبقي السياسي، في ارتباطه الصميمي بموازين القوى السياسية المؤثره فيه، وبالحضور السياسي الفعال في حركته، ومجراه، للطبقات الشعبية، التي تجسد استقلالها السياسي والتاريخي في إطار حزبها الجديد، أي الأمير الحديث.

"فوفقاً لأفكار غرامشي تتحول الثقافة الشعبية إلى الأدب القومي– الشعبي عن طريق الحزب الجديد، وفي فترة انحلال الحزب وتخطيه تخضع تلك الثقافة الشعبية إلى ثقل عناصر سياسية تجارية، وتتحول إلى الثقافة الجماهيرية، بالمعنى المبتذل، لتكون امتداداً للثقافة المسيطرة"(18).

❐

[illegible]:

(1)- الأمير الحديث، ترجمة زاهي شرفان- قيس الشامي، دار الطليعة، الطبعة الأولى نيسان 1970، (ص160).

(2)- جون كاميت- غرامشي وحياته وأعماله- ترجمة عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الأولى 1984، (ص165).

-(3)

Thesis 9, Alatri, L`anti fascismo, (P421).

(4)- الأمير الحديث- مصدر سابق (ص162).

(5)- فيصل دراج. مقال غرامشي والبحث عن سؤال الثقافة نشر في مجلة النهج العدد 19، العام 1988، (ص128- 129).

(6)- المصدر السابق (ص123).

(7)- غرامشي وقضايا المجتمع المدني- ندوة القاهرة- 1990.

مؤسسة عيبال للدراسات والنشر- الطبعة الأولى 1991.

بحث عصام فوزي- آليات الهيمنة والمقاومة في الخطاب الشعبي- (ص243).

(8)- جاك تكسيه غرامشي، دراسة ومختارات، ترجمه ميخائيل ابراهيم مخول، مراجعة د. جميل صليبا منشورات وزارة الثقافة دمشق 1972، (ص146).

(9)- المصدر السابق (ص148).

(10)- فيصل دراج مصدر سابق (ص122).

(11)- غرامشي وقضايا المجتمع المدني- مصدر سابق (ص248).

-(12)

ANTONIO Gramsci Cahiers de prison Gallimard, 1983 (PP334- 355).

(13)- الأمير الحديث مصدر سابق (ص166- 167).

(14)- المصدر السابق (ص168- 169).

(15)- جاك تكسيه مصدر سابق (ص155).

(16)- المصدر السابق (ص146).

(17)- غرامشي وقضايا المجتمع المدني- مصدر سابق (ص149- 250).

(18)- المصدر السابق (ص219).

❐❐

الفصل الخامس:
حول المثقفين العضويين والأمير الحديث

من هو المثقف؟ إن غرامشي لا ينطلق من تعريف المثقف، من التصنيفات والمراتب التي تحددها الرؤيه الأكاديمية الصرفه، والسوسيولوجيه للمثقفين، والتي تعتمد على معايير التخصص الدقيق والتقنيه في التعليم، والمهنه ووظيفتها التكنوقراطية والبيروقراطية، ومستوى المعيشة، ونمط الاستهلاك، وأسلوب الحياة، وعلى معايير سياسية، ونظرة ايديولوجية وثقافية، في إطار تعدد مستويات الانتساب، التي نجدها عند المثقفين، في المجالات المتعددة الاقتصادية والبحث العلمي والتقني، والتعليم والسياسية، والايديولوجيا والثقافة، ضمن إطار التقسيم الاجتماعي السائد. غير أن غرامشي في تحديده لمفهوم المثقف نجده يتخطى جدلياً وتاريخياً المفهوم، الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر الأوروبي، والذي يتسم بالتمييز بين العمل الفكري والذهني، والعمل اليدوي والساعد، بتوجيه "ضربه قاضيه للأفكار المسبقه حول المثقفين بوصفهم طبقة وراثية مغلقه"، حين قال أن كل البشر مثقفون، مستدركاً في الوقت عينه، "ولكن ليس لكل البشر وظيفة المثقفين في المجتمع". والحال هذه، فهو يعتبر كل إنسان يمارس مهنة، وحتى خارج مجال مهنته، إنسان "يمارس نوعاً ما من النشاط الثقافي، أي أنه "فيلسوف" فنان، إنسان متذوق، يشارك في تصوره عن العالم، لديه خط واع لمسلك أخلاقي، ومن ثم فإنه يسهم في دعم أو تعديل تصور ما عن العالم، أي يثير سبلاً جديدة في التفكير"(1).

إذن فتحليل غرامشي لمفهوم المثقف، مثلما هو تصنيفه للمثقفين، ينطلق من مقولة النقض الثوري لكل فراق بين العمل الذهني والفكري، والعمل اليدوي، لأن في نظره "أي عمل عضلي، حتى في شكله الأكثر ميكانيكية وابتذالاً، يوجد قدر، ولو بسيط، من التأهيل التقني، أي فاعلية ذهنية مبدعه"(2).

ويرتبط تعريف المثقف عند غرامشي، بالرؤيه الماركسية في كليتها، والتي ترى في انقسام الناس إلى طبقات اجتماعية، حيث تكون الطبقات في كل منها أصيله ومختلفة من حيث مكانها في الانتاج، الذي يفرز بالضرورة التاريخية وجود طبقات، بعضها تكون مسيطرة وأخرى مضطهدة، ووضعها المشروط بعلاقتها المختلفة بوسائل الانتاج، باعتبارهما سمتين رئيسيتين تحددان المقياس الرئيس للفوارق الطبقية، وبالتالي لانقسام الناس إلى طبقات متناقضة في مصالحها وأهدافها وتصورها للعالم والحياة. فإذا حللنا البنية الطبقية في المجتمع الرأسمالي، فإنه يتكون من طبقة الرأسماليين، وطبقة العمال، والبرجوازية المتوسطة في المجتمع الرأسمالي، فإنه يتكون من طبقة الرأسماليين، وطبقة العمال، والبرجوازية المتوسطة والصغيرة، فضلاً عن ثمة فئة كبيرة من المثقفين العاملين فكرياً، المهندسين، والأطباء، والأساتذة، والمعلمين، ورجال الأدب والفن- ليست مالكة لوسائل الانتاج، ولا منتجة للخيرات المادية، ولكنها تقدم أهداف الانتاج، والمجتمع، والطبقة المسيطرة. ولهذا فهي تمثل فئة اجتماعية لا طبقة اجتماعية. ثم إن النشاط الثقافي لهذه الفئة ضروري لنشاط الناس في شتى مجالات الحياة الاجتماعية، كما أنه يلعب دوراً مهماً في تطور المجتمع. ولما كان المجتمع منقسماً إلى طبقات، فإن كل طبقة تفرز مثقفيها، الذين يعبرون مباشرة عن مصالح الطبقة التي ينتمون إليها. إذ أن ما يحدد دور كل ثقافة في المجتمع، هو عن أية مصالح طبقية تعبر هذه الثقافة فإذا كانت الثقافة محافظة- رجعية، فهي تعكس مصالح الطبقات الرجعية في عصر ما، وتكون عقبة حقيقية في سير تطور المجتمع. وإذا كانت الثقافة تقدمية وثورية، فهي تعبر عن مصالح الطبقات والفئات الاجتماعية التقدمية والثورية، في هذا العصر التاريخي، وبالتالي فهي تسهم اسهاماً حقيقياً في دفع عجلة تطور وتقدم المجتمع إلى الأمام.

وهكذا فإن تحديد غرامشي لمفهوم المثقف، انطلاقاً من الرؤية الماركسية، باعتبارها تشكل نقطة التحول في اتجاه هذا التحديد، يقوم على أداء المثقف للوظيفة الاجتماعية ضمن خصوصية الواقع الاجتماعي في مرحلة تاريخية معينة، وعلى المكان الذي يحتله المثقفون في بنية المجتمع. إذ أنه ليس هناك طبقة مستقله من المثقفين، بل "تخلق كل طبقة اجتماعية، معها، وبشكل عضوي، زمرة أو مجموعة من زمر المثقفين، التي تعطي لهذه الطبقة تجانسها

والوعي بوظيفتها الخاصة بها، وليس فقط في الميدان الاقتصادي، ولكن في الميدان الاجتماعي والسياسي أيضاً"(3).

وعن هذا ينتج أن تحديد مفهوم المثقف مرتبط مباشرة، بالطبقة التي ينتمي إليها، غير أن غرامشي يذهب إلى أبعد من ذلك حين يميز بين نمطين من المثقفين. فهو يعتبر المثقفين العضويين، أولئك الذين يمثلون عاده "اختصاصات نواح جزئيه من النشاط البدائي للنوع الاجتماعي الجديد، الذي تولد عن الطبقة الجديدة". والمثقفون العضويون يؤدون وظائف تنظيمية ليس في المجال الثقافي فحسب بل وفي المجال الاداري والسياسي، وفي مجال الانتاج أيضاً، نظراً لعلاقاتهم بعالم الانتاج التي "ليست مباشرة كما في حال الطبقات الاجتماعية بل هي "متوسطة"بدرجات مختلفة من قبل التركيبة الاجتماعية بأسرها، وتعقيد البنى الفوقية. والمثقفون موظفون لدى هذه التركيبه وهذه البنى". أما النمط الثاني من المثقفين، فهم التقليديون الذين يمثلون فئة من المثقفين الموجودين مسبقاً، والذين يستمرون في الوجود تاريخياً، على الرغم من حدوث الانقلاب الثوري والجذري في نمط الانتاج المعين، بمرحله تاريخية معينة، غير أنهم لا تربطهم علاقة مباشرة مع الطبقة الثورية الصاعدة الجديدة، الحاملة في سيرورتها الطبقية نظام الانتاج الجديد، والتي تسعى إلى فرض هيمنتها السياسية والتاريخية على المجتمع، بل إن علاقتهم العضوية تنتمي إلى الطبقة القديمة، التي اندثرت من على مسرح التاريخ، والتي كانت تمثل نظام الانتاج القديم. لنأخذ على سبيل المثال، كان أهل الفكر والثقافة العاليه من رجال الكنيسة واليسوعيين يمثلون المثقفين العضويين بالنسبه لطبقة الارستقراطية العقارية والنبلاء، في بنية النظام القديم الاقطاعية السائدة، أما مع اندلاع الثورة البرجوازية، وصعود الطبقة البرجوازية كطبقة مهيمنة نقيض الطبقة الارستقراطية، تحول هؤلاء المثقفين، الذين كانوا عضويين حين كانت هذه الأخيرة مهيمنة، إلى مثقفين تقليديين، حيث عملت الطبقة البرجوازية على كسبهم في إطار النظام الجديد. يقول غرامشي في هذا الموضوع، إن "كل مجموعة اجتماعية "جوهرية" تنبثق على سطح التاريخ، من بنية اقتصادية سابقة، كتعبير عن تطور هذه البنية نجد وكما حصل في التاريخ حتى يومنا هذا مجموعات من المثقفين الذين قبلها، والذين يظهرون كممثلي الاستمرارية التاريخية الغير متقطعة بأي تغييرات وإن كانت معقدة وجذرية، في الأشكال

السياسية والاجتماعية"(4).

وانطلاقاً من هذه الرؤية، فان المثقفين التقليديين يشعرون بأنهم "مستقلون ومتحررون عن الفئة الاجتماعية المسيطرة". أما المثقفون العضويون، فهم فئة مديري المؤسسات وكبار الموظفين، والاختصاصيون التكنيكيون والمهندسون، والمستخدمون، التي تحتل أهمية اجتماعية وسياسية في التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية الرأسمالية. لأن الوظائف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، التي يقوم بها هؤلاء المثقفون العضويون، في ارتباطهم بأجهزة الدولة الحديثة التكنوقراطية، والمهنية، والبيروقراطية المدنية والعسكرية العليا، وفي المواقع التي يسيطرون بواسطتها في مراكز القرارات الاقتصادية والسياسية، وأنماط التحكم في الفائض الاقتصادي، وعلاقات السوق، هذه الوظائف مجتمعة، تؤلف جزءاً مهماً في بنية الانتاج والاقتصاد الرأسماليين بموجب ما تقتضيه مقومات الهيمنة للطبقة البرجوازية، التي تسيطر على ملكية وسائل الانتاج، والتي تلعب دوراً مهيمناً في التنظيم والتوزيع الاقتصاديين للفائض الاقتصادي، والتي تمارس هيمنتها الفكرية، والايديولوجية، والثقافية على نطاق كل المجتمع، فضلاً عن دورها المهيمن في صنع القرار السياسي بواسطة جهاز الدولة.

إذاً، المثقفون العضويون هم على علاقة أكثر مباشرة بأجهزة الدولة، وبالطبقة الاجتماعية المهيمنة، وبالبنية الاقتصادية الخاصة بمجتمعهم، "ويعطي المثقف العضوي طبقته انسجاماً وادراكاً لوظيفتها سواء في الحقل الاقتصادي، أم على المستويين الاجتماعي والسياسي.

فالمبادر الرأسمالي يدفع إلى الأمام المدير الصناعي والعالم السياسي والمبدع الثقافي وقانوناً جديداً.. وهكذا"(5).

إن المثقفين العضويين، في إطار وظيفتهم، التي هي "التنظيم والتوجيه، أي أنها تربويه، وهذا يعني فكرية"، يقومون بدور توسيط الهيمنة السياسية والثقافية، لمصلحة الطبقة المسيطرة على المجتمع برمته، ضمن اختصاصاتهم المتعددة والمتنوعة، سواء بتنظيم الصناعة وتنظيم الاقتصاد لمصلحة ا لرأسماليين، أم في الدعاية الايديولوجية، وتوسيط الوحدة الايديولوجية لبنية الطبقة المسيطرة، باعتبار أن هؤلاء المثقفين العضويين "موظفي ايديولوجيا" يبررون شرعية هيمنتها، ويدعمون نفوذها الفعلي، من خلال صياغة جملة التصورات، والمواقف والممارسات الايديولوجية، بشكل متجانس، للعالم والحياة

لهذه الطبقة المسيطرة المعنية، بهدف توسيط تصورها ورؤيتها، ووعيها في المجتمع الرأسمالي، وترسيخه أيضاً في واقع الجماهير ووعيها، وفي سبيل خلق الشروط المناسبة لتوسيع دائرة الهيمنة السياسية بالنسبة للطبقة المسيطرة على السلطة، وبالتالي على أجهزة الدولة، بواسطة المجتمع المدني، ومؤسساته العامة والخاصة، وتكويناته السياسية والنقابية المختلفة، والتي تشكل جهاز هيمنة لهذه الطبقة المسيطرة على باقي الجماهير الشعبية، عن طريق الموافقة، وكذلك أيضاً بواسطة المجتمع السياسي أي ديكتاتورية جهاز الدولة القمعي، الذي يهدف إلى اخضاع المجتمع ككل للهيمنة السياسية لهذه الطبقة الاجتماعية البرجوازية المعنية، وبالتالي لتكييف واقع الجماهير الشعبية مع نوع هذه الهيمنة السياسية في مرحلة تاريخية معينة، حيث تكون هذه الهيمنة بالاكراه، أي بالقمع. علماً بأن هذه الهيمنة السياسية يحكمها توازن هيمني يتصف "بمزيج من القوة على أنها تستعمل بموافقة الأكثرية، كما تعبر عنها أجهزة الرأي العام المزعومه- الصحف والاتحادات الأخرى والتي تضاعف اصطناعياً لهذا الهدف".

ولما كان المثقفون العضويون يمثلون عناصر متخصصه في تبرير شرعية الهيمنة، وبالتالي في اضفاء شرعية مطلقة على النظام الاجتماعي- الاقتصادي والسياسي، باعتبارهم وكلاء أجهزة الدولة، فإن الدولة الرأسمالية، التي تحتكر العمل الذهني داخل مؤسساتها المختلفة، تعمل على دمج هؤلاء المثقفين العضويين، واعدادهم واحتكارهم، وتوظيفهم في البنى الفوقية لهذه الدولة الرأسمالية، حيث أن هذه البنى الفوقية أصبحت واقعاً فعالاً، وعاملاً، متطابقاً مع مصالح الطبقة المسيطرة. "وللدولة الرأسمالية علاقة خاصة بالعمل الذهني، فكما أنها تصدر خطابات خارجية وتبث رسالات ايديولوجية لتسيير وضبط المجتمع فإنها تحوي بداخلها بنية للقول الداخلي والذي يمكن أن نعده بمثابة خطاباً مستوراً وموثقاً لحفظ البنية المؤسسية وتنظيم الأفراد العاملين بداخلها بهدف انتاج رسالات وممارسات خارجية تحفظ كدولة طبقية هيمنتها. ويندرج الأفراد العاملون داخل الدولة والمؤسسات ضمن هذه البنية الضابطة مع اختلاف تصوراتهم الاجتماعية ومحتوياتهم الذهنية، ويبدون "كمثقفين عضويين". ويبدو وكأن خطاب الدولة الخارجي صادر عنهم كذوات حرة. ومن هنا فإننا نرى أن عضوية هذه الذوات الاجتماعية محكومة بأولية العلاقات

المؤسساتية حيال الوعي الفردي، وباعتبار أنهم دعائم لعلاقات مؤسسية تنظم الهيمنة وتحتكر العمل الذهني بغية توظيفه واصدار الخطاب البرجوازي الواعي"(6).

ليس من شك أن للمثقفين العضويين سلطة كبيرة جداً عند الشعب، لما يمتلكونه من عنصر السلطة، وعنصر التنظيم لها، في عملية الهيمنة هذه، على الرغم من توزع سلطتهم. ويعود هذا إلى العلاقة العضوية، التي تربطهم بجهاز الدولة، وبالطبقة الاجتماعية، التي ينتمون إليها، بشكل من الاستقلال الذاتي. غير أن المثقفين العضويين يمتلكون معرفه ثقافية موسوعية، بحكم أن مجال عملهم الفكري والذهني هو مجال الثقافة، التي تشمل أيضاً مجالات أخرى تربطها علاقات معقدة ومتشابكه، تؤثر في بعضها البعض، مثل مجال السياسة والايديولوجيا، ومجال البحث العلمي والتكنولوجي والاقتصاد، ومجال الاقتصاد والايديولوجيا والسياسة، الخ.. وفضلاً عن ذلك فإن هؤلاء المثقفين العضويين يرتبطون في الوقت عينه بنشاط الناس الانتاجي والاجتماعي اليومي، وبفروع تخصصاتهم الآنفة الذكر، وهم بذلك يلعبون "دور الرابط بين ممارسات الناس اليومية وبين ما تنتجه هذه الاختصاصات المذكورة من معارف وعمل"(7).

ومن هذا المنظور، فإن سمات الموسوعية، والنظرة الكونيه، والتمايز، والموضوعية، التي يتسم بها المثقفين العضويين تجعلهم يتسلحون دائماً بسلاح النقد الذاتي للطبقة، التي ينتمون إليها، ويتخذون منها مواقف نقديه انطلاقاً، من ممارساتها اليومية السياسية والاجتماعية، ومما تفرزه اختصاصاتهم المتعددة، التي تتدخل بشكل قوي في مختلف مجالات حياة الناس اليومية. فهذا الحضور النقدي، وكذلك استقلالية العمل الثقافي، يجعلان من المثقفين العضويين المرتبطين عضوياً بالطبقة المعنية، وبالتالي بجهاز الدولة المدافع عن هذه الطبقة، فئة اجتماعية غير خاضعة، بل رافضة لكل أنواع القبول والامتثال والخنوع الأعمى، سواء كانت طبقية أو جهازية. فالعلاقة العضوية، لا تعني الانصياع والامتثال لكل شروطها، خصوصاً حين تصبح هذه العضوية متناقضة جذرياً مع قضايا طبقية وقومية، واجتماعية، وسياسية، وانسانية عادلة. فالمثقفون العضويون متقدمون بوعيهم وبثقافتهم عن طبقتهم، وهذا ما يجعلهم يتخذون مواقف متغيرة ومتحولة باستمرار، وحتى متمردة على طبقتهم، والجهاز، الذي تربطهم به علاقة عضوية، خصوصاً وأن خاصية العلاقة

العضوية مع الجهاز تفترض منطق الخضوع الأعمى والامتثال، والثبات في الموقف، وهذه أمور يرفضها المثقفون العضويون، لأنهم يهربون من كل ثبات، ومن التوجه الوحيد الجانب "ويعتبرون أن التناقض هو قانون ومولد لحركتهم، "فكل موقف ثابت ونهائي يقتل الحركة "لذلك فهم لا يشعرون بالراحة وسط الأجهزة لأن كل جهاز يتطلب ثباتاً ونظرة واحدة".

من المنطقي والتاريخي، أن تبرز أزمة بين المثقفين العضويين والطبقة، التي ينتمون إليها، وقد تقود هذه الأزمة إلى أبعادهم عن طبقتهم في شروط سياسية وتاريخية معينة، مثلما يمكن أن تشكل قاعدة جديدة للاقتراب من طبقتهم بصورة عضوية أكثر وثوقاً، "ومع هذا فإن الابتعاد كما الاقتراب، في شروط الأزمة العضوية، يأخذ أشكالاً مختلفة، منها القطع النهائي مع الطبقة، وإنهاء الرابطة العضوية فيها. ينتج عن ذلك: أن ابتعاد المثقفين العضويين عن الطبقة التي ينتمون إليها تعبير سافر عن أزمة عضوية شاملة تعيشها هذه الطبقة. وفي شروط كهذه قد يلعب المثقف الوعي الذاتي النقدي للطبقة، وقد يصل أيضاً إلى حدود التفكك، أي فقدان الانتماء الطبقي"(8).

إن ظاهرة المثقفين العضويين حديثه ومعاصرة، انبثقت للوجود مع بروز المجتمع البرجوازي الحديث والمعاصر، الذي يتميز بخصائص التعقيد والتنوع في بناه الفوقية والتحتية، وبوجود فضاءات حرة مستقلة، وبتقديس الاستقلال والحرية للذات الفرديه، ورفض الخضوع الأعمى والامتثال، وبانفصال الايديولوجيا عن الدولة، على نقيض المجتمع الاقطاعي القديم، أو مجتمعات الاشتراكية المشيدة قبل انهيارها، ومجتمعات عالم الجنوب، حيث تسيطر الايديولوجية بشكل مطلق على الدولة والمجتمع، في ظل وجود نظام شمولي يحتكر بشكل مطلق الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ويصادر الكلمه الشعبية، والحرية والاستقلال للذات الفردية، ولا يفسح في المجال لظهور استقلالية نسبية للمثقفين، بل إنه يحتاج إلى المثقف الايديولوجي، الذي يجسد الامتثال والولاء المطلق للنظام، الذي يبث ثقافة التجهيل الثقافي، والاستبداد والفساد على نطاق كل المجتمع. وفضلاً عن ذلك البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لهذه المجتمعات لا يمكن لها أن تفرز ظاهرة المثقفين العضويين، لأن الدولة في هذه المجتمعات هي عبارة عن وحش كاسر، تعمل على تسييج،

وتحطيم المجتمع المدني الوليد بالايديولوجيه الشموليه، وبتعميق الميول الديكتاتورية والاستبدادية في الوعي والمجتمع، والتدمير المنتظم والدائم للسياسة الثقافية الديمقراطية التي تشكل نسيج المجتمع المدني، والتي ينجم عنها انعدام التعايش والتفاهم والعمل المشترك بين الأفراد والجمعات المكونه لهذا المجتمع المدني.

وهكذا فإن الطبقة الصاعدة الجديدة، التي تمثل الطبقة الثورية والنقيض، تفرز بالضرورة مثقفيها العضويين، ولما كانت قضيتها المركزية هي انتهاج استراتيجية ضرورية لتحقيق هيمنتها داخل فضاءات المجتمع المدني، فانها تفسح في المجال لامكانية التطور الحر والديمقراطي لسياسة ثقافية جديدة، والتحرر العقلي، حيث يلعب المثقفون العضويون دوراً طليعياً في هذا الاتجاه. وهذا النضال من جانب المثقفين العضويين تكون وظيفته تكون الاجماع السياسي، وتحقيق هيمنة هذه الطبقة الصاعدة، نظراً لتطابق مصالحهم مع مصالحها، وتحطيم الاحتكار الثقافي السابق، الذي كان عائقاً في عملية التحرر السياسي والاجتماعي، والذي كان يجسده المثقفون التقليديون المضادون لمصالح الطبقة الصاعدة. لهذا السبب، عملت الطبقة البرجوازية الصاعدة الباحثة عن توسع قاعدتها الهيمنية على نطاق المجتمع المدني على استعاب هؤلاء المثقفين التقليدين وكسبهم ايديولوجيا، وذلك بهدف توسيع السلطة الهيمنية على الطبقات التي كان ينتمي إليها عضوياً هؤلاء المثقفون، يعني بين أشياء أخرى، أنه ينبغي على البروليتاريا، بعد استلام السلطة، أن تستوعب مثقفي البرجوازية، الذين أصبحوا والحالة هذه مثقفين تقليديين"(9).

إذا انتقلنا من التصنيف الأفقي بين المثقفين التقليديين والمثقفين العضويين، الذي اعتمده غرامشي، ضمن ارتباطهم بوضعهم في حركة الصراع الطبقي، وبوظيفتهم المحددة التقنية والتوجيهية في المجتمع، من أجل تحقيق هيمنة الطبقة، التي تتطابق مصالحها مع مصالحهم، فان غرامشي نفسه ينتقل إلى دراسة واقع المثقف ضمن خصوصية الجغرافيا والأصول الطبقية، والعلاقة بين المدينة والريف، والشمال والجنوب، التي تتميز بها خصوصاً ايطاليا، كأساساً ثابتاً لتصنيف المثقفين، حيث أن دراسة وضع المثقف في تصور غرامشي هي "دراسة تاريخ المثقف الايطالي في علاقته بنشوء وتطور الرأسمالية الايطالية". إن قانون التطور اللامتكافىء الذي حكم تطور الرأسمالية في ايطاليا، أبرز

اختلافاً بنيوياً في سياق تطورها بين الشمال الصناعي الرأسمالي المتطور، وبين الجنوب الفلاحي المتأخر تاريخياً، وينعكس في الوقت عينه على وجود فئتين من المثقفين مدنية وفلاحية. فالمثقف المدني المنحدر من الشمال جاء من بيئة اجتماعية اقتصادية متطورة صناعية، وبالتالي ترعرع في الصناعة وارتبط بصائرها، وأصبح يمثل نموذج المثقف العصري، الذي يتمثل في "نمط تقني المصنع الذي يربط بين الجماهير العماليه والطبقة الرأسمالية". فالمثقف المدني مرتبط بعملية الانتاج الرأسمالي، حيث أن برجوازية المدن الكبرى تنتج المثقفين التقنيين للصناعة الرأسمالية، "فلا يرى في الدولة كياناً متعالياً ومحايداً، بل يراها كعلاقة فاعلة، في الانتاج والاستغلال، الأمر الذي يمنعه دورالمنظم الايديولوجي للطبقات المسيطرة، بل إنه ينزع، في شروط محددة الالتحاق بالطبقة العاملة والدفاع عن قضيتها"(10)، وتبعاً لذلك يكون المثقفون المدنيون عضويين.

أما المثقفون الريفيون ومثقفو المحافظات، فإنهم عادة ما يكونون موظفي الدولة، وأعضاء المهن الحرة، باعتبارها حلم كل مثقف ريفي ايطالي، حيث أنه يعمل لاخضاع الجماهير الفلاحية لسلطة الدولة. ولكن غرامشي يقول أيضاً أن للمجتمع التقليدي لجنوب ايطاليا بعض مثقفيه العضويين من "أصحاب قبعة القش" ويقوم هؤلاء بدور الوسطاء بين الفلاحين من جهة، وملاك الأراضي والحكومة من جهة أخرى"(11).

غير أن الطبقة الفلاحية، لا تفرز بالضرورة المثقفين العضويين الخاصين بها، حتى إن وجد هؤلاء المثقفين، فإنه في الأعم الأغلب يكونون غير منسجمين مع الطبقة التي أفرزتهم، وفضلاً عن ذلك، فان المثقفين الريفيين، الذين يضعون في صلبهم القسم الأعظم من رجال الدين، "هم في الجانب الأكبر منهم "تقليديون" أي مرتبطون بالجماهير الاجتماعية الريفية وبالبرجوازية الصغيرة في المدن (وخاصة منها المراكز الصغرى) التي لم تتطور بعد، ولم يبدأ حركتها النظام الرأسمالي".

إن كل طبقة تاريخية جديدة، لابد لها أن تفرز مثقفيها العضويين الجدد، الذين يقومون بدورهم بخلق ثقافة جديدة لها، تمتلك تصوراً جديداً للعالم والحياة، والطبقة العاملة إذا تأصلت فيها هذه القناعة، ووعت ذاتها كطبقة عارفة وفاعلة،

ومستقلة ذاتياً استقلالاً تاماً، لابد لها أن تطرح مسألة بناء حزبها لتنظيم نفسها، باعتباره يمثل مصالحها في ظل شروط معينة ورمزها في الوقت عينه، بشكل متواز مع مسألة غزوها فضاءات المجتمع المدني، وبالتالي غزو السلطة السياسية والسلطة الاقتصادية بالتلازم مع غزو السلطة الثقافية.

ليس من شك أن غرامشي دأب على اعطاء أهمية كبيرة لقضية الحزب السياسي، ليس فيما يتعلق بحزب الطبقة العاملة فقط، وإنما للأحزاب في حياة الدول الرأسمالية الغربية، لأنه يعتبر الحزب أداة للتثقيف والتحضر، حين يقول "إذا كانت الدولة تشكل الذراع الاكراهي والعقابي للحكم الشرعي القانوني للبلد، فان الأحزاب، التي تمثل الانتماء العفوي لنخبه ما إلى ذلك الحكم (والمعتبر كتنظيم جماعي يجب أن تثقف كل الجماهير بموجبه)، عليها أن تظهر في حياتها الداخلية إنها قد تشربت القواعد التي هي في الدولة التزامات قانونية، على اعتبار أنها مبادىء للسلوك الأخلاقي والوجداني. وفي الأحزاب أصبحت الضرورة حرية، وهذا هو منطلق القيمة السياسية الكبرى.. للانضباط الحزبي الداخلي.. ومن وجهة النظر هذه يمكن اعتبار الأحزاب كمدارس لحياة الدولة"(12).

إن هذه الفقرة تكتسي أهميتها من علاقة الأحزاب ووظيفتها بالمؤسسات القانونية والسياسية والاجتماعية، التي تشكل البنية الفوقية في دولة ما. ومن هذا المنظور، فإن على هذه الأحزاب أن تمتثل للحكم القانوني الراهن، الذي ينظم علاقتها بالدولة، وأن تدخل اللعبة الديمقراطية من موقع الصراع التنافسي السلمي. أما فيما يتعلق بمقوله "وفي الأحزاب أصبحت الضرورة حرية"، فان المقصود بها أنه بواسطة الانضباط الحزبي، الذي يعد "ليس بالتأكيد قبولاً سلبياً وكسولاً للأوامر، وليس تنفيذاً آلياً، للمهمات، ولكن فهماً واعياً وواضحاً للأهداف التي يجب تنفيذها والانضباط بهذا المعنى لا ينفي الشخصية الفردية بل يحد من الاندفاعات المرتطبة بالرغبات والاندفاعات غير المسؤولة"، أي من خلال هذا الدور الانضباطي الحزبي تستطيع الطبقة التابعة، أي الطبقة الموجهه قبل الاستيلاء الفعلي على السلطة، أن تحقق أهدافها. والحال هذه، ما هو مفهوم الحزب عند غرامشي؟ وماهي الشروط التاريخية والسياسية التي تفرزه، وتبرر وجوده وشرعيته.

لا يمكن لنا أن نفهم تعريف غرامشي للحزب أي "للأمير الحديث" ألا

ضمن الظروف المحدده، التي أحاطت به، ومنها تحليله الأساسي للأحزاب السياسية، ولمسألة السلطة، وتطويره المحدد للصيغه اللينينيه للحزب، ضمن متطلبات الشروط التاريخية المحددة، والتي تمحورت سياسياً وتاريخياً ونظرياً حول دور المثقفين، وأهمية البنى الفوقية، ومسألة التجديد الثقافي، والاصلاح الفكري والأخلاقي على صعيد الجبهة الثقافية.

إن الترابط بين الوعي المطابق، أو بالأحرى المقاربة المثمرة لواقع اجتماعي سياسي متغير باستمرار وبين الواقع التاريخي، يجعل ممكناً تحقيق الوحدة بين النظرية والعمل فقط، كشرط ضروري لأية فعالية نظرية ثورية، مثلما يجعل ممكناً تحقيق الاتساق بين حركة الطبقة العاملة وأهدافها- حينما تكون لهذه الطبقة، ولحلفائها الممكنين، معرفة صحيحة وواقعية لذاتها، وبالتالي معرفة صحيحة وواقعية للمجتمع باعتبارها الشرط المباشر لتوكيد ذاتها في استراتيجية الصراع من أجل الهيمنة- في نطاق التفاعل المباشر والمطابق مع سيرورة الثورة الاجتماعية، ومع حركة التاريخ، عندئذ فقط تتطابق الأهداف مع النتائج. ولأن خلق مثل هذه الوحدة بين النظرية والعمل على قاعدة فكرية وثقافية جديدة لا يشكل أحد شروط ممارسة وظيفة الهيمنة من جانب الطبقة العاملة، التي تعلن سر وجودها الخاص فقط، وإنما ترتبط عضوياً بعملية التغيير الثوري بواسطة الحزب الثوري، أو الأمير الحديث، حيث أن ماهيته الجوهرية تكمن لا "كمقولة اجتماعية بل كحزب يريد أن يؤسس دولة"(13).

إن وضع كهذا، هو الذي جعل غرامشي يؤكد على أهمية دور المثقفين الحاسم في تحقيق اللحمة الفكرية والثقافية الجديدة داخل الكتلة الثورية الجديدة، حين يقول "يشير وعي الذات النقدي تاريخياً وسياسياً إلى بروز نخبة من المثقفين. ليس بإمكان كتلة بشرية أن "تميز" نفسها وأن تصبح مستقلة بارادتها بدون أن تنظم نفسها، ولا تنظيم بدون مثقفين أو قاده، أي بدون أن يكون النظرية- الممارسة مميز عينياً في مجموعة nexusالجانب النظري من رابط مختصة بالتطوير المفهومي والفلسفي".

وكان غرامشي يرى أن الشرط المسبق والضروري لتحقيق هذه الوحدة للحلف الطبقي الثوري على صعيد الايديولوجيا والثقافة الجديدة، في إطار معركة تحرير الجماهير الشعبية، يجب أن يحدث موضوعية مطابقة، حيث

يصبح الحزب الثوري أو الأمير الحديث، في علاقته العضوية مع المثقفين والجماهير، الصيغة التاريخية والحامل الفعال ليس للوعي الطبقي فقط، وإنما أيضاً التصور الجديد المتكامل للعالم والحياة، أي "لحضارة جديدة في كل مجالات الحياة".

ثم أن الجماهير الشعبية عامة، والطبقة العاملة بخاصة تصبح في لحظة معينة من تاريخها، وتطورها، واعية بأنها تفتقد إلى عنصر مكون ضروري، لكي تحتل صراعاً رفيعاً في حركة الصراع الطبقي، وهذا يفترض تنظيم نفسها في حزب ثوري، يمركز ارادتها الجمعية القومية الشعبية، ويبلور الصيغ المنطقية والمنظورة لوعيها الطبقي، ويوحد تلك الكتل العضوية من الجماهير بكل زخم وعيها الطبقي الغريزي، في اتجاه تطوير وعيها الخاص، باعتباره المثقف الجمعي، حيث يكون كل عضو فيه مثقفاً إلى حد ما، بمعنى آخر إنه يشارك في التصور للعالم والحياة.

كما أن الحزب– المثقف الجمعي، والمثقف العضوي لا يتمكنان من تملك نظريتهما الثورية، إلا عبر انتهاج سياسية ثورية قوامها تأمين العلاقة بين النظرية والممارسة، لا في النظرية فقط، وإنما في الممارسة أيضاً، عبر وحدة الفكر والتعاضد الثقافي العضوية، وهذا يتطلب اقامة العلاقة العضوية بين المثقفين العضويين والجماهير الشعبية، بنفس قوة علاقة الوحدة المطلوب تحقيقها بين النظرية والممارسة. وهذه الوحدة لا تكون ممكنة، بل إنها تصبح مشروطة، بالدور الذي يلعبه المثقفون العضويون، وبقدرتهم على أن يجعلوا أنفسهم مفكرين عضويين لتلك الجماهير الشعبية، بالإضافة إلى قدرتهم على تنمية وتطوير وتوحيد المسائل، التي تطرحها الجماهير الشعبية في خضم نشاطها الثوري، عبر خلق كتلة ثقافية واجتماعية ثورية. وهنا تكمن مهمة المثقفين العضويين والحزب، في تحقيق العلاقة الجدلية مع الجماهير الشعبية، وفي مد الجسور بين "الفلسفة العليا" و"الفلسفة السفلى"، حيث أن الماركسية باعتبارها فلسفة عالية، لا يمكن لها أن تظل فلسفة متخصصة موجهة إلى زمر محدودة من أهل الفكر والثقافة، بل إن المطلوب من الفلسفة الماركسية، هو اعداد وتنمية فكر وثقافة أرفع وأعلى من فلسفة الجماهير السفلى البدائية، أي فلسفة الحس العام، لكي تخلق ثقافة جديدة نقدية متماسكة تماسكاً عملياً، أي فلسفة جماهيرية جديدة، أو ماركسية شعبية واقعية وتاريخية تكون في علاقة

عضوية بالجماهير الشعبية، وتستهدف النهوض بها نحو تصور أعلى للعالم والحياة.

يقول غرامشي أن الماركسية لا تتوخى "ترك الجماهير في فلسفتها البدائية، بل توجيهها نحو نظرة أعلى للحياة "محققة بذلك" التقدم الفكري للجماهير وليس فقط لفئات قليلة من المثقفين "ويضيف قائلاً.. "عندما يتجاوز عنصر من الجماهير الحس العام نقدياً، فإنه يقبل في الواقع فلسفة جديدة".

والفلسفة الماركسية تصبح ابداعية حين تنتج حقاً فلسفة جماهيرية جديدة، تمتلك تصوراً جديداً للعالم والحياة، وتخصب ثقافة الجماهير، وتغذيها عبر تحقيق التقدم الفكري والسياسي في وعي الجماهير، وتؤمن عملية الانتقال من العلم، باعتبار الماركسية علماً، إلى إعداد فلسفة أخلاقية وسياسية شعبية، أي ماركسية شعبية موافقه لهذا التصور الجديد، تكون بمنزلة الفلسفة الواقعية والتاريخية للعمل السياسي للجماهير الشعبية. وفلسفة البراكسيس تستهدف تحقيق عملية انتقال الجماهير الشعبية من فلسفتها القديمة المحافظة والثابتة وغير النقدية، إلى تبني ماركسية جماهيرية تكمن وظيفتها في إنشاء كتلة فكرية وأخلاقية تعبد الطريق لعلاقة تربوية جديدة بين المثقفين والجماهير الشعبية، تسهم اسهاماً حقيقياً في تطوير الوعي النقدي المتماسك، والتقدم الفكري، اللذان يغيران بشكل جذري كل مرتكزات الفلسفة القديمة، في سبيل تحطيمها جدلياً. والحال هذه فإن الحزب، أو الأمير الحديث "يعيد قراءة الماركسية العالية، ويعيد صياغة الحس العام، ويطرح برنامج عمل، جوهره السيرورة، حيث يعاد أبداً تركيب النظرية والحزب والجماهير.

"إن المقدمات السابقة جميعها تأخذ دلالتها من علاقتها ومفهوم الحزب ووظيفته، ودوره، كما يراه غرامشي، فبدون وجود الحزب كوسيط سياسي متعدد المعاني يصبح الحديث عن السياسة الثقافية، وماركسية الجماهير شكلاً من اللغو والثرثره، أو يصبح شكلاً من الحلم الذي لا مجال لتحقيقه على الأرض"(14).

لما كان حزب الطبقة العاملة أو الأمير الحديث هو حزب من نمط جديد، له أهمية كبيرة ودلالة بالغة في عالمنا المعاصر، لجهة صياغة التصور الجديد للعالم والحياة الأكثر جذرية، والأكثر مناقضة للتصورات وأنماط

الايديولوجيات، والأفكار القديمة، فإن عمله السايسي التاريخي لا يتم دون هذه العلاقة العضوية بين المثقفين والجماهير الشعبية، لأنه في حال انحلال هذه العلاقة، تحول الحزب إلى مجرد علاقات بيروقراطية صورية. فالوظيفة الحقيقية للأمير الحديث، هو تحقيق الوحدة الجدلية بين النظرية والسياسة، وهذه مهمة كلية وشاقة، وحبلى بالتناقضات، وبالتقدم والتراجع، طبقاً للجدل المعقد لحركة الصراع الطبقي في المجتمع. وعملية تحقيق هذه الوحدة مرتبطة أيضاً بجدل العلاقة العضوية بين المثقفين، الذين يتحملون مسؤولية تاريخية في انتاج ثقافة جديدة، عقلانية، وجذرية، وتاريخية، موجهة إلى الجماهير الشعبية، تهتدي بها في نشاطها العملي، وفي ممارستها للصراع الطبقي، وذلك باقامة كتله ثقافية واجتماعية لمواجهة الثقافة المسيطرة، وبين كتلة الجماهير البسيطة الخاملة، التي يعمل الحزب الثوري على الارتقاء بها إلى مستويات ثقافية أعلى، وهذا لن يتحقق إلا بالترابط العضوي بين وجهة النظر السياسية الثقافية من جهة، وبين متانة التنظيم والمركزية الثقافية الجديدة للتربية الجماهيرية من جهة أخرى.

يستنتج من هذا، إنه لكي يقوم الأمير الحديث بهذا الفعل التاريخي، أي عمل التجديد الثقافي، وتحقيق الاستقلال الثقافي الذاتي للجماهير الشعبية، لابد له من القيام بالاصلاح الفكري والأخلاقي، من أجل رفع المستوى الفكري والثقافي والسياسي للجماهير الشعبية أوسع فأوسع، والعمل على خلق نخبة من المثقفين تنبثق مباشرة من الجماهير الشعبية، وتكون على علاقة عضوية معها. فعملية الاصلاح الفكري والثقافي مرتبطة بجدل المثقفين والجماهير الشعبية، وبالدور السياسي التاريخي، الذي يلعبه الأمير الحديث، أو المصلح الأكبر، في بلورة سياسة ثقافية جديدة، تكون مكوناً أساسياً من مكونات استراتيجية الصراع من أجل الهيمنة، وتكون في الوقت عينه ابنة الصراع الطبقي في الحقل الثقافي، تؤسس للطبقة العاملة وحلفائها الممكنين تصوراتها الايديولوجية المنسقة والمتجانسة، وباعتبار أن المسألة المطروحة على بساط البحث من جانب هذا المصلح الأكبر، هو تحقيق الوحدة الايديولوجية لهذه الكتلة الاجتماعية- الثقافية، وبالتالي تحقيق الاستقلال الذاتي الثقافي المتمايز للجماهير الشعبية، باعتباره شرطاً مهماً لتحقيق الاستقلال السياسي- الذاتي لها حيث أن هذا الأخير لن يكون حيوياً وجذرياً، وأكثر مناقضة لأنماط الفكر القديمة، إلا إذا احتضن الاستقلال الثقافي الذاتي لهذه الجماهير الشعبية.

فالمطلوب، إذاً، من الاصلاح الفكري والثقافي والأخلاقي، هو تأسيس فكر سياسي ثوري، يفك الارتباط بين ايديولوجية الطبقة المسيطرة، والتفكير الجديد، الذي يقوم به المثقفون العضويون، ويكون مرتبطاً بحقائق المجتمع وحاجات تغييره راديكالياً، فضلاً عن أن هذا الفكر السياسي والثقافي القائم على الروح النقدية والممارسة النقدية، وعلى تركيز بنيته الذاتية المستقله، مطالب بأن يساعد الجماهير الشعبية على مغادرة معتقداتها، وتصوراتها القديمة عن العالم والحياة. فالجماهير الشعبية في حاجة دائمة إلى فكر سياسي ثوري، والثقافة الجديدة لن تسهم في تحرير هذه الجماهير من معتقداتها الضيقة المسيطرة عليها، وبالتالي تسهم في تحرير المجتمع بأسره من العلاقات الايديولوجية والثقافية المسيطرة، إلا إذا كانت ملازمة بصورة أساسية لاستراتيجية الصراع من أجل هيمنة الطبقة العاملة، حيث أن صراعها التاريخي الهادف إلى "كسر الوحدة القائمة على الايديولوجية التقليدية، الكسر الذي بدونه لن تستطيع القوة الجديدة وعي شخصيتها المستقلة"، لابد أن يكون مستنيراً بفكر سياسي وتاريخي، في سبيل الاستيلاء على السلطة.

وليس من شك أن الحزب، أو الأمير الحديث، هو الواسطة الثقافية للطبقة العامله، والقوة المنظمة المطورة لتصور فكري جديد متكامل، وشامل، والمسؤول الأول عن تنظيم وقيادة السياسية الثورية المؤدية إلى انشاء الهيمنة، كقيادة فكرية وثقافية وسياسية للطبقات الاجتماعية التقدمية، حيث يقول غرامشي "يجب على الأمير الحديث أن يكون عامل اصلاح ثقافي وأخلاقي، إذ أن الاصلاح هو أرضية تحقيق تطور لاحق للارادة الجماعية القومية- الشعبية أرضية تشكل منجز- شامل للحضارة الحديثه"(15).

إن مهمة الحزب هي تحقيق وحدة الفكر والسياسية العملية، الذي لا يمكن التوصل إليها، إلا إذا جسد الحزب استراتيجية ثقافية تربوية تهدف أساساً إلى تحقيق همينة الكتلة الثورية في المجتمع، عبر العلاقة الجدلية بين المثقفين العضويين والجماهير، وبالتالي عبر المشاركة الفعلية بين الأمير الحديث والقاعدة الاجتماعية للجماهير الشعبية، التي يمثلها. فالعلاقة التربوية بين المثقفين والجماهير التي يشدد عليها غرامشي، تشكل دينامية ثقافية خاصة، التي يعمل الحزب المهيمن من خلالها، على تحقيق الهيمنة، لأن المجتمع حسب

مقولة غرامشي، هو نظام من العلاقات التربوية، إذ أن "كل علاقة هيمنة هي بالضرورة علاقة تربوية"...

إن غرامشي يدعو إلى بناء حزب طليعي من نمط جديد هو الحزب المهيمن، الذي يقوم على العلاقة العضوية المتقدمة بين الطبقة العاملة وطليعتها الواعية والمثقفة، وعلى الاسهام العملي والشمولي، والواقعي، من أجل بناء حركه شعبية ثورية ممكنة، تتلاقى فيها الحركة العضوية للجماهير الشعبية والارادة الواعية المثقفة المركزية الموجهة والمنظمة للمثقفين الثورية، وحلفائها الممكنين، في إطار حزب ثوري جماهيري، يجسد الوحدة "ما بين العضوية وبين القيادة الواعية، أو الانضباط هي بالضبط الفعل السياسي الحقيقي للطبقات الدنيا، طالما استمر هذا العمل في أن يكون عملاً جماهيرياً، وليس مجرد مغامرة تقوم بها مجموعات تدعي تمثيل الجماهير".

إن وجود الحزب التاريخي تتطلبه بالضرورة السياسية والتاريخية للعلاقة العضوية مع الطبقة الثورية، والجماهير الشعبية، التي يطمح إلى تمثيلها، عبر تجسيده للوحدة بين "التلقائية" و"الاتجاه الواعي"، وهو يقوم بتنمية ثلاثة عناصر أساسية.

أولاً: القاعدة الجماهيرية المؤلفة، من "عناصر واسعة الانتشار من الرجال العاديين الذين تتم مشاركتهم بالانضباط والايمان وليس بروح ابداعية أو تنظيمية".

ثانياً: القيادة، التي هي "عامل التلاحم الرئيسي الممركز في الميدان الوطني والذي ينمي الفاعلية والقوة في مجموعة من القوى غير ذات القيمة افرادياً "والقيادة تلعب دوراً مهماً أساسياً وتاريخياً في الوجود التاريخي للحزب، "إننا نتحدث عن قيادة بلا جيش، ولكن الواقع إنه من الأسهل أن تشكل جيشاً من أن تجد قادة. ومن المؤكد أن جيشاً موجوداً يمكنه أن يدمر إذا كان يفتقر إلى القادة، في حين أن مجموعة من القادة المتعاونيين والمتفقين على الأهداف المشتركة لن تكون بطيئة في تشكيل جيش حتى وإن لم يكن موجوداً"(16).

ويضيف غرامشي بأن القيادة تتحمل مسؤولية كبيرة في ظروف الأزمات والمنعطفات السياسية الخطيرة، ولهذا فان القادة القادرين هم الذين يظهرون جدارتهم في خلق "وجود الشروط الضرورية والكافية التي يمكن لها، وبالتالي يجب أن تحل مشكلات معينة تاريخياً (يجب.. لأن أي فشل في أداء الواجب التاريخي يزيد الفوضى والاعداد لكوارث أكبر خطراً"(17).

ثالثاً: الكوادر الحزبية، التي تشكل "العنصر المتوسط الذي يمفصل العنصر الأول مع العنصر الثاني باقامة الاتصال "الجسدي" بينهما، وجدانياً

وفكرياً"(18).

إن الأمير الحديث يمثل سلطة الظل، قائمة بالفعل، وهو يمارس وظيفة الهيمنة من الموقع، الذي يحتله في الصراع الطبقي الاجتماعي، والتاريخي، والسياسي، باعتباره طليعة ثورية للطبقات الشعبية المضطهدة والمستَغَلَة، والمثقف الجمعي، الذي يهدف إلى تأسيس هيمنة جديدة لهذه الطبقات، يكون لها انتاجها المعرفي الجديد، واخلاقياتها الجديدة، وفعلها السياسي المناضل الجديد، "الكتلة التاريخية" الجديدة. ويكمن دور الحزب المهيمن، باعتباره المثقفي الجمعي، على تحقيق الاختلافات الكبيرة داخل الكتلة التاريخية القديمة، من أجل خلق كتلة تاريخية جديدة.

إن الدور التاريخي لحزب الطبقة العاملة، أي الأمير الحديث يكمن في قدرته على بلورة استراتيجية الصراع من أجل الهيمنة، حيث أن على الحزب السياسي أن يقوم بمهمة غزو فضاءات المجتمع المدني، من خلال اختراق أجهزته المهيمنة المتداخلة تداخلاً كبيراً مع المجتمع السياسي، وعبر الهيمنة في الفكر والسلوك الأخلاقي، حيث يقول غرامشي أيضاً "عندما يتحقق جهاز الهيمنة، بقدر ما يخلق أرضية ايديولوجية جديدة، يحدد اصلاحاً لوعي البشر ومناهج للمعرفة، فيكون حدثاً معرفياً، حدثاً فلسفياً"(19).

إن الحزب الثوري، لا يمكن أن يتخطى جدلياً وثورياً الاطار الاجتماعي والسياسي، القائم على هيمنة الطبقة السائدة، إلا إذا استوعب، وحلّل أن أزمة المجتمع هي في حقيقتها التاريخية، وضمن سياقها السياسي والتاريخي، أزمة هيمنة، في واقع متصارع.

ويقول غرامشي في هذا الموضوع: هناك أزمة هيمنة الطبقة السائدة أو أزمة الأحزاب المعارضة في اكتساب موقع مهيمن. فتحدث أزمة الطبقة السائدة عندما تفشل في مشروع كبير كانت قد طلبت من أجل تحقق وفاق الجماهير أو فرضته بالقوة) الحرب مثلاً– كما تحدث أزمة في هيمنتها عند تنتقل جماهير واسعة من السلبية السياسية إلى نشاط ما وتحدث ثورة(20).

أما أزمة الحزب السياسي المعارض، فتحدث حين تشتد النزعة البيروقراطية في داخل الحزب، وتصبح قوة محافظة متحجرة، ومصابة بالانغلاق الايديولوجي، وبالتصلب في شرايين العقل، وتشعر بنظرة استعلائية

في علاقتها مع الجماهير، الأمر الذي يقود إلى وجود أزمة علاقة بين الحزب والجماهير الشعبية، حيث أن من مظاهر أزمة الماركسية، في عصرنا الراهن، هي أزمة علاقة الحزب بالجماهير، واستشراس الظاهرة المرضية للمركزية البيروقراطية في الحزب، العاجزة عن اتخاذ أية مبادرة نحو الاصلاح الفكري والثقافي في داخله، لأن هذا أصبح يتناقض جذرياً مع مصالحها الطبقية الجديدة، وبذلك يتحول الحزب إلى مستنقع فاسد، وبركة راكدة، لأن كل نهجه النظري والسياسي، تحول إلى نهج تبريري لعلاقات السيطرة والخضوع القائمة في المجتمع. فالبيروقراطية، التي تمثل الفئة الأوليغارشية الحاكمة داخل الحزب، تعمل على نفي أية ممارسة للديمقراطية السياسية في الحزب، حيث أن التخلي عن الممارسة الديمقراجطية في داخله، تُحَوِل هذا الأخير إلى مزرعة اقطاعية لمصلحة البيروقراطية، التي تقوم بحق انتقاء أعضائها، والاحتفاظ بهم في المراكز الحساسة، في إطار ممارسة عقيمة، تقوم على معيار الولاء لهذه البيروقراطية بصفة أساسية.

إن معيار قوة الحزب تكمن في قدرته على انجاز وظيفة الهيمنة، مثلما أن أزمة الحزب، هي أزمة هيمنته، وبالتالي أزمته في العلاقة مع الجماهير الشعبية، حيث يعلق غرامشي على هذه الأزمة قائلاً "ففي لحظات الأزمة الحادة يفرغ من مضمونه الاجتماعي فيبقى كأنه مبني في الفراغ". ويضيف "من الممكن تقييم وظيفة الهيمنة والقيادة للأحزاب من خلال مراقبة نمو الحياة الداخلية لهذه الأحزاب نفسها، فاذا كانت الدولة عبر قواعدها التشريعية تمثل القمعية والنظامية لبلد من البلاد، فعلى الأحزاب التي تمثل الانتماء التلقائي لصفوة من البشر لمعايير من السلوك تعتبر السلوك الأفضل لتربية الجمهور كله- فعلى الأحزاب إذاً أن تظهر في حياتها الداخلية إنها قد استوعبت كمبادىء للسلوك الأخلاقي هذه القواعد التي هي في الدولة ضرورات أخلاقية فتتحول الضرورة إلى الحرية في داخل الأحزاب- تأتي من هنا القيمة السياسية العظيمة (أي قيمة القيادة السياسية) للنظام الداخلي للحزب وقيمة هذا النظام من أجل تقييم امكانيات الانتشار للأحزاب- الأخلاق (مقاومة غرائز الثقافات التي انقضت)- الشرف (الارادة الصارمة في سند نمط جديد من الثقافة ومن الحياة)- الكرامة (الوعي بالفعل من أجل هدف أسمى)"(21).

إن موضوع الهيمنة يشكل الاستراتيجية الرئيسة بالنسبة للحزب في موقعه

داخل حقل الصراع الطبقي، من أجل بناء مجتمع جديد، تسود فيه فلسفة جديدة للعالم والحياة، وأخلاقيات جديدة، حيث أن الحزب مطالب بممارسة وظيفة الهيمنة هذه المرة وقد أعيد توجيه هذا المفهوم نحو بلدان أوروبا الغربية، التي تسيطر فيها السلطة البرلمانية البرجوازية، المرتبطة بظاهرة الديمقراطية الكلاسيكية الغربية.

❐

الهوامش:

(1)- أنطونيو بوزوليني- غرامشي- ترجمة سمير كرم- المؤسسة العربية للدراسات والنشر الطبعة الأولى كانون الأول (ص182).

-(2)

Gramsci dans le texte. Editions sociales Paris 1975 (PP595- 609).

-(3)

D. Grisoni R. Maggiori: Lire Gramsci. Editions universtitaires Paris 1983. (P209).

(4)- الأمير الحديث ترجمه زاهي شرفان- قيس الشامي، دار الطليعة، الطبعة الأولى نيسان 1970، (ص170).

(5)- جون كاميت- غرامشي حياته وأعماله ترجمة عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الأولى 1984- (ص129).

(6)- غرامشي وقضايا المجتمع المدني- ندوه القاهرة 1990، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر الطبعة الأولى 1991، (ص234).

(7)- رضا الزواري، من هو المثقف؟ مجلة اطروحات- العدد الرابع عشر السلسلة الثالثة 1988- (ص33).

(8)- فيصل دراج- غرامشي والبحث عن سؤال الثقافة، مجلة النهج العدد 19- 1988 (ص132).

-(9)

Lire Gramsci P211 (Gramsci. Gli interllectuali, E.R. Torino 1975).

(10)- فيصل دراج مصدر سابق (ص126).

(11)- جون كاميت- مصدر سابق (ص269).

(12)- المصدر السابق (ص258).

-(13)

C. Buci- Glucksmann: Gramsci et l`Etat Fayard, Paris 1975, (P36).

(14)- غرامشي وقضايا المجتمع المدني- مصدر سابق (ص214).

-(15)

A. Tosel. Praxis- Editions Sociales- 1984, (P213).

(16)- جون كاميت- غرامشي حياته وأعماله- مصدر سابق (ص260).

(17)- المصدر السابق- (ص260).

(18)- المصدر السابق- (ص260).

-(19)

Christine Buci Glucsmann L'Etat et l'hégemonie- Dialectiques 4-5, 1976- (P193).

(20)- ملاحظات حول ماكيا فللي- الطبعات الاجتماعية في باريس 1975- (ص505).

(21)- الماضي والحاضر مشار إليه في مدخل لدراسة الفلسفة (ص152)- هامش 17.

❐❐

القسم الثالث:

المجتمع المدينـي

في السيرورة التاريخية العربية

الفصل الأول:
تاريخية المجتمع المديني في الوطن العربي

أولاً: هل ثمة مجتمع مديني عربي، وماهي سيرورة تطوره التاريخية؟

عرفت المنطقة العربية أول التجمعات الحضارية، وقامت على أرضها أعرق الحضارات القديمة، الملقبة بحضارات الشرق القديم من جانب الباحثين المختصين، التي كان لها أعظم تأثير على الحضارتين الاغريقية والرومانية وغيرهما على الحضارة العالمية في العصور الحديثة. ففي خلال الآلاف 10-7 قبل المسيح، من عهد ثورة العصر الحجري الحديث، باعتباره شكل مفصلاً تاريخياً مهماً في التحول الجذري، الذي طرأ على حياة الاجتماع البشري، وعلى اعادة بناء كاملة وجذرية لبنية المجتمع الاقتصادية، من خلال انتقال الاقتصاد الاستهلاكي إلى الاقتصاد المنتج، تحققت الثورة النيوليتية.

وكانت المنطقة العربية، ممثلة بالشرق الأدنى، منطقة سوريا، وفلسطين، وسيناء، والهلال الخصيب، هي "المنطقة النووية" الأولى لهذه الثورة النيوليتية، حسب تعريف المختصين- التي كانت توفر للانسان النباتات الحبية والعلفيه في حالتها البرية، وأنواع الحيوانات الآكله للعشب، وكذلك الشروط الضرورية والموائمة لظهور نمط جديد من الحضارة. وقد اعتبر المؤرخ الانكليزي غوردون شيلد الثورة النيوليتية، بأنها تضاهي في عظمتها وقدرتها، واكتشافاتها، الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر في العصر البرجوازي الحديث.

لقد ظلت حياة الانسان طوال كافة مراحل وجوده على الأرض منذ مئات آلاف السنين مقتصرة على ممارسة الصيد وجمع الثمار، وهو يتصرف في علاقته مع الطبيعة

مثل باقي الحيوانات الأخرى، أي كنهاب، ومدمر، ولم يكن له أي هم

لاعادة انتاج المواد النباتية والثمار الضرورية لاستهلاكه. غير انه مع حدوث الثورة النيوليتيه، انتقل الانسان من مرحلة الانسان النهاب والمدمر إلى مرحلة الانسان المنتج، وتكمن أهمية الثروة النيوليتيه في تحطيمها النمط الاقتصادي القديم القائم على الصيد وجمع الثمار، وفي احداثها تحول جذرى في نظام الانتاج، الذي أصبح قائما هذه المرة على الانتقال إلى نمط الحياة الزراعي والرعوي، أي الانتقال إلى الاقتصاد المنتج. ومنذ ذاك التاريخ، تشكلت الجماعات الزراعية، والرعوية القادرة على جمع ومراكمة المحاصيل الزراعية والغذائية، وانتقلت في نمط حياتها من حالة الترحل إلى حالة الاقامة والاستقرار، وبالتالي إلى حالة التحضر والمدنية، في مجموعات كبيرة داخل القرى والمدن، وذلك بفضل النتائج الاجتماعية والاقتصادية، والثقافية لظهور تربية الماشية والزراعة، والتقسيم الاجتماعي للعمل، الذي ظهر وبلغ درجة من التعقيد بسرعة، جراء تخصيص قسم من السكان في الصناعات الحرفية مثل صناعة الخزف والفخار، والنسيج، وصناعة السلال والمذارى، وسواها، بهدف تلبية الحاجات المحلية أولاً، ثم عبر ممارسة المبادلة مع مجموعات بشرية أخرى، ثانياً، (تصدير اسلحة ومواد). وهكذا كانت بداية ولادة التجارة.

ان السمات الخاصة للثورة النيوليتيه تتمثل بشكل جوهري في المسائل التالية:

أولاً: تشكلت المراكز الاولية المهمة للاقتصاد المنتج القديم في مناطق سورية، وبلاد ما بين النهرين السهلية، أي العراق وحتى جنوب غرب ايران، ومن فلسطين وسيناء، وحتى ماوراء القفقاز، وعلى الساحل الشرقي للبحر الأبيض المتوسط. وكانت هذه المراكز الأولية من اقدم المراكز الزراعية في العالم، حيث كانت تنمو فيها اصناف الحبوب البرية، والنباتات الغريبة، وتنتشر فيها ايضاً زراعة القمح ذى الحبة الواحدة، والشعير، والعدس، والحمص، والكرسنة، والكتان. ولم تكن اسيا الامامية من اقدم مراكز الزراعة والرعي فقط،" بل كانت الموطن القديم لصناعة التعدين، اذ توفرت هنا في الألف السابع المقدمات الانتاجية لنشوء التعدين فأن الناس الذين كانوا يمارسون استخراج الجير تعلموا منذ مطلع العصر الحجري الحديث طريقة الحصول على الحرارة الضرورية، لصهر خامات النحاس/700-800 درجة مئوية)"(1). وفيما بعد انتقلت صناعة التعدين إلى المناطق المجاورة لاسيما الامامية، إلى مصر، وايران، واوروبا، وافغانستان.

كما أن شمال افريقيا يعتبر مركزاً زراعياً ومستقلاً عن هذه المراكز الانفة الذكر ويحكمه تطوره الخاص. وكان له تأثيره المباشر مثله في ذلك مثل هذه المراكز الزراعية القديمة في آسيا الامامية- على تطور الزراعة في مصر العليا، والتدجين المحلي للحيوانات. فالحيوانات الاليفة جاءت إلى مصر من اسيا الامامية ومن شمال افريقيا، وانتشرت تربيتها في دلتا النيل منذ عصرما قبل الصوان، أي منذ الألف الخامس.

ثانياً: أنه بفضل هذه الثورة النيوليتيه، التي غدت أكثر ضخامة من حيث قدرتها على أحداث تحولات جذرية عميقة في البنية الاجتماعية، ظهرت وتبلورت المجتمعات البشرية، بصورة عميقة ومدهشة. وازدادت بسرعة التفاعلات الاثنية والحضارية بين هذه المجتمعات، وبدأت تنضج عملية تشكل الطبقات، وقامت المدن ونشأت الدول، وظهرت الحضارات الأولى في المنطقة العربية.

أن أهمية الانتقال إلى الزراعة وتطور الرعي، وازدياد أنواع المنتجات الرعوية، وتحسن أشكال الزراعة الفعالة، وتبدل ظروف تربية الماشية وتدجين الحيوانات، وانتشار نمط حياة القبائل الرحل في بعض المناطق، حيث كانت حياة البداوة مرتبطة بالترحال العمودي إلى المراتع الشتوية والصيفية، التي تقع في الجبال والسفوح على ارتفاعات مختلفة، قد أحدث تطوراً وانقلاباً جذرياً وكاملاً في نمط حياة الناس وفي علاقاتهم الاجتماعية.

الانتقال إلى الاقتصاد المنتج، يعني الانتقال إلى مجتمع العمل والانتاج، وبالتالي الانتقال إلى عملية التشكل الاجتماعي. ولما كان الناس هم الذي ينتجون حياتهم الاجتماعية، فانه تتوضح لنا العلاقة الجدلية القائمة بين المجتمع والانتاج. فالمجتمع يشترط وجود وتوافر الانتاج، الذي يحدد ما هيته وسيرورة تطوره، وكذلك الأمر بالنسبة للانتاج، الذي لايوجد بدون المجتمع ولا خارجه. وهكذا فان الانتقال إلى الاقتصاد المنتج كاحدى افرازات الثورة النيوليتية، قد شكل المقدمات الضرورية للعملية الانتاجية بالمعنى الواسع والعميق، الذي اعطاه ماركس لهذه الكلمة، أي ظهور حجم الانتاج للخيرات المادية والروحية، وظهور فائض مستمر من المنتوج، وبروز توجه نحو الانتاج المتخصص، وتعميق تقسيم العمل الاجتماعي، وتفرد المهن طبقا للوظائف الاقتصادية والاجتماعية، المختلفة، وتعقد نظام الادارة، بفضل وحدة العملية الانتاجية في شقيها المادي والروحي، باعتبار أن العملية الانتاجية الاجتماعية، هي في حد

ذاتها عملية فكرية وروحية. وبفضل الانتقال إلى الزراعة والرعي، تشكلت- المقدمات المادية الضرورية للحياة الاجتماعية بكل عمقها وشمولها، وارست المقومات المادية الثابتة للحياة الحضارية المستقرة مع ازدياد عدد السكان، وحجم الانتاج، وبالتالي تحددت خصائص وسمات المجتمع المدني القديم في المنطقة العربية، وتشكلت الدول والحضارات، حيث كان لنشوء الزراعة والرعي في عهد الثورة النيوليتية ظاهرة ثورية حقاً، في ارساء حضارة الدولة ، والمجتمع المديني، بظهور القرى والمدن في بلاد Cite´-L´ETAT-المدينة الشام، وبلاد الرافدين، وفلسطين، ومصر بين الألف التاسع والألف الخامس قبل الميلاد.

وهنا نؤكد على ان المجتمع المدني الحديث ليس انجازا برجوازيا فقط، حتى وان بلغ درجة تطوره الكامل في العصر البرجوازي الحديث في أوروبا لان البذور الاصول والجذور التاريخية للمجتمع المدني على الصعيد العربي قديمه جدا ومتنوعة، فضلاً عن توافر مقومات الاجتماع في التاريخ العربي. فالمنطقة العربية تعتبر أول المناطق في العالم، التي عرفت العمل الاجتماعي، والوعي الاجتماعي المتجسد في الاسطورة والدين، أما المؤشرات التي تشير إلى وجود المجتمع المديني، فلها علاقة بالمقولة التالية: ان التاريخ تنويعة على اشكال الاجتماع، وبالتالي فالتاريخ لايظل اسير شكل واحد، كما تعلل ذلك الايديولوجية الطبقوية الستالينيه السائدة في الوطن العربي.

ثانياً- المؤشرات التي تشير إلى وجود المجتمع المديني:

ان الثورة النيوليتيه التي ظهرت في العصر الحجري الحديث، قد حققت انقلاباً عظيما، وقطعاً تاريخيا على صعيد حياة الانسان باهتدائه إلى الزراعة، وعملية توسيعها، وتدجين الحيوان، حيث ان هذا القطع التاريخي مع ماسبقه، تم في المنطقة العربية: سوريا، العراق، ومصر بالدرجة الأولى، ومهد لتطورات اجتماعية وسياسية وفكرية على غاية من الاهمية عاشتها هذه المنطقة في تاريخها القديم. وفضلاً عن ذلك، فقد كانت هذه المنطقة مهدا ومركزاً للديانات السماوية، ومصدرا للإشعاع الديني، الذي أنار اصقاع الدنيا قاطبة، ومهد لنشوء الحضارات الناضجة في المراحل التي عقبت العصر الحجري الحديث. وكان للعنصر السامي العربي دور اساسي في صياغة، وبلورة، وتطوير هذه الحضارات الانسانية، التي أول مابزغ فجرها في هذه المنطقة من العالم" وفي اضفاء الوحدة المجتمعية والسياسية، والحضارية المدنية لمنطقة الشرق الادنى،

وعلاقتها الوثيقة بحضارة وادي النيل. ولقد" ساهم في صنع هذا التاريخ سكان مناطق الشرق الادنى وهم شعوب الصحراء العربية، وكنعان، والساحل الفينيقي، وجبال آسيا الصغرى، وبلاد ما بين النهرين، ومنطقة الأراضي الرسوبية على الخليج العربي، ثم شعوب جبال ايران وهضابها.

تختلف هذه الشعوب عن بعضها دما وعرقاً، الا ان لجميعها هدفا واحداً هو الوصول إلى أراضي الهلال الخصيب، وبالتالي التمكن من السيطرة على بلاد جنوب ما بين النهرين، بلاد السومرين، التي أول ما عرفت الحضارة المزدهرة عند مطلع الألف الثالثة ق.م/ تنتسب الشعوب القادمة من الصحراء العربية وبادية الشام، التي دخلت أراضي الهلال الخصيب على شكل موجات عديدة ومتلاحقة طوال ثلاثة آلاف سنة إلى أسرة الشعوب السامية. وبالمقابل تنتسب الشعوب الجبلية أو على الأقل طبقتها القائدة، إلى المجموعات الهندية، الجرمانية التي وجهت اهتمامها إلى المنطقة وتحركت نحوها في الألف الثاني والأولى قبل الميلاد.

كما نجد هناك شعوبا أخرى ساهمت في صنع تاريخ هذه المنطقة كالسومرين مثلاً الذين لانستطيع معرفة أصلهم، ذلك لأن لغتهم بعيدة عن ان تكون مرتبطة باللغات المعروفة حتى الآن.

لاتختلف هذه الشعوب فيما بينها بالدم واللغة والمستوى الحضاري فحسب، بل نراها ضمن مناطقها الجغرافية المتنوعة تتبع نظاما اجتماعياً مختلفاً، وذلك بفعل تأثير شروط المعيشة الخاصة بها، فهناك بادية الشام موطن البدو الساميين الرحل، الذين ينتظمون في عشائر متعددة ترعى قطعان اغنامها وجمالها في مناطق واسعة ومحددة بدقة.

وإلى جانب ذلك فهناك الجبال التي يقطنها البدو الرحل، الذين يعتمدون في عيشهم على الصيد وتربية الخيول وذلك عندما لايوجد مكانا لهم في الوديان الخصبة، التي استقر فيها من سبقهم من السكان الحضر. وختاماً نجد الهلال الخصيب المحصور بين الصحراء والسلاسل الجبلية قد أصبح موطن الفلاحين المتحضرين، الذين لم يعودوا ينظمون بعد حسب علاقاتهم العشائرية أو القبلية بل اطلاقاً من موطن سكنهم أو انتمائهم لقبائلهم أو كما حدث بصورة خاصة في الأراضي الرسوبية حتى جنوب الرافدين وذلك حسب مناطق مقابلة لهم دويلات آلهتهم.

كانت هذه الفئات الثلاث، أهل البادية، وبدو الجبال، والفلاحين على اتصال

مستمر فيما بينهم. وكانت هذه الفئات تتأرجح في عيشها مع بعضها بين وئام وخصام دائمين رغم حاجة كل منها لحاصلات الأخرى.

لقد حاول الحضر من السكان السيطرة دوما على الطرق التجارية التي كانت في ايادي البدو، وعلى النقيض من ذلك فقد استهدف البدو بصورة رئيسية الولوج والتحكم بالمناطق المتحضرة، وبالرغم من احتقارهم في الواقع للفلاحين كانوا يطمعون دوماً في ارزاقهم وخيراتهم. ويلازم هذا الصراع الاجتماعي في بلدان الشرق الادنى بتناقض بين السكان من النواحي اللغوية والفكرية والاحوال العرفية. إذا تتبعنا تاريخ الشرق الادنى نجد أنه لايتمثل في شعب واحد خلق توزان القوى الغربية والمحلية. لقد كان هذا التاريخ نتيجة لصراع دام قرونا من الزمن بين شعوب غريبة عن بعضها البعض. غير ان تحاك أو بالاحرى تشابك المصالح المادية والفكرية جعلها تنتظم في مجتمعات ودول كما أصبحت عليه في بلاد الغرب خلال القرون الوسطى والعصر الحاضر(2).

أننا حين نعود لدراسة التاريخ القديم للمنطقة العربية، فلكي نحلل آليات انتقال حياة الانسان من مرحلة الفطرة والتوحش إلى مرحلة بناء المجتمع المديني، وانشاء الدول والحضارات الناضجة، حيث أن أسس المجتمع المدني الحديث، والحضارة الانسانية الحاضرة، تمتدان إلى ذلك المجتمع المديني القديم، وتلك الحضارات.

ومن المؤكد أن المادة المتكاثرة عن نشوء المجتمع المديني، والحضاري، والعمران البشري، وحياة ذلك العمران، وأحواله، على الصعيد العربي، ستساعدنا لاعلى تكوين آراء، وتعليل نشوء المجتمع المدني فقط، وانما ستساعدنا أيضاً على فهم ذلك الماضي البعيد الذي تكون فيه المجتمع المديني، وتوضيح حاضر المجتمع المدني وفهمه. ويهمنا هنا أن نوجز أهم الانقلابات، والمؤشرات، التي حدثت في تاريخ تطور المجتمع المديني منذ العصور الحجرية القديمة، ومنها بداية الزراعة وتربية الحيوان، وصنع الالات والادوات، ونشوء اللغة، التي ظهرت عند الانسان في زمن ما من العصر الحجري، حيث ان اللغة ليست البنية الفوقية كما تعرفها لنا التوصيفات الماركسية، انما اللغة هي البنية التحتية التي أسست لظهور المجتمع على الصعيد العربي، وبتبلور فكرة الأمة العربية، لأنه بدون لغة ليس هناك تجمع بشري. لذا فإن اللغة ومارافقها من تكون ثقافي، وصنع الالات، شكلا ركنين اساسيين في تأسيس المجتمع المديني والحضارة البشرية. ولقد كانت اللغة،

والكتابة والتدوين، قد تم اختراعها في بلاد وادي الرافدين، ووادي النيل التي كانت اساس نشوء المجتمع المديني القديم في المنطقة العربية.

1- العصر الحجري الحديث 8500-5500ق.م

لما كانت العلاقة بين الاستقرار والانتاج علاقة سببية، فقد شهد هذا العصر، بداية الزراعة وتربية الحيوان، ونشوء القرى، والحرف اليدوية، وكانت سوريا الشمالية وفلسطين موطنان لزراعة القمح والشعير، اللذين يتمتعان بقيمة غذائية عالية، فضلاً عن أن السكان الذين قطنوا في هذين البلدين، كانوا أول من مارسوا شكلا من اشكال الزراعة في الشرق الادنى ،" ويبدو أن المهاجرين الساميين الاوليين إلى مصر انما اتوا من سورية وادخلوا معهم القمح وزراعة الكرمة"(3).

لقد احدثت الزراعة انقلاباً جذرياً في حياة الانسان، وكذلك الأمر بالنسبة لتربية المواشي، وتدجين الحيوان، وهذان العاملان هما المحددان الرئيسيان في انتقال الانسان إلى ممارسة حياة مستقرة ومنتجة، وإلى سيطرته على موارده الغذائية. ومن هنا فان هذه الحياة المستقرة التي ارتبطت بنشوء الزراعة وتدجين الحيوان، قد جعلت الانسان ينتقل من السكن في الكهوف والملاجئ الصخرية في الاماكن المرتفعة إلى السكن في السهول، وظهرت مصاحبة لذلك ملكية الأرض. ولاشك أن الاستقرار على صعيد المسكن والعمل، قد مكن الإنسان من تجميع طاقاته الابداعية واختباراته المتشابهة، لكي يجسدها في صراعه ضد الطبيعة، وفي سبيل بناء القرى والمدن، وارساء تقاليد حضارية. واوضحت التقنيات الاثرية وجود أثار قرى شهدت ازدهاراً كبيراً في هذا العصر، ومنها قرية المريبط التي تقع على الضفة اليسرى من دير الزور من نهر الفرات، والتي شهدت تقدماً في فن العمارة مثل ادخال الافران، والساحات العامة خارج البيوت، الامر الذي يشير إلى وجود تعاون السكان في تنظيم واستخدام هذه المرافق العامة المشتركة. ودلت التنقيبات الاثرية على ازدهار قرية تل بقرص التي تقع على الضفة اليسرى لنهر الفرات والتي تبعد حوالي 40 كيلو متر إلى الجنوب من دير الزور، وقرية تل الرماد القريبة من دمشق، والواقعة بين قطنا وعرطوز.

كما ظهرت قرى أخرى تحمل نفس الخصائص الحضارية المميزة في العراق، مثل تل صوان وأم دباغيه.

ان توافر عوامل حياة الاستقرار، قد انبثق عنها التعاون بين الأفراد، خصوصاً وان مجتمعات الانتاج الزراعي والحيواني، تتطلب مثل هذا التعاون، الذي يفرضه التقسيم الاجتماعي للعمل وصنع وسائل الانتاج المتطورة والمتعددة، وبروز الحرفيون المهرة. وفضلاً عن ذلك فإن الحياة المستقرة تتطلب أيضاً العمران، الذي يحتاج أيضاً إلى مستلزمات كبيرة، ان الاستقرار ولد الحياة الجماعية، وهذه الأخيرة كونت الأفكار، وشكلت عاملاً قوياً في تطور اللغة، باعتبارها وسيلة التواصل بين هؤلاء الافراد في اطار هذه الحياة الجماعية.

" والذي يذهلنا اليوم هو درجة الاتقان التي وصلتها اللغة بفعل العقل البشري في العصر الحجري الوسيط، وترينا مقارنة العربية الحديثة الدارجة مثلاً بما يمكن معرفته من اللغة السامية الأم تطوراً مستمراً نحو التبسيط بالنسبة للمستوى العالي في عصورما قبل التاريخ البعيدة، واثرا آخر للحياة العقلية عند إنسان العصر الحجري الوسيط اعتقاده الديني بآلهه أو بمجموعة من الالهة وظهور فكرة بدائية عنده أولية عن نوع من حياة ثانية للراحل بعد الموت"(4).

وفي سياق هذا التطور للغة والحياة العقلية عامة، تطور الفن، باعتباره مثل اللغة صفة مميزة للبشر،" ويبدو ان " أقدم الأمثلة المعروفة للفن التشكيلي في فلسطين على كل حال" يستدل من كل ماذكرناه، ان الحياة المستقرة، وتطور الزراعة، وتربية المواشي، وظهور ملكية الأرض ونشوء القرى، وتطور اللغة، وانتشار نظام الفيض الحسابية، الذي كان يستخدم في عملية جرد المؤن الواردة والموزعة، في جميع أرجاء الهلال الخصيب، من غرب سوريا إلى أواسط ايران، في الألف السابع قبل المسيح، وحصول تقسيم للعمل بوتائر متسارعة، مع تطور الحرف، مثل صناعة الفخار، والنسيج، والتعدين، كل هذه العوامل مجتمعة، احدثت انقلاباً حضارياً مهما في حياة الناس الذين كانوا يسكنون في اقطار بلاد الشام، ووادي الرافدين، لكي يؤسسوا مجتمعا مدينياً ذى بنية اجتماعية أكثر تعقيداً، مع ازدهار انتاج المواد والسلع الغذائية، وازدهار المقايضة الداخلية والخارجية، وبروز الرقابة على الحياة الاقتصادية للمجتمع المديني الوليد من جانب السلطة.

2-من الزراعة وتربية الحيوانات إلى اكتشاف الادوات المعدنية

يشكل اكتشاف المعدن مرحلة جدية في تدرج الانسان العاقل والصانع، في

استعمال المعادن، وفن التعدين، في الاطوار الاخيرة من العصر الحجري النحاسي، الذي امتد من 5500 إلى 3500 قبل الميلاد. ويجمع المؤرخون على تسمية هذا العصر، بالعصر الحجري المعدني، أو بعصر ما قبل نشوء السلالات الحاكمة بهيئة امراء وملوك في كل من العراق ومصر. وليس من شك ان اكتشاف النحاس وتصنيعه بشكل جيد، وعلى اوسع نطاق، والاستفادة منه في مجالات متعددة، قد مثل تحولاً نوعيا على صعيد التغيرات الاجتماعية التي ظهرت على المجتمعات القروية الزراعية، التي قوت علاقات الاتصال والتواصل فيما بينها.

فاكتشاف النحاس قد ولّد صناعات جديدة، وأوجد طلائع تقسيم العمل والتخصص، وأسهم في عملية اتساع الانتاج الزراعي، بعد ان كان الانتاج في العصر الحجري الحديث مقتصراً على مقادير محددة تحقق الاكتفاء الذاتي.

وفي هذا العصر النحاسي أصبح الفلاحون ينتجون انتاجاً زائداً بهدف مبادلته بالسلع الصناعية الجديدة فنشأت طبقة جديدة من الناس تمركزت في القرى المنسقة، تخصصت في الصناعات الابتدائية، مثل صناعة أواني الفخار المصبوغ بالالوان والاشكال الزاهية، وتنسب حضارة ذلك العصر إلى حضارة حلف 5500–4500 نسبة إلى تل حلف الذي يقع على منابع الخابور بالقرب من بلدة رأس العين، على بعد خمسة كيلومتر إلى الجنوب منها، حيث ان مايميز حضارة حلف هو صنع الاواني الفخارية وتنوع اشكالها الهندسية، المعينات، المثلثات، والمربعات، وكذلك زخارفها. وفي هذا العصر تابع هؤلاء الناس الحضر مسيرتهم في التمدن والتحضرمن خلال نشوء طبقة الصناع، الذين طوعوا النحاس بالمطرقة، بعد صهر المعادن، وصنعوا الاواني ونقشوها بألوان متعددة، وصنعوا الاختام، وتوزيع الأشكال على سطح هذه الاختام، وقد سميت حضارة هذا العصر النحاسي بحضارة العبيد نسبة إلى تل العبيد الصغير الذي يقع في جنوب العراق، إلى القرب من مدينة أور الشهيرة حوالي ستة كيلومتر." لقد توجت الاختراعات التي اهتدى اليها سكان وادي الرافدين في عصور ما قبل السلالات بانقلابات خطيرة في الاطوار الأخيرة منها، ولاسيما بعد ان حل قرب الانهار في العراق وفي مصر، ومن ذلك ما ذكرناه من اتساع الزراعة وبداية الحياة الحضرية ونشوء أولى المدن والاختصاص، وعرف بناة الحضارة الاوائل في العراق ومصر فن التعدين أي صناعة النحاس والبرونز. فعرف العراقيون القدماء صنع النحاس في العهد المسيحي بطور" العبيد"(في حدود 4000 قبل الميلاد) وعرفوا صنع البرونز في عهد" جمده نصر"(في

حدود 3200 قبل الميلاد) وابتدعوا دولاب الخزاف وصنعوا الاجر والاختام الاسطوانية والعربية ذات العجلة والمحراث، الذي حل محل قطعة الحجر التي كانت تستعمل لنبش الأرض في العصور الحجرية الحديثة، واهتدى سكان العراق القدماء إلى صنع السفن الشراعية في عهد قديم جداً في عهد العبيد السالف الذكر، بدلالة ما وجد من الماذج في أور/ المقير من ذلك العهد وفي ايدو، وتوجت كل هذه الوسائل بابتداع وسيلة للتدوين أي الكتابة، وقد تم ذلك في العراق قبل غيره من اقطار الدنيا. كما عرف دولاب الخزف وفن التعدين والعجلة فيه كذلك قبل الحضارات الاخرى، وبدأت في الأطوار الأخيرة من عصور ما قبل السلالات الفنون الراقية كالنحت والتصوير والتطعيم (تطعيم اوتكفيت الاحجار باحجار أخرى ثمينة) وقد بدأ فن النحت منذ عصر الوركاء ولاسيما منذ نصفه الثاني (وفي حدود 3500 ق.م). وظهرت كذلك المباني العامة كالمعابد، منذ عصر العبيد" وكثرت المعابد وازدادت أهميتها منذ عصر العبيد، وظهرت في طور الوركاء الابنية التذكارية الدينية ومن بين ذلك أولى الابنية الشاهقة التي سماها البابليون" زقوره" وهي الصرح أو البرج المدرج"(5).

ان الخصائص المميزة لهذا العصر النحاسي عن العصر الحجري الحديث الذي سبقه، تشكل نقلة حضارية في تدرج حياة الناس من حيث تطويرهم للصناعات والاختراعات، باستخدام النحاس أولاً، ثم مزيجه القاسي وهو البرونز من أجل صنع الاسلحة الحربية، قبل ان يستخدم لأدوات السلم. كما ان تطور الزراعة المعتمدة على الري والتي شملت أنواعاً متعددة من الخضار، انعكس على تنوع الغذاء للناس، وكميته في ارتفاع معدل القامة البشرية للانسان ارتفاعا ملموسا، في العصر الحجري النحاسي.

ولقد ادت صناعة المعادن والخزف والفخار وتخصصها إلى ظهور الحرف المختلفة وبالتالي التخصص في التقسيم الاجتماعي للعمل، وإلى زيادة في العلاقات التجارية بين القرى وممالك القبائل، ثم ان انتقال الناس من حياة البداوة إلىالزراعة والحضارة، وازدياد عدد السكان، وميلهم إلى الاجتماع البشري والتعاون فيما بينهم، سواء في مجال التقسيم الاجتماعي للعمل، أم في مجالات العلاقات التجارية، قد ادى إلى قيام المدن المنظمة وظهور الحكومات الصغيرة المستقلة بعضها عن بعض. وكانت المتاجرة بطريقة المقايضة، أي تبادل السلع بسلع أخرى، هو التقليد السائد بين السكان، الذين سكنوا سورية وفلسطين ولبنان من جهة، ومصر والعراق من جهة أخرى،

وعلى الرغم من ان التجارة، كانت بسيطة، في ذلك العصر. إلا أن الاتصالات التجارية، والثقافية، وتطوير المعتقدات الدينية التي ظهرت بظهور المعابد، وانتشار حضارة العبد انتشاراً كبيراً امتد تأثيرها حتى سواحل شبه الجزيرة العربية المطلة على الخليج العربي، وشملت أيضاً الاقليم الشمالي من بلاد الشام، وكانت لها انعكاسات مهمة على صعيد تنشيط الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية في جميع مظاهرها. وكان اختراع الكتابة التي انتشرت من جنوب بلاد الرافدين إلى شمال سوريا، حيث أنه بالكتابة بدأ التاريخ الحقيقي للمجتمع المديني، الذي بزغ في المنطقة العربية، ومارافقه من سير عام باتجاه التمدن والمدنية من الشرق إلى الغرب، وماشاكل ذلك من ثمار العمران والحضارات." ومع ظهور الكتابة أصبح النشاط المعرفي- الفكري ميدانا خاصاً من ميادين الممارسة والحياة العملية، له استقلالية ملحوظة، وانفصل عن تيار حياة الجماعة القديمة، الذي كان حت ذلك الوقت، غير متفكك تقريبا. وان ظهور الدولة والكتابة يفصل العصر القديم عن العصور البدائية، ويشير إلى فجر الحضارة وبداية تاريخ البشرية الحقيقي، وتعتبر كتابة ما بين النهرين أقدم كتابة في العالم واغلب الظن أن الفضل في اختراع الكتابة يعود إلى السومريين، وهو شعب كان يعيش في جنوب العراق الحالي، خلال الالفين الرابع والثالث ق.م"(6).

3- علاقة المجتمع المديني بالدول القومية الامبراطورية :

حققت الانسانية قفزة نوعية كبيرة باجتيازها العقبة التي تفصل بين العصر الحجري النحاسي، والعصر النحاسي، في جنوب ما بين النهرين الملقبة ببلاد سومر على الخليج العربي، وأضطلعت سومر بمركز الطليعة الفكرية والحضارية في بلاد الشرق الادنى منذ مطلع الألف الثالثة قبل الميلاد"و" سبقت مصر في خلق أول حضارة مزدهرة تكمن فيها بذور تاريخية. ولكننا لانعرف ما إذا كان ذلك ثمرة النضوج الفكري لشعب المنطقة أم أنه كان بتأثير شعب جديد قدم إلى هناك.

أن ما حققه أولئك السكان القلائل الأولين في مجالات الفكر والاقتصاد والسياسة في ذلك الاقليم المنتزع من الطبيعة المتمركزة في مدينة المعبد وذلك كتجسيد للايمان بالقوى الخفية المنطلقة من فلسفة دينية ثابتة تشمل الفرد

والجماعة على حد سواء والتي وجدت تعبيرها في العمارة الضخمة وفي الفنون الشكلية الجديدة من نوعها "(7).

وكانت مدينة الوركا"(=أوروك) من اقدم المدن السومرية، وتقع في شرق الفرات بالقرب من ناحية الخضر (السماوه). ويسمى عصر ازدهار الحضارة السومرية بعصر الوركا نسبة إلى أوروك الشهيرة، المعروفة بالتوراة تحت اسم ايرخ، والتي شهدت تقدما كبيرا في فن العمارة ولا سيما المباني العامة، والمعابد المشيدة على" مصاطب صناعية مكونة من عدة طبقات هي أصل(الزقورة) أو الصرح المدرج الذي امتازت به حضارة العراق القديم".

والزقورة برج شاهق (كبرج بابل المشهور وبرج أور المقير وبرج بور سبناالمسمى الآن برس نمرود وبرج عقرفوف) كان يشيد جوار معبد المدينة". وكان سكان هذه الحضارة القديمة يشيدون فوق قمة البرج معبداً للعبادة إله المدينة الخاص. كما يشهد عصر الوركاء بالإضافة إلى مستوى الفخامة والعظمة في فن العمارة، اختراع العراقيون القدماء في هذا العصر الختم الأسطواني، المنقوش بصور ورسم مختلفة بهيئة معكوسة، والذي أصبح بالإضافة إلى الزيقورات، والكتابة المسمارية من أهم خصائص حضارات العراق القديم خاصة، والشرق الأدنى عامة.

لقد أسس السومريون فلسفتهم في الحياة على اساس دورة الحياة والموت، المتجسدة، في أوروك الأسطوري المعروف بالإنسان الإله دوهوزى، والمشهور في التوراة باسم "تموز". ومن خلال هذا التوازن "تفتقت قدرة السومريين الخلاقة في فجر تاريخهم والتي تجلت في إدراك أن الموت والحياة يدوران في دوامة أبدية، وفي الإيمان بأن دولة الإله وتنظيمها المجتمع البشري على أساس تيوقراطي تشرف فيه الدولة على كافة وسائل الإنتاج ليكون في خدمة الآلهة. ولقد تجلى هذا الإدراك أيضاً في العمارة الشامخة في أول المنحوتات العامة، وفي الأختام، وذلك كتعبير عن فلسفات دينية.(8).

أعقب عمر الوركاء، عمر "جمدة نصر" أو الطور الثاني لفجر التاريخ، وقد أطلق عليه اسم "جمدة نصر"(3200–3000ق.م) نسبة إلى تل صغير يعرف بهذا الاسم قرب مدينة كيش القديمة. وظهرت في هذا العصر مدناً كبيرة منها "جمدة نصر" وماري (تل الحريري). وتعتبر حضارة "جمدة نصر" استمراراً فعلياً لحضارة عصر أوروك، وتركت شواهده حاضرة في كافة أرجاء الشرق الأدنى. ففي هذا العصر ظهرت الحضارة الناضجة في القسم

الجنوبي من العراق، حيث يسمونه المؤرخون بطور تكوين الحضارة السومرية أو عصر فجر السلالات الذي تبلورت فيه الحضارة السومرية. فتطورت القرى الكبيرة إلى مدن وظهرت مرافقاً لها نظام المدينة، والدول–المدن، التي امتاز بها عصر فجر السلالات لاحقاً، وظهرت الأبنية التذكارية كالمعابد والزقورات، وانتشر استعمال فن التعدين واتقانه. وبالإضافة إلى هذا العصر، أي عصر "جمدة نصر"، انتقل العراق في فجر حياته السياسية إلى عصر دويلات المدن، عبر الإنقلاب الذي حصل على كامل حضارة "جمدة نصر"، من خلال انتقالها إلى عصر ميزيليم، حيث "تحول مركز ثقل الحضارة من أقصى الجنوب إلى الخليج العربي إلى المنطقة التي تعلوها قليلاً إلى الشمال، هي منطقة العاصمة بغداد حالياً. أي من مدن أوروك وأيدو وأور إلى مدينة كيش عاصمة الملك ميزيليم، التي تعتبر الأمة القديمة لمدينة بابل الشهيرة عاصمة الحقبة الكلاسيكية، والتي انطلقت منها منذ ذلك الحين موجة عم بها العنصر السامي المنطقة"(9).

إن ما يتميز به عصر ميزيليم هو التطور المذهل في فن العمارة والبناء، ففي هذا العصر عمد الإنسان إلى حفر أساسيات للجدران، ونشوء المعابد العالية، التي تشكل وحدة بنائية متماسكة. كما يضم المعبد مكاناً واحداً أو اثنين أو ثلاثة أمكنة لقدس الأقداس. وفي هذا العصر تم تشييد السور المزدوج، والمستدير لمدينة أوروك، بنوع من الآجر السلحفي الشكل وكتل الطوب الكبيرة، كنوع من التحصينات الدفاعية للمدينة، حيث أن النص البابلي يشير أن جلجا ميش هو الذي بنى هذا السور باعتباره الملك الأسطوري لأوروك، في سبيل المحافظة على شهرته الخالدة.

ويشكل هذا العمل الخطوة الأولى "نحو التحول من نظام دولة الإله مع المعبد كمركز لها إلى نظام اجتماعي جديد يكون فيه المعبد والقصر، كبير الكهنة والملك جنباً إلى جنب متفقين أو متعادين، لقد أصبحت أيضاً مدينة المعبد نفسها بتسوير حدودها منعزلة عن بقية أقسام المدينة. وهكذا شكلت هذه الأقسام مع قصر الملك، والسور المحيط بها عالماً قائماً بذاته، إنها الثنائية (المعبد والملك) التي كان قدر لها أن تقرر السياسة الداخلية لبلدان الشرق الأدنى طيلة آلاف من السنين"(10).

أن السومريين الذين شيدوا أعرق حضارة في العراق خلال عصري أورك وجمدة نصر، هم الذين أسسوا الوحدات الاقتصدية والسياسية القائمة على

نظام دول- المدن. وكانت بابل التي تمتد من بغداد إلى جنوب العراق تمثل وحدة سياسية اقتصادية قائمة على الإرواء النهري، من دجلة والفرات، وقد لعبت خصائص العراق الجغرافية والبيئية دوراً مهماً في تعرض بلاد ما بين النهرين إلى هجرة الأقوام الضعيفة وإلى غزواتها المتكررة مثل تغلغل الساميين، الذين جاءوا من بادية الشام وذلك خلال عصر ميزيليم، واختلاطهم بالسكان والحضارات الموجودة في العراق إلى درية كبيرة.

إذا ألقينا نظرة عامة على أعمال التنقيب عن الآثار لبقايا مستوطنات عصر فجر التاريخ، لرأينا أهمية المخططات القديمة لبناء المدن في بلاد ما بين النهرين، وتنظيماتها المعمارية، ومنشآتها العامة. حيث اننا نجد ثلاثة عناصر رئيسية في مخطط المدينة المعابد- وشبكة الري- والتحصينات الدفاعية. ففي كل مدينة سومرية، في القسم الجنوبي من العراق، شكلت بحد ذاتها دويلة مستقلة، اطلق عليها اسم " دولة المعبد " وكان يترأسها شخص لقب بـــ" باتيزى " أو نزى" ومعناها " الخادم" أو " الامير".

ويكشف لنا التقدم الهائل في تنظيم المدن في فجر التاريخ عملية تحصين تلك المدن بأسوار مؤلفة من جدار أو جدارين، مثل مدينة أوروك(الوركاء)، التي كانت محاطة بجدارين سمك الجدار الداخلي منها بين اربعة وخمسة امتار، وبلغ طوله 15،9 كيلو متر واختراقهما بوابتان شمالية وجنوبية.

غير ان التطور الهائل الذي بلغه مجتمع المدن في تلك الحقبة التاريخية يتمثل في بناء المعابد، التي كانت بمنزلة المقر الرئيسي لتسيير شؤون الدولة، باعتبارها مؤسسة ذات صفة اعتبارية تمتلك " وسائل الانتاج "، وتشكل في الوقت عينه ملاجئ روحية لافراد المجتمع المديني. ونشأ عن صراع هذا المجتمع المديني الوليد مع ظروف بيئته الطبيعية، تطورا على صعيد الحركة، والابداع، والاختراع، تجسد ذلك في مد قنوات الري، وعملية الاتصال بين أحياء المدينة لتزويد السكان بالمياه الصالحة للشرب، ولري الحقوق والحدائق. وفضلاً عن ذلك أهتم الناس باقامة التحصينات الدفاعية التي كانت تقام داخل وخارج أطراف المدينة، حيث أن مهمتها تتمثل في حماية هذا المجتمع المديني الجديد من الهجمات المعادية، وفي مقدمتها غزوات البدو، ومن هنا كانت كثرة البوابات والابراج الدفاعية في دول المدن السومرية القديمة.

وتؤكد حضارة العراق القديم ومصر، اللذان عرفا دويلات المدن التي كان يحكمها امراء لهم صفة دينية، أو أنهم في عرف المجتمع المديني ينوبون

عن الاله، في تسيير شؤون البلاد، أن المعبد العام الذي تحدثنا عنه كان هو محور الحياة الاجتماعية والسياسية في دول المدن، ومركزاً لاوائل المدن. وكان الكهنة، هم الذين يشرفون على ادارة المجتمع الخاص بالمعبد نيابة عن الاله. وكانت حكومتهم تلقب بـــ" حكومة الكهنة"، التي لم تكن قادرة على مواجهة الازمات، التي تواجه المجتمع خصوصاً مع اندلاع الحروب بين دويلات المدن من ناحية، والحروب ضد غزوات البدو الذين عاشوا في اطراف الحضارات في جنوب العراق من ناحية أخرى.

وتظهر لنا الاثار، والمكتوبات، الكيفية التي عاش بها المجتمع المديني، في ذلك العصر فجر التاريخ، حيث كان الاقوام" يملأون شوارع مدن بابل والآن هم وقود تحت انقاضها الصامتة. والظاهرة أنه كان في المدينة جماعة من ارباب الاملاك يستخدمون العبيد في فلاحة وزراعة أراضيهم ويتعاطون في الوقت نفسه التجارة مستخدمين لها القوافل في البر والسفن في النهر، ذهابا وايابا، وكان موظفو المملكة ورجال الدين، الذين حسبوا أعيان المدينة وأكابرها ارفع درجة من سواهم. ومنهم من الملاكين في أرياض المدينة تألفت الوحدة الساسية أو المملكة التي كانت عبارة عن مدينة، وما حولها من الضواحي.

ومنها تسمت القرون الثلاثة الأولى بعد نحو 3050 ق.م/ بعض ممالك) السومرية. وكان من City Kinjdomsالمدن السومرية أو الممالك المدينية (سكان المدن المذكورة اذا طرق مسامعهم أن أحدى المدن المجاورة لهم زاحفة عليهم لامتلاك شيء من أراضيهم عنوة سارعوا إلى الانضواء تحت لواء حاكمهم ليصدوا هجمات الاعداء عنهم. وبما ان حوادث كهذه كانت كثيرة الوقوع، كان تاريخ سومر مدة ثلاثة قرون من 3050– 2750 ق.م/ تاريخ انقلابات مستمرة في هذه الممالك الصغيرة، وذلك لتوافر الحروب فيها. وكما كانت ممالك السومريين الصغيرة تثير الحروب أحيانا كثيرة بعضها على بعض، كذلك كانت تنضوي أحياناً أخرى، تحت لواء واحد لمقاتلة عدو خارجي. فان قبائل الساميين الرحل كانت منذ القديم قد أخذت تحتل البلاد الواقعة إلى الشمال من سومر والمعروفة بأّكد حيث الرافدين على معظم اقترابهما. وكانت بلاد أكد واقعة على السكة الكبرى التي تصل النهرين بالجبال الشرقية. وكانت القبيلة السامية ذات الزعامة هناك تدعى بالأكاديين"(11).

وتتجسد علاقة المجتمع المديني بدول المدن من خلال أولى أنظمة الحكم السياسيى التي انبثقت في فجر التاريخ، حيث كانت الملكية والقابها مرتبطة

وخاضعة لسياق تطور المجتمع المديني، وملكية الدولة لوسائل الانتاج، وبروز الملكية الخاصة، ثم مقتضيات وحاجات المجتمع المديني في سبيل تطور الاقتصاد. ولما كان المعبد هو المقر الرئيس لتسيير شؤون الدولة كما اسلفنا في الحديث عنه، فان الملكية ارتبطت بشكل مباشر في المعبد) وبآلهه الأكبر، أو الآله القومي للسومريين، الذي يوجد في مدينة" نيبور". وقد عرف جنوب العراق في عهد الحضارة السومرية عدة دول مدن، أهمها دولة مدينة" كيش " التي كان ملكها ميزيلم أقدم ملك سومري 2600 ق.م/ ونافستها دول ومدن أخرى، وانتزعت منها السيادة مثل دولة مدينة" لاجاشي" و" شوروباك".

واذا كان النظام التيوقراطلي هو أساس النظام السياسي الذي ساد في الحقب التاريخية الأولى من عصر دول المدن، في جنوب العراق، حيث كان للمعبد هيبته، واعتباره، وحيث كان الكهنة يتدخلون في شؤون الحكم ويمارسون التسلط على الجماهير المسحوقة. غير ان التطور الذي قطعه المجتمع المديني في علاقته مع دول المدن في الحضارة السومرية، جعله يتناقض مع الحكم التيوقراطي القديم، مثلما أضحى هذا المجتمع يتطلب وجود دولة ذات نظام ملكي جديد، يحكمه ملك قوي، ويجسد في شخصيته القيادة السياسية والعسكرية. ولما كانت دول المدن السومرية عاجزة عن تحقيق وحدة سياسية كبيرة، تمكنها من بسط نفوذها وسلطانها سياسياً وعسكرياً على بيئتها ومجالها الحيوي، بما ينسجم مع مقتضيات التطور، فقد استشرست فيها المنافسة والحروب المنظمة بين دويلات المدن هذه على السيطرة، خصوصاً بين دولة مدينة كيش وبين دولة مدينة" أوروك" المقدسة، فضلاً عن اشتداد الازمات، مع تعرض دول المدن السومرية لكوارث الاجتياح والغزو.

أن دول المدن السومرية التي انبثقت في عصر فجر السلالات، والتي تتألف من المجتمعات المدنية المعبدية، أي تلك المجتمعات التي تتركز حول معبد معين _ حيث أن الله الذي يعبدفي معابد المدينة هو الحاكم الحقيقي والمالك الحقيقي للمدينة والناس، أما الحكام والكهنة، فهم وكلاء فيه حكمة فيه في حكمه على الناس)، مارست نظام المجلسين الديمقراطيين منذ بداية الألف الثالث قبل المسيح. ولكن هذه الممارسة الديمقراطية، التي كانت خاصية هذا النظام السياسي المديني في اطار علاقته الحميمية مع المجتمع المديني الجديد لم تكن جديرة بالاستمرار والبقاء، بل أنها تجمدت في نظام دولة- المدنية ذات الطبيعة المصغرة. وكانت عرضة للانكسار، لأنه كلما اسست دولة- مدنية ديمقراطياً على أساس تقدمي، كلما فاجأتها مدينة أخرى منافسة لها" بغزوة تدمر

ما شيدته وتوقعها فريسة للقوة المنتصرة، كما ان هذه الدويلات تكون دائماً عاجزة عن مواجهة المخاطر الخارجية".

والحال هذه فإن دول المدن السومرية اندثرت من على مسرح التاريخ بحكم ضعفها، وصغرها، وعجزها عن التوحد في اطار دولة قومية واحدة، تساوي بين جميع المواطنين، لكي تتم تخطيها جدلياً وتاريخياً من الاقتتال المتواصل بين دول المدن الصغيرة، عبر تأسيس الدولة الامبراطورية القومية الأكادية، باعتبارها حدثاً تاريخياً مهما في تاريخ الانسانية، حمل مفاهيما سياسية واجتماعية وقومية، وحضارية جديدة، حين بسط سرجون أكادي الكبير " سلطانه على بابل وآشور وسورية الغربية، ودخل آسيا الصغرى، وامتدت تجارته حتى جزيرة قبرص التي ضمها إلى أمها اليابسة. وفي عهده حققت الدولة الاكادية ادارة منظمة ومركزية صارت مثالاً للدولة القومية المركزية التي نشأت فيما بعد، ومنذ ذلك الحين بدأ يتضح النزوع إلى دولة عالمية، تلك التي مهدت بطابعها كل تاريخ آسيا الغربية حتى عصر الدولة الاسلامية... بهذا الحدث التاريخي الحضاري الكبير كانت سورية رائدة ومعلمة وموزعه مفاهيم انسان جديد رائد، تعاليمه ومفاهيمه وقواعده القومية الاجتماعية لم يقدر الغرب ان يتقنها حتى اليوم، بل لم يقدر هذا الغرب ان يرفقها، في القرن العشرين، بالروح القومية الاجتماعية الانسانية التي تجلت في دولة سرجون الأكادي (2300 ق.م) (12).

❐

[illegible]:

(1) - بونفارد ليفين- الجديد حول الشرق القديم- ترجمة جابر أبي جابر (المقدمة والفصول 1-6) وخيري الغامش(الفصول 7-14) دار التقدم 1988 (ص64).

(2)- الدكتور انطوان مورتكات، تاريخ الشرق الأدنى القديم، تعريب توفيق سليمان، علي أبو عساف، قاسم طوير،(12-13).

(3)- الدكتور فيليب حقي- ج أول تاريخ سورية ولبنان وفلسطين- ترجمة الدكتور جورج حداد، وعبد الكريم وافق- دار الثقافة بيروت 1982 (17).

(4) - المصدر السابق (ص19).

(5)- طه باقر- مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة- القسم الأول تاريخ العراق القديم- من مطبوعات دار المعلمين العالية(ص52-53).

(6) - بونفارد ليفين- مصدر سابق(ص88- 53).

(7)- الدكتور انطوان مورتكات - مصدر سابق (ص31).

(8) - المصدر السابق (ص43).

(9)- المصدر السابق(ص44).

(10)- المصدر السابق(ص47).

(11)- الدكتور جايمس هنري براستد- العصور القديمة نقلة إلى العربية داود قربان مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1983 - بيروت لبنان (ص 131-133).

(12)- أسد الاشقر - تاريخ سورية- الجزء الأول- الطبعة الأولى 1978 مكتبة الغساني (ص98-104).

❐❐

الفصل الثاني
علاقة المجتمع المديني
بالدول القومية الامبراطورية

أن المغزى العام للتاريخ هو تكوين الدولة- الامبراطورية. والأكاديون، الذين هم فرع من الاقوام السامية هاجروا من الجزيرة العربية، باعتبارها مهدًا ومنطلقاً للاقوام السامية، التي انتشرت من الجزيرة العربية، على اساس هجرات أو موجات متعاقبة في أزمان مختلفة باتجاه مناطق مابين النهرين، أي العراق، وبلاد الشام، حيث استوطن الساميون في العراق وتعايشوا مع السومريين منذ أقدم العصور التاريخية، وطغوا على حياة العراق ومعظم الشرق الأدنى، منذ العهد الأكادي بعد ان تغلب زعيم منهم وهو سرجون الأكادي على دول المدن السومرية في أواخر عصر فجر السلالات"(1). اذا هؤلاء الأكاديون كانوا آنذاك مهيأين، بسبب نضج الظروف والشروط الموضوعية والذاتية لتأسيس دولة امبراطورية عظمى عرفت بالدولة الاكادية، باسم السلالة الاكادية، نسبة إلى سرجون الاكادي، الذي كان ينتمي إلى الشعب الفقير، الذي انبثق منه. وكانت تتألب عليه طبقات مستغلة تنعم بالامتيازات، وتتألف من الامراء الاقطاعيين والكهنة، وقضاة الهياكل وكبار الموظفين ورجال الحاشية الملكية، كما ان هذه الظروف والشروط مهدت ايضاً لولادة المجتمع لمديني، ذلك ان هذا الأخير لايظهر للوجود إلا بالدولة، ومع الدولة، وضد الدولة في آن معاً.

ويجمع المؤرخون على ان الدولة الاكدية تعتبر أول نظام للامبراطورية في تاريخ البشر السياسي، كان لها تأثير مباشر على تطور المجتمع المديني في حضارة العراق القديم، والشرق الادنى عامة. وكان المشروع السياسي القومي لسرجون الاكادي يتمثل في الاجمال في تأسيس جيش قومي جديد ومؤمن بقضية الحرية والعدالة الاجتماعية، ومتكون من عشرات الألاف من الفلاحين، والعمال والصناع، مكنه من الزحف على القصر الملكي، وخلع أول ملك،

وتنصيب نفسه ملكاً جديداً يسمى نفسه حالاً" شاوكين" أو" الملك الشرعي" " والملك صاحب السلطان العالمي"، ويسميه المؤرخون سرجون الأعظم أو" شرلمان آسيا الغربية. فالدولة الاكادية التي أسسها سرجون قامت بفتوحات سورية الطبيعة كلها ومن ضمنها قبرص، بعد أن تغلبت على دول المدن السومرية في آواخر عصر فجر السلالات، في اطار دولة مركزية واحدة، تضم مناطق العالم الاربع سورجا تو(الشمال) أمورو(الغرب المتوسطي)، عيلام (الشرق) سومر وأكاد(الوسط والجنوب). وليس من شك أن هذه الدولة الاكادية- الامبراطورية تعتبر الدولة النموذجية في التاريخ، التي احتذى بها حمورابي الملك البابلي الصالح، مثلما ليس هناك مايضاهيها من حيث بنائها لنظام سياسي قومي مركزي سوى الدولة العربية في عهد الخلفاء الراشدين، وفي العصر الأموي، والعصر العباسي، حين بلغ المجتمع المدني أوج ازدهاره على الصعيد العربي.

ان النقلة النوعية، التي حققها سرجون في عهد الدولة القومية الاكادية، تتمثل في اقامته نظاماً سياسياً استطاع أن يتخطى جدلياً وتاريخياً نظام المدينة والامارة، الذي رافقته الفوضى والحروب الداخلية في عهد دول المدن السومرية، هذا النظام السياسي هو نظام الدولة القومية الفعلي، الذي أصبح مثالاً يحتذى به على صعيد التاريخ السياسي العالمي.

ويقول المؤرخ الايطالي موسكاتي في مؤلفه " تاريخ الشعوب السامية وحضاراتها" حول هذا الموضوع" وسع سرجون امبراطوريته فشمل بابل وآشور وسورية(يعني سورية التقليدية أي الغربية) ودخل آسيا الصغرى.

وامتدت تجارته إلى قبرص. وان لدولة أكاد في عهده إدارة منظمة ومركزية، أصبحت فيما بعد مثالاً للانظمة اللاحقة. ومنذ ذلك العصر ظهرت بوضوح نزعة إلى الدولة العالمية طبعت كل تاريخ آسيا الغربية بطابعها حتى عصر الاسلام.

أن الدولة الاكادية، التي اتخذ سرجون أكاده عاصمة لملكه، والتي استمرت باسم السلالة الأكادية زهاء القرنين (2350-2210 قبل الميلاد) تأسست على فكرة الوطن الذي كان سرجون- يريد توحيده من المناطق الممتدة من" البحر الادنى" إلى البحر الأعلى" وعلى عملية الاندماج، والانصهار الكامل بين السومريين والاكاديين مع جميع الاقوام السورية، مجسداً بذلك عملية الاندماج الاجتماعي بين عنصري وادي الرافدين الرئيسيين، ومبرهنا ايضاً على أن

الاكاديين والسومريين وجميع الاقوام السورية قادرة ومؤهلة لبناء مجتمع مديني تسود فيه روح الابداع والتطور. ومن خصائص هذا المجتمع المديني الذي ظهر مع الدولة القومية الاكادية، السمات التالية:

أولاً: عرفت الكتابة، والتدوين في عصر سرجون تطوراً كبيراً اذ أصبحت الكتابات الملكية، والوثائق التجارية تكتب باللغة السامية الأكدية، التي استعارت بدورها العلامات المسمارية السومرية. ولما كان المشروع السياسي القومي لسرجون مرتبطاً ببناء دولة قومية امبراطورية، وبالتالي بناء حضارة عريقة، فانه جعل اللغة السامية الأكدية اللغة الرسمية السائدة في الدولة، نظراً لمرونتها وثرائها من حيث الاشتقاق والتصريف. ولعبت اللغة السامية الأكدية دوراً مهما في عملية الاندماج والانصهار الشعبي والحضاري بين السومريين والساميين الأكديين.

ثانياً: سيادة الاسلوب الموحد لتقويم السنين، والاوزان، والمقاييس، والمكاييل، والنظام العددي، واساليب المعاملات التجارية، على نقيض ماكان سائدا في عصر السلالات السابقة أي عصر دول المدن، حيث كان لكل مدينة تقويمها الخاص،وأشهرها، وأعيادها الخ.

ثالثاً: تحرير الفلاحين من الاستعباد الاقطاعي، والقضاء على النظام الاميري الاقطاعي عليها واحلال الملكية الخاصة الصغيرة، وانشاء ديوان لتسجيل الاملاك تسجيلاً قانونياً، حيث أصبح الفلاحون ملتزمين فقط أمام المراجع الملكية المركزية مباشرة.

رابعاً : تجريد الكهنة من املاك الهياكل التي كانوا يشتغلونها بالوارثة، وتحرير العمال والصناع العاملين في مشاغل الهياكل الصناعية، وانشاء ادرات خاصة للأراضي، والمشاغل الاكليريكية تشرف عليها الدولة مباشرة.

خامساً: الغاء جميع محاكم الهياكل، وإنشاء محاكم مدنية، وأصبحت الحكومة المركزية هي التي تعين القضاة الملكيون الخاضعون مباشرة لمراقبيها. واتسعت صلاحيات القضاة في عهد الدولة الأكادية" الذين كانوا قبل سرجون أشبه مايكونون بالمحكمين، ولكن صار حكمهم منذ العهد الأكادي الزاميا باسم الملك. وبموجب هذا العرف الجديد يكون سرجون قد أوجد بوجه عملي محكمة للاستئناف للبلاد حيث كان هو رأسها، وهي مستقلة عن المدن المختلفة، وهذه الخطوة مهمة في تطور العراق القديم، وتطور شرائعه، وكان حمورابي مثل ذلك ايضاً ".

أن الغاء استغلال الانسان للانسان، واعلان الحريات الفردية الكاملة في عهد سرجون، حيث أصبح المواطنون يعيشون ضمن قوانين الدولة المركزية الجديدة، يؤكد على ان العلاقة بين المجتمع المديني والدولة، كانت قائمة على أساس العدالة والمساواة واحترام القانون، لأن دولة سرجون المركزية، لم تكن نزوعا توسعيا عسكريا، بقدر ما هي دولة كانت تريد تحقيق الاصلاح وتحرير الانسان، وتوحيد بلاد دول المدن. وبالفعل كانت الامبراطورية السرجونية انتصاراً للحضارة السومرية، ولم يقدم سرجون إلا فكره السياسي والقومي ولغته العربية الجميلة التعبير. وقد نوه المؤرخ موسكاتي بهذه

الظاهرة الاندماجية في العرف والحضارة بقوله:" ان العناصر الاثنية التي ابدعت تلك الصروح الفنية والادبية في تاريخ وادى الرافدين ، وحضارته هي في الاساس سومرية، واكادية، لقد عاش هذان الشعبان ضمن شراكة تفاعلية خيرة وليس كما كنا نتوهم منذ سنوات أن المحن التي المت بتلك المنطقة هي ناتجة عن مقارنة أو تناقض بينهما، فقد حدث بالأحرى أنصهار بين هذه العناصر الاثنية، فالعرب الذين كانت لهم الغلبة، قد امتصوا القسم الأكبر من الحضارة السومرية"(2).

من الناحية السياسية والقومية، يشكل بناء الدولة الاكادية بقيادة سرجون حدثا تاريخياً مهما، افسح في المجال لولادة مجتمع مديني جديد سادت فيه مفاهيم جديدة، واطلق العنان لظهور تيارات فكرية وفلسفية واجتماعية، ولتفاعل ثقافي ولغوي واجتماعي قل نظيره. فالتفاعل بين الاكاديين العرب والسومريين انشأ حضارة عريقة في هذه الدولة الامبراطورية، وحتى عندما بنى سرجون عاصمته أغادة، التي أضحت مركزاً للدوائر والاجهزة الملكية المشرفة على جميع شؤون الدولة الامبراطورية الشاسعة، فإنه بالمقابل حافظ على تجديد وتعظيم المدينة الدينية المقدسة نيبور، وبذلك " أخذت تترسخ التقاليد الدينية الموحدة والنظرية السومرية الاكادية في نشوء الحياة والكون، وهي كانت الأولى أو المعاصرة للنظرية المصرية. وقد كانت هاتان النظريتان أساس النظريات الدينية المناقبيه والفلسفية في العالم....

وسرجون عندما يقوم بحركته الثورية الكبرى، فيلغي نظام المدينة الدولة والامارة- الدولة، وجميع ما ينتج عنهما من امتيازات ومظالم، فإنه يبقي على منابع القيم الدينية، والمناقبية والتشريعية محدثاً فيها الاصلاحات الضرورية، وذلك لتتخذ حركته صفة التطور والتحدي والاصلاح والاستمرار في آن واحد، وليعمق بذور الحضارة السومرية- البابلية فتصبح تراثاً ثابتاً لاتقوى عليه الغزوات الخارجية، والفتوحات الطفيلية الداخلية"(3).

لقد لعبت نظرية السومريين الاكاديين في نشوء الحياة والكون والحضارة أدوارا مهمة خلقية تتضمن توقهم الشديد المولع بالحق والخير والجمال، ونزوعهم إلى العالمية الانسانية، وتبلور فكرة الوطن عندهم الذي يشمل المناطق الممتدة من" البحر الادنى" إلى " البحر الاعلى". ويقول جاك بيران في" نظرية نشوء الكون والحياة في نيبور مايلي: أن" تطور القانون الدولي الذي جعل العلاقات الاقتصادية والسياسية ممكنة بين المدن، هو مرتبط ارتباطاً وثيقاً

مع وضع نظرية لنشوء الكون والحياة في نيبور توحد جميع العبادات المحلية في نظام ديني واحد. وكما في مصر كذلك في سومر، يسير الانصهار الديني المركزي متوازيا مع المركزية الدينية. في البداية لم يكن أقل اتصال فيما بين الالهه المحليين، ولكن تأثير الظروف السياسية، الخاضعة ، هي بدورها، للضرورات الاقتصادية، وفق علاقات قرابة، فقد جعلت سيطرة أور وقتاً من الأوقات، من" سن" اله القمر، وألد شمس الاله– الشمس، سيد لارساه، ومن عشتار الالهه– الامام القديمة، الالهة حارسة لأوروك.

كل هذه التكتلات المنبثقة في نيبور، آلت إلى قيام نظرية في نشوء الحياة والكون. هذه النظرية تعي العالم منبثقاً من عدم بدئي سائل، مكون من عنصرين: الأول ذكر خالق هو"ابسو" مبدأ الخير، والثاني انثى هي" نيامه" مادة كونت منها المخلوقات، أصل الأشياء المخلوقة، وبالنتيجة المحدودة إذن مصدر الشر.

ان اتحاد هذين العنصرين بخلق العالم الذي رمزه الاله– السماء " انشار " والالهة– الأرض " كيشار". ويرتكز هذا العالم المولود من الخير والشر على الاوقيانوس" ابسو" مبدأ خالق لاينفك يجدده.

منذ ذلك الحين كانت الخليقة. وهذا العالم المخلوق، وهو مادة متشعبة بمبدأ الحياة ينمو بتطور ذاتي، مولدا سلسلة من المخلوقات، تتدرج من الالهة إلى المخلوق المادي البسيط، وقد أنشئ هذا الخلق كما في مصر، بصورة ذريات وأجيال. من انشار وكيشار ولد آلهته ذكور ثلاثة: آنو، ملك السماء، أنليل ملك الأرض، وأيا، ملك الاقيانوس البدئي. ثم ظهرت الكواكب، وارواح طاهرة، والشمس، شمس، والقمر، سن" و السيارات، بينهما عشتار، والزهرة، تحتلان مركزاً مهيمناً. كل الخليقة تخضع لكبار الالهة الثلاثة: السماء والأرض والبحر. انو الأله الأكبر– ايا هو خالق البشر. انليل، أله نيبور هو سيد البشريين وموزع السلطان. هو الذي سبب الطوفان ليعاقب العالم على كفره.

هذه النظرية، التي تقدم العناصر على الالهة، ترتكز على فكرة تطورية سابقة العصر العلمي، بعد ان خلق انو السماء، والسماء والأرض، والارض الانهار، والانهار الحفر، والحفر الوحول، والوحول الدودة" آنذاك ظهرت الحياة على الأرض.

وهكذا بينما كانت مصر ثكنة العالم كتسجيد للضمير الالهي، جاء له من الأفكار المطلقة الحقائق الأولى، كانت سومر تقدمه كحاصل تطور ملتحم

بالمادة، متشبع بمبدأ الحياة. وهكذا من ضمن نظريتي نشوء الحياة والكون الناشئتين هي هليوبوليس ونيبور، انبثق منذ الألف الثالث، النظامان اللذان مافتئا يتقاسمان الفكر الانساني: النظرية المثالية والنظرية المادية.

قررت المثالية المصرية أن الغاية الكبرى من الوجود هي طلب الله ورجوع النفس إلى الالوهه التي انبثقت منها، ذلك قد حملها على اعتبار المناقبيه بصفتها وحيا الاهيا، المبدأ الموجه للحياة الشخصية والاجتماعية. أما المادية السومرية فقد اعتبرت الموت كنهاية للوجدان الانساني ورجوع إلى العدم المادي. وبما أنها جعلت من الاكتفاء الحسي غاية الوجود في هذه الحياة، فقد بقيت غريبة عن الانشغال بالقضايا المناقبية، متجهة بكليتها نحو الغايات العلمية، والمصالح المادية، التي وضعت في سبيلها. منذ الألف الثالث نشأت كل مبادئ القانون التجاري الذي ورثه الغرب فيما بعد "(4).

ان الجانب المناقبي في المفاهيم الدينية والأدبية والفلسفية والسياسية والاجتماعية تشكل خاصة رئيسية في التراث الحضاري السومري الاكادي، أثارها المؤرخ جاك بيران في اطار المقارنة بين المثالية المصرية والمادية السومرية.

وقد" درج المؤرخون المتأثرون بالعقائد الالهية الملهمة، والفلاسفة المثاليون، على احتكار المثالية، واعتبار الفلسفة المادية بعيدة عن المناقبيه الصحيحة لقولها بالتطور، ولعدم تسليمها بأن الاقطار المجردة هي حقائق أولى مطلقة. والحقيقة ان المناقبيه السومرية البابلية قد برهنت في حركة اووكاجينا التحررية وفي ثورة سرجون التي توخت كل الخير والحق والعدالة والمساواة للشعب، وفي عهد حمورابي الذي كان بحق فيلسوف الفضائل الاجتماعية، وفي نظرية نشوء الكون والحياة، لقد برهنت تلك المناقبية على أنها قمة من القمم الخلقية في تاريخ المجتمعات الانسانية "(5).

الواقع، ان الدولة القومية الطابع التي أسسها سرجون الأكادي، والتي اكتسبت شرعية سياسية تاريخية حضارية ودينية، لا لأنها فقط، كانت انقاذاً وتجاوزاً جدلياً لوضعية الحروب الأهلية المدمرة بين دويلات المدن الصغيرة السومرية، وانما لأن سرجون استطاع بفضل حنكته كقائد حربي وكرجل سياسي، ان يبني دولة قومية، هي بالفعل دولة سياسية، أصبحت نموذجاً سائداً حتى مجيء الدولة العربية الاسلامية. غير أن التحول العظيم الذي حصل بين العهد السومري الذي ساد فيه دويلات المدن، والعهد الاكادي الذي سيطرت فيه

الدولة القومية الامبراطورية، يكمن في أن الدولة السياسية التي أسسها سرجون أصبحت لها مجالاً سياسياً كما يسمونه علماء الاجتماع والسياسة اليوم، من خلال ظهور مجتمع مديني مترافق مع بناء هذه الدولة السياسية، ومن خلال ممارسة السياسية كسياسة، تظهره ذلك الاصلاحات، والانجازات التقدمية والتحررية، كالتي قام بها سرجون لمصلحة الشعب، وتطور وتقدم المجتمع. ولاشك أن هذه الانجازات الحضارية نابعة من العقل السياسي للاقوام السامية الصاعدة من الجزيرة العربية إلى بلاد الشام والعراق عامة، وسرجون بخاصة، والذي كان قوامه تفتح أفق هذا العقل السياسي، واستعداده للتكيف والتطور والاقتباس طبقاً للواقع الجديد، مع المحافظة على التفاعل والاقتباس على تراث من عاصره أو سبقه.....

المجتمع المديني في عصر دولة حمورابي.

فيما انهارت الدولة الامبراطورية الاكادية، حتى حصل الغزو المزدوج الذي قام به " الأموريون"(وهم قبائل سامية– العرب السوريون القادمون من الفرات الأوسط) و" العيلاميون القادمون من شرق العراق، الذي نجم عنه تشكل سلالتين حاكمتين في جنوب العراق وهما سلالة " ايسن " وسلالة " لارسا" نسبة إلى مدينة لارسية، التي تقع إلى الشمال الغربي من الناصرية بنحو /70/ كيلو متر. واستولت سلالة ثالثة على مدينة بابل، التي لم تكن سوى قرية صغيرة لا شأن لها على صعيد النفوذ والسلطة السياسية في عهد الدولة الاكادية.

وفي ظل غياب السلطة المركزية القوية والموحدة، عادت إلى البروز من جديد دويلات المدن، سلالة " ايسن" في أيدي الماريين (أهل ماري)، وسلالة لارسا في أيدي العيلاميين، فضلاً عن اشتداد التنازع على السلطة والسيطرة بين هاتين السلالتين، اللتين حكمتا القسم الجنوبي من العراق. في ذلك الوقت، تكونت سلالة جديدة ثالثة اشتهرت بسلالة بابل الأولى، وكان أشهر ملوكها الملك السادس حمورابي، حيث كانت كل الظروف الموضوعية مناسبة لقيام هذه السلالة. وما ان تسلم الملك حمورابي عرش السلطة بعد أبيه (1728–1685ق.م)، حتى أخذ على عاتقه انجاز مشروع سياسي قومي وانساني هدف إلى توحيد البلاد، بعد القضاء على دويلات المدن، وبناء دولة امبراطورية جديدة. غير ان استلام حمورابي السلطة في بابل، تطلب منه الانتقال إلى خوض حروب التوحيد القومي لكل بلاد ما بين النهرين، التي تحكمها عدة

دويلات منها القوية كالعيلامية، ومملكة " ماري" ومنها الضعيفة مثل" اشنونا". ولما كانت هذه الدول متنافرة فيما بينها، فان حرب التوحيد القومي من أجل بناء الدولة القومية الواحدة على مستوى المملكة، اصبح امراً محتوما. وككل الحروب، فإن دراسة موازين القوى العسكرية لهذه الدويلات، واستغلال تناقضاتها فيما بين بعضها البعض، ودراسة أمور السياسة الدولية، التي كانت محيطة بمملكة حمورابي، تعتبر من العناصر الاساسية في أية استراتيجية عسكرية وسياسية ناجحة. وهذا ما قام به حمورابي، من أجل هزيمة أعدائه، الواحد تلو الآخر، خصوصا حين أقام تحالفات مع الملك العيلامي ريم سن، مكنه من خوض المعركة ضد العدو الرئيسي الأول له الملك الأشوري/ شمس حدد/، والانتصار عليه. وكذلك الأمر، حين خاض المعركة ضد عدوه العيلامي " ريم سن"، الذي كان رابضا بقواته العسكرية على أطراف مملكته بابل، فأنه تحالف مع مملكة أوغاريت السورية". لقد تغير الوضع تماما بعد ان قضى حمورابي على دويلات المدن، واعاد النظام إلى مملكته الامبراطورية الموحدة، التي توسعت بجمعها وادي الرافدين كله، من الخليج حتى نهر الخابور، أحد روافد الفرات في شمال ماري، وبانتشار نفوذها السياسي في بلاد الشام.

وهكذا فان التحول الجذري الذي عرفته دولة حمورابي القومية لم يحصل دفعة واحدة بل كان نتيجة لجملة من التحولات، أوجز أهمها، على النحو التالي:

1- الانتصار على البربرية بطردها إلى الخارج، خصوصاً وان هؤلاء البرابرة الجبليين كانوا يأتون دائماً من آسيا الصغرى ليقوموا بغزواتهم.

2- القضاء على أنظمة دول المدن، والامارة العاجزة عن اقامة دولة قومية متحررة يسود فيها العدل الاجتماعي، وقادرة على حماية نفسها من الغزوات البربرية.

3- ترسيخ القوانين الجديدة في المجتمع القومي الجديد، بما يفسح في المجال أمام المواطنين جميعهم لمزيد من التفاعل والاندماج القومي في مختلف المجالات الفكرية، واللغوية، والاقتصادية،.

4- اقامة الدولة القومية الكبرى التي تمتلك القدرة على تحرير طرق المواصلات وحمايتها، وتفسح في المجال لتطور القوى المنتجة، وللنشاط الاقتصادي، واستغلال الموارد الطبيعية.

5- سن حمورابي شرائع جديدة ألفها في كتاب ضخم سمي دستورا أو

مجموعة قوانين. وكانت هذه الشرائع مكتوبة بلغة الاكاديين والاموريين السامية ،ثم أمر بحفرها على عمود جميل من الحجر كان منقوشاً على اعلاه مشهد يمثل الملك وهو يتناول الشريعة من الاله الشمس، ثم نصب عمود الدستور الجديد في هيكل الاله العظيم مردوخ في بابل وبقي في زماننا الحاضر. وهو اقدم مجموعة من الشرائع القديمة حفظت إلى ايامنا. واشهر تلك الشرائع، المبدأ القائل بوجوب مقاصة المجرم بمثل ماجنت يداه وهو " مبدأ العين بالعين، والسن بالسن"(6).

مايهمنا بالدرجة الأولى في هذا العرض، ابراز خصائص المجتمع المديني في العصر البابلي، وكيف كان هذا المجتمع يتطور ويتقدم بواسطة هذه الدولة القومية ومن أجلها، وكيف أنه يضمر ويتراجع بضمورها، وتراجعها.

أولاً- ان أهم خاصية تميز بها المجتمع المديني في العصر البابلي، هو أنه أصبح مجتمعاً منتجاً، وحقق أشواطاً كبيرة من التقدم والنجاح في هذا المضار يشهد على ذلك، كما يذكر المؤرخون، تطور محاصيل الزراعة من الحنطة، والتمور، وارتفاع عدد رؤوس الماشية من البقر والماعز والأغنام، وشيوع حياكة الصوف لارتداء الثياب الصوفية، التي اصبحت رائجة في كل آسيا الغربية.

ثانيا: أنه مع تطور المجتمع الانتاجي، تطورت بدورها التجارة والعلاقات التجارية، بين المجتمع البابلي، والاقوام الأخرى البعيدة. ولما كانت دولة حمورابي تمتلك جيشاً قوياً فأن طرق التجارة الدولية، وكذلك الأمن الداخلي داخل المملكة كانت محمية من قبله، حتى كانت قوافل الحمير تسير على رسلها حاملة سلع التجار إلى مختلف المدن والاقوام الذين رغب تجار بابل في الاتجار معهم. وكانت بالات البضاعة في افنية المنازل ركاما مركوماً بعضها فوق بعض وعلى كل منهم ختم صاحبها لاله على اسمه، وحين فتح البالات، كانوا يكسرون ختومها ويطرحونها على الأرض. وبحكم الاتجار مع باقي المدن السورية والبلاد التي تقع وراء مضائق الجبال الشمالية، انتشرت الكتابة المسمارية تدريجياً في آسيا الغربية، حتى صار التجار السوريون بعد أمر يسير يكتبون رسائلهم وقوائمهم التجارية على الاجر كتجار بابل انفسهم، وطارت شهرة حمورابي التجارية في جميع الارجاء الغربية، المعروفة في ذلك العهد وخلد ذكره بين يهود سورية وفلسطين حتى بعد وفاته(7).

ثالثاً : لقد تحولت تجارة الهياكل التي بحوزتها املاكا شاسعة إلى مراكز تجارية مزدهرة، تعطي للتجار القروض، وتتعاطى هي بدورها التجارة، وتشرف على أراضي واسعة. ومما يدل على ازدهار التجارة في هذا المجتمع المديني البابلي، تثمين الاشياء بقطع من الفضة ذات أوزان معلومة، المتداولة شيوعا في ذلك العصر، وانتشار عقد القروض وشيوعه مع معدل فائدة مرتفع. ان تطور التجارة واحتلالها المركز الأول في نشاط البابليين، يدل على سيادة العلاقات النقدية والسلعية في عملية التبادل بين الناس، وعلى وجود قدر عال من الحريات، التي تتيح لمواطني الدولة القومية قدرا كبيراً من المبادرة.

رابعاً: ان تطور التجارة مرتبط أيضاً بتطور التعليم في المدارس، وقد رأى البابليون ان المدارس ضرورية لتربية الشعب واعداد النشئ لكي يتولى أمور التجارة، والصناعة، وهندسة البناء، وبناء القناطر التي أصبحت شائعة، ووصل استعمالها لاحقاً إلى أوروبا. وتميز المجتمع المديني البابلي بازدهار العلوم والمعارف البشرية، وبروز مجموعات كبيرة من الاداب والمعاجم اللغوية، وتطور حركة تدوين اسماء الحيوانات والنباتات، وغيرها من المواد والمفردات اللغوية القديمة. واصبحت الاكادية اللغة الرسمية في كامل البلاد.

خامساً: ولعل أهم سمة من سمات المجتمع المديني البابلي، هو دفع الضرائب بلا تأخر، واصرار حمورابي على المقصرين بوجوب تسديد ضرائبهم بلا تأخر، وعلى معاقبة كل من يأخذ رشوة مهما كان مركزه في المملكة. والحال هذه يدل على ان التنظيم كان جيدا، فضلاً عن سيادة المحاكم المدنية التي حلت محل محاكم القضاة الكهنة، واستخدام اموال الضرائب في تدعيم سلطان القانون والنظام.

لقد بلغ المجتمع المديني البابلي أوج ازدهاره، حين سن الملك حمورابي في أواخر حكمه شريعته الشهيرة، التي كانت تتويجاً لقراءته وتأمله في كل الشرائع المكتوبة القديمة، التي جمعها، والتي بلور فيها حمورابي فلسفته لبناء المجتمع والدولة، وتسيير شؤونهما، من خلال تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية، وتنظيم العلاقات الاجتماعية، والعلاقات التجارية، والعلاقات بين الحاكم والمحكومين، بقوانين مدونة، تطبق على جميع الناس في مملكته، ويلتزمون بها.

ومن ناحية النظر إلى المجتمع المديني البابلي، وإلى الدولة التي بناها حمورابي، يعتبر حمورابي مجدداً، بل ومؤسساً لأول دولة قانون في التاريخ. لأن شرائع حمورابي، كانت بالاساس مدافعة عن حقوق المواطن وحريته، وتمتاز بصبغة مدنية راقية.

وما ان توطد حمورابي في الحكم، حتى مثل أمام اله العدالة" شمس" الذي سلمه كتاب الشريعة الكاملة ليحكم بموجب قوانينها ونصوصها. فقام حمورابي بإعلان تلك الشريعة المقدسة على الشعب، وجاء في مقدمة شريعة حمورابي مايلي:" ولما أن عهد أنو الاعلى ملك الانوناكي، وبل رب السماء والأرض الذي يقرر مصير العالم، لما ان عهدا بحكم بين الانسان كلهم إلى مردوك.. ولما ان نطقا باسم بابل الاعلى، واذا عاشرتها في جميع انحاء العالم، واقاما في وسطها مملكة خالدة أبد الدهر، قواعدها ثابتة ثبات السماء والأرض. وفي ذلك الوقت ناداني أنووبل، أنا حمورابي الامير الاعلى، عابد الالهه، لكي انشر العدالة في العالم واقضي على الاشرار والآثمين، وامنع الاقوياء من ان يظلموا

الضعفاء، وانشر النور في الأرض، وأرعى مصالح الخلق. ان حمورابي الذي اختاره بل حاكماً، والذي جاء بالخير والخصب والذي اتم كل شيء لينيبور ودور يلو. والذي وهب الحياة لمدينة ايك، والذي أمد سكانها بالماء الغزير، والذي جعل مدينة باديسا.. والذي خزن الحرب لاوراش العظيم... والذي أعان شعبه في وقت المحنة، وأمن الناس على املاكهم، في بابل، حاكم الشعب والخادم الذي تسر اعماله انونيت".

و بعلق المؤرخ الانكليزي " دول ديورانت" على مقدمة شريعة حمورابي قائلاً:

" ان الالفاظ التي انتقاها في هذه العبارة لذات نفحة حديثة، وان المرء يتردد قبل ان يصدق ان قائلها حاكم شرقي" مستبد". حاكم عاش في القرن الثامن عشر قبل المسيح، يجعلنا نعتقد ان القوانين التي يمهد لها استمدت أصولها من قوانين سومرية مضى عليها الآن أكثر من ستة ألاف عام. وهذا الأصل القديم، مضافا إلى الظروف التي كانت تسود بابل وقتئذ، هو الذي جعل قانون حمورابي شريعة مركبة غير متجانسة فهي تفتتح بتحية الالهة، ولكنها لاتحفل بها بعدئذ في كل ذ لك التشريع الدستوري البعيد كل البعد عن الصبغة الدينية، وهي تمزج أرقى القوانين واعظمها استنارة، بأقسى العقوبات وأشدها .

وتضع قانون النفس بالنفس والتحكم الالهي إلى جانب الاجراءات القضائية في المحكمة، والعمل الحصيف على الحد من استبداد الازواج بزوجاتهم. على أن هذه القوانين البالغة عدتها 285/ قانوناً، والتي رتبت ترتيباً يكاد يكون هو الترتيب العملي الحديث، فقسمت إلى قوانين خاصة بالاملاك المنقولة، والاملاك العقارية، وبالتجارة والصناعة، وبالاسرة، وبالاضرار الجسيمة، وبالعمل، تقول ان هذه القوانين تكون في مجموعها أكثر رقياً وأكثر تمدينا من شريعة أشور التي وضعت بعد أكثر من ألف عام. وهي من وجوه عدة لاتقل رقيا عن شريعة اية دولة أوروبية حديثة". وقليلاً ما يجد الانسان في تاريخ الشرائع كله الفاظاً أرقى وأجمل من الالفاظ التي يختتم بها البابلي العظيم شريعته".

" ان الشرائع العادلة التي رفع منارها الملك حمورابي، والتي أقام بها في الأرض دعائم ثابتة وحكومة طاهرة صالحة:"

أنا الحاكم الحفيظ الأمين عليها، في قلبي حملت أهل أرض سومر وأكاد... وبحكمتي قيدتهم، حتى لايظلم الأقوياء الضعفاء، وحتى ينال العدالة اليتيم والأرملة... فليأت اليّ كل انسان مظلوم له قضية أمام صورتي أنا ملك

العدالة، وليقرأ النقش الذي على أثرى، وليلق باله إلى كلماتي الخطيرة. ولعل أثرى هذا يكون هادياً له في قضيته يفهم منه حالته، ولعله يريح قلبه فينادي:

" حقاً أن حمورابي حاكم كالوالد الحق لشعبه... لقد جاء بالرخاء إلى شعبه مدى الدهر كله، واقام في الأرض حكومة طاهرة صالحة.

" ولعل الملك الذي يكون في الأرض فيما بعد وفي المستقبل يرعى الفاظ العدالة التي نقشتها على أثري".

ويقول بيران أيضاً في عهد حمورابي:

" لقد اتسعت في عهده فكرة المسؤولية حتى شملت مبدأ حق التعويض عن كل عاطل وضرر فهي تلزم السلطات العامة نفسها بالتعويض عن أي عمل جنائي لم تقدر ان تمنعه وتقمعه.

هذا التشريع الذي حرك المعاملات العقارية وسهلها، وشجع على التجارة، رافقته تدابير اجتماعية أخرى، منها أن القانون فصل في التعاقد بين الموظف والموظف، وجعل المسؤولية متبادلة وقد لوحظ حد أدنى للمرتبات في جميع الحرف. وفرض على جميع المقاولين، والصناعيين، والزراعيين، ان يعطوا موظفيهم، شهريا عطلة ثلاثة ايام مدفوعة الأجور. التدريب على العمل واستئجار السفن واتعاب الاطباء والمهندسين، كلها شؤون نظمت قانونياً بموجب قانون جزائي، وهي مدهشة بقدمها بالنسبة إلى ما فيها من كمال المبادئ القانونية التي كان القانون يستهدف حمايتها.

" واخيراً لقد ارغمت المعابد، التي كانت تستغل اموال خزينتها وتقوم مقام المصارف، على ان تقدم قروضاً مجانية للمدنيين العاجزين عن الدفع، لتمكنهم من تجنب العبودية بسبب ديونهم، وللمرضى الذين تعفى عيالهم من الدفع في حالة الوفاة.

"ان عمل حمورابي الشرعي هذا، هو مساهمة بابل العظيمة في الحضارة الانسانية. وقد استمر هذا العمل بعد خرابها، وبقي اساساً لتطور القانون التجاري حتى الامبراطورية الرومانية".

" كان حمورابي واحداً من أكبر عظماء رجال الدولة في التاريخ القديم، وكملك مطلق نظم السلطة المركزية، وأنشأ ادارة المالية وأملاك التاج والاشغال العامة في المركز الحكومي الرئيسي وكان ديوان الملك، بواسطة مكتب المراسلات، يقوم بالاتصالات في جميع الولايات، ويسير أعمال ادارتها

الفرعية. الأكادية أصبحت لغة الدولة الر سمية الوحيدة. ولكن أهمية الوثائق السومرية، سواء في التشريع، أو في الدين، كان تفرض معرفتها على الكتبة، لذلك وضع المعاجم السومرية- الأكادية، وعُلِّمَت اللغة السومرية في المدارس.

"في جميع انحاء الامبراطورية نظمت الادارة على اسس جديدة، في بلدي سومر وأكاد، حيث كان الامراء قد ظهروا من جديد ازالتهم الادارة وعين حكام محلهم.

"ولكي يمحو نهائياً استقلال المدن الداخلية القديم، قسم الدلتا إلى مناطق، عين على رأس كل منها حاكماً موظفاً. الملك يوليه منصبه مثبتاً ذلك بقرار رسمي أمام شهود".

" وهكذا كان يرافق مركزية الدولة، كما في مصر نزعة مزدوجة إلى اقامة المساواة بين جميع المواطنين، وجعل العدالة وسيلة لا لتأمين النظام، وإنما قبل كل شيء لتأمين الحق والانصاف.

بعد فتح سومر تحقق مشروع حمورابي نهائياً. خسرت المحاكم الكهنوتية، ومجالس الاعيان القديمة في مدن الجنوب كل استقلال قضائي.

وبعد ان تنظمت العدالة الملكية، بطريقة موحدة واتبعت قواعد واحدة أصبحت هي وحدها ذات الصلاحية. أما محافظ المدينة فكان حارس النظام والأمن، عليه تقع مسؤولية قمع الشقاوة وتوقيف المجرمين على أرض المدينة لاحالتهم إلى المحكمة. وإذا تمكن المجرمون من الافلات من يد العدالة، يحق لضحاياهم ان يرتدوا ضد المحافظ، وضد المدينة، وأن يطالبوا بعطل وضرر. هذا الجهاز القضائي، كانت تسيطر عليه سلطة الملك العليا.

فهو قادر كقاضي أعلى أن يأمر بتحويل القضايا اليه شخصياً. والجهات المتقاضية تقدر ايضاً ان تطلب من الملك مباشرة اذ رأت أنه يستحيل عليها الحصول على حقها في المحاكم العادية".

" قبل حمورابي كانت قوانين المدن الراقية تتسرب إلى الارياف تدريجياً وبصورة بطيئة. وكان الاقطاعيون والكهنة والامراء يقاومون انتشارها ليطول أمد استغلالهم وطغيانهم، ولكن عهد حمورابي وضع حدا لهذه الحالة المتأخرة: كسر جميع الدوائر المغلقة على الشعب، ودفعهم إلى الخروج من سجونهم المتنوعة. عبودية الاملاك الاميرية، والاقطاعية، والكهنوتية الغيت، والفلاح حرر نهائياً، وأصبح قادراً على ان يترك الأرض التي التصق بها مرغماً مئات

السنين وحراً في أن يمتلك مايريد. وبما أن حالته المادية والنفسية كانت تمنعه من ممارسة حقه بالمساواة مع الاحرار، كانت له في القوانين الجديدة امتيازات تشجعه على الوصول مادياً ونفسياً إلى مستوى الاحرار، فهي تخوله أن يتزوج بدون أن يدفع مهراً وان يدفع نصف أتعاب الاطباء والمهندسين والاطباء البيطرين، وغيرهم من أصحاب المهن الحرة.

" هذا الوضع الاجتماعي الجديد يؤدي حتماً إلى انتقال الملكيات الخاصة وتحرك الثروة الحرة إلى نشوء رأسمالية، كانت في ذلك الزمن مرحلة تقدمية جديدة" فالرأسمالية تستهدف الانتاج، وهي تتضمن رغبة في استثمار مكثف للأراضي، تختلف كلياً عن النظام الاقطاعي الذي لم يكن يطمع إلى الاكتفاء"(8).

في سياق اعجابه بعظمة الملك حمورابي كتب الكاتب السوري أسد الاشقر يقول:

هذا الاسلوب الجديد في تثمير جميع المشاريع الزراعة والصناعية والتجارية، حرك نشاط الشعب وطاقته الانتاجية، كما حرك الثروة التي يملك، فكان نمو اقتصادي ورفاهية لم يسبق لهما مثيل في حياة الشعب. أن الثروة الشخصية التي نمت في يد الافرادشجعتهم على استكمال حاضرهم مادياً ونفسيا، وعلى ممارسة حقوقهم الكاملة التي يعطيهم اياها القانون وعلى الشعور بواجباتهم نحو الدولة التي أوصلتهم إلى هذا المستوى من الحرية، والمساواة والعدالة. ولم تكن الدولة نفسها غريبة عن هذه الحركة الاقتصادية الجديدة، بل كانت تستغل لحسابها مشاريع جارية كبرى. فالأمن المخيم في جميع أنحاء البلاد حرك التجارة العالمية من جديد، وكان في ذلك موارد للثروة لاتحد.

أن مشاريع الدولة التجارية كانت ذات غايتين الواحدة سياسية والأخرى اقتصادية. لقد رأى حمورابي بنظره البعيد أن كل ثروة ضخمة ستصبح في يد التجار والرأسماليين، اذ ماترك هذا المجال العالمي لهم وحدهم، قد تؤدي إلى نشوء خطر على الدولة فأراد أن يجنب الشعب بعد أن أنقذه من يد الاقطاعيين والامرار والكهنة، والوقوع في يد الاوليغارشيين الذين كانوا يحكمون بنفوذهم المدن السومرية.

لذلك" سعى الملك للحد من قوة التجار الرأسماليين الاقتصادية بممارسة نوع من اشتراكية الدولة. لم تلغ التجارة الخاصة ولكنها خضعت لمرخص خاصة تسمح بالملاحة في مياه دجلة والفرات ولضريبة ملكية".

أن تعرضنا في اطار التصنيف والتحقيب للدول القومية الامبراطورية القديمة، التي عرفتها المنطقة العربية، وبخاصة منها بلاد الرافدين والشام، ليس القصد منه التأريخ بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، لأن هذا الموضوع قد غطته الكتب التاريخية بما فيه الكفاية، بل الهدف الرئيسي منه هو الحفر في سيرورة التحضر والتمدن في التاريخ العربي، لتبيان المؤشرات الحقيقية التي تشير إلى وجود المجتمع المديني في اطار علاقته مع الدولة القومية الامبراطورية. من هنا كان تركيزها على أهم القضايا الجذرية لتاريخ سيرورة المجتمع المديني في بلاد ما بين النهرين، وبخاصة حول المجتمع المديني البابلي، في عهد الملك حمورابي- الذي كان أقوى ملك بين ملوك الساميين الغربيين- على نقيض المجتمع المديني البدائي، الذي اسسه السومريون الفلاحون في العصور القديم، القائم على نظام اشتراكية الدولة التيوقراطية (الدينية)، حيث كان القصر والمعبد يشكلان عماد الحياة الاقتصادية والدينية على نحو متكامل. ومن خلال هذا الترابط بين المصالح المادية والروحية، وبالتالي عماد اقتصاد الدولة عينها. فالفرد في نظام اشتراكية الدولة التيوقراطية القديمة لايملك شيئاً، لأن كل الحياة الاقتصادية الاجتماعية كانت تدار من قبل الملكية والكهنوت، باعتبارهما وريثي نائب الاله، ويعملان لحساب الاله، الذي يملك الدولة. بيد أنه مع تطور التقسيم الاجتماعي للعمل، وظهور الملكية الخاصة مع مر الزمن، شهدت سلطتي رجال الدين (الكهنوتية) والقيادة العسكرية، أي القصر والمعبد، تطوراً تفارقياً باتجاه انفصال بعضهما عن بعض، وأصبح نظام حكم الآله الاشتراكي في دويلات المدن السومرية الأولى، نظاماً سياسياً متخلفاً، لأن القوة الاقتصادية فيه كانت ملكاً لطبقة الكهنوت، التي تمثل السلطة الدينية في معابدها المركزية، في اطار التكامل والتقاسم الوظيفي مع القصر، والحال هذه، اصبح يتطلب تخطيه جدلياً وتاريخياً. من هنا كان قانون حمورابي ذى أهمية تاريخية عظيمة، نظراً لأنه بات يشكل عماد هذه الدولة الامبراطورية المركزية القوية، التي تتألف من مواطنين كاملي الحقوق، ومن اناس احرار يعتبرون متساوين من الناحية القانونية. وتكمن خصائص المدنية في المجتمع البابلي، من خلال حرص المدن على المحافظة على استقلاليتها الذاتية في ادارة شؤونها، وحماية امتيازات المواطنين، وتعزيز، وصون، حرياتهم الفردية، والعامة، خارج دائرة نفوذ واختصاص المجتمع السياسي، أي الدولة ممثله بالملك.

وخلافا للمدن في عصر اشتراكية الدولة التيوقراطية (الدينية)، فان المدن في المجتمع المديني البابلي، كان يوجد فيها مجالس شيوخ، وجمعيات حرفية،

يرأسها " ثابر" يقوم بدور عميل الملك". وكانت الطبقة البرجوازية الرأسمالية المكونة من هؤلاء الحرفيين الاحرار تعيش في المدن، في حين أن أكثرية الفلاحين كانوا يستأجرون الأراضي من الاقطاعيين، الذين حافظوا على امتيازاتهم الموروثة من العهد السابق. وفي ظل سيادة دولة القانون، العلامة المميزة للمجتمع المديني البابلي، كان المواطنون الاحرار يتمتعون بحق الاشتراك في المجلس الشعبي، الذي كان يتمتع بسلطة قضائية تخوله البت في مختلف قضايا الادارة المحلية، رفض دعاوي الممتلكات بين المواطنين، والشؤون العائلية الخ.

" وقد برهن المجلس الشعبي في بلاد الرافدين على جدارته وحيوته وقدرته على التلاؤم والتكيف، فقد عاصر الامبراطوريتين البابلية والآشورية، وملوك الفرس والاسكندر المقدوني.

وان زوال المجلس الشعبي كان يعني الانتقال من العصور القديمة الوسطى في آسيا الامامية، وفقدان سكان المدن في المنطقة المذكورة لحقوقهم المدنية ولحرية الفكر والسياسية.

وبتعبير آخر فإن الخط الفاصل بين العصور القديمة والقرون الوسطى يمر بتلك المرحلة التي أدى فيها زوال المجلس الشعبي إلى تحول فئة المشاعين القوية المتماسكة إلى طبقة مضطهدة"(9).

ولما كان مقياس تطور المجتمع المديني مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بمدى تحرر المرأة ونيلها الحقوق، فإن قانون حمورابي حول الأسرة والزواج والطلاق، يشكل ثورة حقيقية، مقابل القوانين القديمة، التي كانت تأيد اضطهاد الرجل للمرأة. ففي ظل قانون حمورابي تستطيع المرأة أن تطلق زوجها في بعض الحالات الخاصة. وكان يحق للزوج في السابق أن يطلق زوجته في أي وقت يشاء، على ان يدفع لمطلقته نصف منية، أما الآن فنجده قد فقد شيئاً من هذا الامتياز. إذ ليس عليه أن يدفع لزوجته المطلقة بدون ذنب جهازها وحسب، والذي هو دوماً أكبر من ثمنها بل زيادة على ذلك عليه ان يؤدي لها نفقة معينة"(10).

أخيراً، ان المجتمع المديني البابلي، الذي تحكمت فيه النظم القانونية لحمورابي، التي كانت حامية للضعفاء، والفلاحين الصغار، والحرفيين والعمال اليوميين، والتي حددت الفوائد وضرائبها إلى جانب تأمين القروض الصغيرة، تشكل نقلة تاريخية نوعية في سيرورة التمدن والتحضر على الصعيد العربي

لاحقاً، وكان له تأثير واضح على معظم الامبراطوريات التي تشكلت عقب انهيار الدولة البابلية، في بلادالرافدين، والشام ومصر، وبخاصة على الدولة الكلدانية، أو الدولة البابلية الجديدة.

على ان هناك سمات مشتركة بين المجتمع المديني البابلي في عهد حمورابي، ونظيره في عهد الدولة الكلدانية، التي أسسها نبوخذ نصرابن" نابوبولاصره" مؤسس السلالة الجديدة الحاكمة في بابل العام 626 قبل الميلاد، والتي عرفت بالسلالة البابلية الاخيرة. والفروقات الملحوظة هنا، هي فروقات كمية في مستوى التطور المادي المحقق، سواء على مستوى نمو قوى الانتاج، أو على مستوى تبلور ونظم الطبقات والدولة والفكر القائمة في جوهرها على نمط الانتاج الخراجي في مرحلته الأولى. وظل هذا المجتمع المديني في عهد الدولة البابلية الجدية، يعيش في بحر من البربرية والهمجية المحيطة به، على الرغم من ان نبوخذ نصر استطاع أن يخضع المدن الفينيقية المطلة على الساحل السوري، لكي يفسح في المجال للبيوت التجارية والمالية الكلدانية الدخول إلى مسرح التجارة العالمية، باعتبارها مراكز تجارية مهمة على البحر المتوسط بعد هزيمته للجيس المصري، حين كانت مصر الفرعونية العدو الأكبر للدولة البابلية. وفي هذه المرحلة التاريخية" تمردت الدولة اليهودية، وامتنعت عن دفع الجزية، رغم تحذيرات النبي ارميا للسطات اليهودية بعدم مقارعة الكلدانيين، جرد نبوخذ نصر حملة على مملكة يهوذا فدخل أورشليم عام 596 ق.م/ وسبى قسماً من سكانها(من رؤساء وجبابرة بأس وجميع الصناع والاقيان) إلى بابل وهذا هو السبى الأول. وعزل ملكها يهوما فين/ وعين مكانه عما صدقيا، ولكن صدقيا بتحريض من فراعنة مصر وتحت ضغط الامراء اليهود المؤيدين لهم، تمرد أيضاً على سيطرة الكلدانيين رغم تكرار تحذيرات النبي ارميا، فعاد نبوخذ نصر إلى الهجوم على أورشليم وفتحها سنة 586 قبل الميلاد، والقى القبض على صدقيا، وسبى سكان المدينة إلى بابل وكيش نبيور، وهذا هو السبي الثاني. أما سكان الارياف اليهود، فقد فر معظمهم إلى مصر فخلت فلسطين من اليهود تقريباً. وزالت مملكة يهوذا. واقتصرت فلسطين على سكانها الاصليين من العرب الكنعانيين"(11).

كما ان الحضارة المصرية القديمة، تشترك في سمات المجتمع المديني عينه، منذ تأسيس الدولة المصرية خلال العهود الثلاثة التي عرفتها. عهد الامبراطورية القديمة، التي نشأت حوالي عام 3000 قبل الميلاد، والتي حكمها فراعنة الاسرات العشر الأولى (بناة الاهرام) وعهد الامبراطورية الوسطى

الممتدة من 2050– 1700 ق.م) التي حكمتها الاسرات الحادية عشرة، والثانية عشرة، والثالثة عشرة، والرابعة عشرة، حيث عاشت مصر عهوداً مظلمة في ظل حكم الاسرتين الاخيرتين، قادت إلى ضعف الدولة المصرية، وتدهور الزراعة، وإلى نجاح الهيكسوس(وهم ملوك الرعاة أو البدو والأجانب الذين قدموا من سورية وفلسطين وتشكلوا من قبائل سامية وحثية وكاشية) في احتلال مصر، واستقرارهم في القسم الشرقي من الدلتا بعد أن" اتخذوا مدينة أفاريس عاصمة لهم. وبسطوا نفوذهم على مصر وسورية وبلاد الرافدين. واستمر احتلال الهيكسوس لمصر حوالي /150/ سنة، وحكمت منهم اسرتان: الخامسة عشرة، والسادسة عشرة. أحكم الغزاة سيطرتهم على معظم البلاد، وفرضوا على السكان جزية باهظة، واستعبدوا الفلاحين، ونهبوا المعابد وخربوا بعضها، في حين أظهروا التسامح مع الارستقراطية المحلية"(12).

ثم في عهد الدولة الحديثة (1584–1071ق.م) التي انشأت في مصر بعد طرد الهيكسوس، وحكمت البلاد خلالها الأسرات الثامنة عشر، والتاسعة عشر، والعشرون، وفي عهد الاسرة الثامنة عشر، وخلفاء تحوتمس الأول" ارسلت حملات إلى فلسطين وسورية بقصد اخضاع الدويلات الفينيقية وغيرها، وفي سبيل الحصول على الذهب والفضة والاخشاب والخمور والمواشي والرقيق، ليس ابداً بواسطة التبادل التجاري، وإنما تحت اسم جزية ثابتة وبكميات كبيرة، وقد أفادت هذه الحملات بشكل خاص، قمة المجتمع العبودي : الفرعون أسرته، كبار موظفيه، الكهنة، قادة الجيش، وحتى الجنود استفادوا من هذه الحروب فكان لكل منهم حصته من الغنيمة... ان فتح سورية وفلسطين جعل من مصر واحدة من اقوى دول الشرق الأدنى، فقد أرسل ملك بابل الكاش وملك الحثيين هدايا ثمينة إلى فرعون مصر، وانصبت الثروات المنهوبة من سورية وفلسطين في مصر الفرعونية"(13).

واستمرت الدولة المصرية الحديثة في الوجود إلى ان سقطت مصر تحت الاحتلال الفارسي العام 525 قبل الميلاد، حين أخضع كورش زعيم الدولة الفارسية بابل عام 538/ قبل الميلاد، وشرع في" تهيئة الظروف ووضع الخطط لفتح مصر، فأطلق اليهود المأسورين في بابل منذ عهد نبوخذ نصر،، وأمر بعودتهم إلى فلسطين، ومنحهم استقلالا ذاتياً، وسمح لهم باعادة بناء القدس، بعد ان تفاهم معهم على خطة تحويل فلسطين إلى قاعدة استراتيجية فارسية يهودية للعدوان على مصر والاستيلاء عليها ... وزحف بالفعل بجيشه إلى هناك، ولكن قبائل الشاش والمساجيث وقفت في وجهه وقاومته مقاومة

بطولية، وفي احدى المعارك قتل كورش عام 529 قبل الميلاد، تاركاً تنفيذ خطة فتح مصر التي وضعها وهيأ ظروفها إلى ابنه قمبيز. وفي عام 529/ قاد قمبيز الجيش الفارسي فاستولى على مصر بمساعدة اليهود والقاعدة اليهودية، وأنهى حكم الاسرة السادسة والعشرين"(14).

وهكذا، تمثل العصور التاريخية لظهور الدولة الامبراطورية ذات الميل العالمي الخاصة بمنطقتنا العربية، وأقصد دولة سرجون الأكادي، ودولة حمورابي في بلاد الرافدين والشام، ودولة سلالات الفراعنة في مصر، مروراً بامبراطورية نبوخذ نصر الشهيرة التي شملت بلاد الرافدين والشام وفلسطين واجزاء من ايران، واعادت واكملت بناء بابل منذ قبل 2500 عام، مرحلة تاريخية تحضرية وتمدينية على الصعيد العربي. وكان هذا التحضر والتمدن التاريخيين ضروريين في توحيد عملية الاندماج لأهم العناصر الجوهرية للمجتمع المديني في شرق حوض البحر التموسط، الذي يمثل قلب هذا المجتمع المديني في المنطقة العربية، ثم في مناطق الجزيرة العربية واليمن، باعتبار التحضر والتمدن يمثلان تجسيداً لفكرة التقدم سواء على مستوى تقدم القوى المنتجة، أو على مستوى الاشكال الاجتماعية التي ترافق هذا التقدم. علما بأن سيرورة نمو التمدن والتحضر للمجتمع المديني في العصور القديمة، يقاس بمستوى نمو القوى المنتجة، وتبلور نظم الدولة، واستخدام الكتابة.

❐

[illegible]:

(1)- طه باقر مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة- القسم الأول - تاريخ العراق القديم من مطبوعات دار المعلمين العالية (ص124).

(2)- أسد الاشقر- تاريخ سورية - الجزء الأول - الطبعة الأولى 1978 مكتبة الغساني (ص 122-123).

(3)- المصدر السابق (132-133).

(4)- المصدر السابق(ص140-143-144).

(5)- المصدر السابق(144-145).

(6)- الدكتور جايمس هنري براستد العصور القديمة نقله إلى العربية داود قربان مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر 1983 بيروت - لبنان -ص142).

(7)- المصدر السابق (144).

(8)- أسد الأشقر - تاريخ سورية - مصدر سابق (ص 190،189،188،186).

(9)- بونفارد ليفين - الجديد حول الشرق القديم - ترجمة جابر أبي جابر - دار التقدم

(ص202).

(10)- الدكتور أنطون مورتكات- تاريخ الشرق الأدنى القديم- تعريب توفيق سليمان علي أبو عساف، قاسم طوير (ص146).

(11)- برهان الدين دلو- حضارة مصر والعراق- دار الفارابي الطبعة الأولى تموز 1989 (ص247-248).

(12)- المصدر السابق (ص64).

(13)- المصدر السابق(ص65-66) الملاحظ ان الاستاذ برهان الدين دلو يستشهد في هذه المقاطع من كتب أخرى ومنها خاصة برشتد جيمس هنري - تاريخ مصر- ترجمة الدكتور حسين كمال- وكتاب جماعة من المؤرخين السوفيات- تاريخ العصور القديمة باللغة الفرنسية.

(14) - المصدر السابق (ص73- 74).

❐❐

الفصل الثالث :
عوامل الاندماج في المجتمع المديني على الصعيد العربي

في سياق التحقيب في حفريات معرفة المجتمع المديني، وكذلك تشخيص المراحل التاريخية التي مرّ بها، ننتقل الى منطقة الجزيرة العربية واليمن، التي ازدهر فيها المجتمع المديني من خلال استعارته بالتتبع من حضارات العصر القديم في بلاد الرافدين ومصر والشام، وعبر أبداعه وتقدمه في العصور الوسيطة المسيحية والاسلامية. فكيف تشكل المجتمع المديني في الجزيرة العربية واليمن؟

اذا كان الغزو والنهب اللذين لعبا دوراً مهما في عملية الاندماج من خلال المعاهدات التي كانت تبرم بين القبائل والصلح والزواج المختلط، باعتبار ان النهب والسلب كانا مرتبطين بوجود الانتاج، فان المجتمع المدني يبدأ مع نفي الحرب إلى خارج القبيلة والجماعة، التي تعتبر بذرة أية وحدة مجتمعية. ولقد شكلت جزيرة العرب مهد الجنس السامي علىمر التاريخ. ويجمع المؤرخون ان بدو عرب الجزيرة هم الممثلون الحققيون للسلالة السامية، من عدة نواحي بيولوجية، ونفسية، واجتماعية، ولغوية. وتعتبر جزيرة العرب المنشأ الأول، التي انطلقت منها الهجرات السامية القديمة. ومنها هجرة الاموريين إلى بلاد الرافدين حوالي منتصف الألف الثالث قبل الميلاد، حيث كان من بين العناصر التي تألفت منها هذه الموجة الكنعانيون الذين سكنوا غربي سورية وفلسطين بعد 2500 قبل الميلاد، وقد لقب الاغارقة الساحليون بالفينيقين، " وكان هؤلاء الفينيقيون أول من نشر في العالم نظاما خاصا للكتابة بالحروف الهجائية المجردة، وعددها اثنان وعشرون، وكانت هذه الحروف أساساً لكل الحروف الهجائية التي يكتب بها اليوم أبناء أوروبا وآسيا وأمريكا أو أفريقيا بحيث صح قول القائل أن هذا أعظم اختراع اخترعه البشر على الاطلاق". كما تسرب العبرانيون إلى جنوب الشام أي فلسطين، وكذلك الاراميون (السريان) شمال

سهل البقاع في أواسط الألف الثاني قبل الميلاد،و" جاء القرن السابع فإذا نحن أمام موجة جد يده هي آخر الهجرات، وقد جرت تحت راية الاسلام، وهنا تحطمت السدود أمامها، فلم يقتصر فيضانها على أرض الهلال الخصيب، هذا القوس الممتد من رأس الخليج العربي إلى زواية البحر المتوسط الشرقية الجنوبية، بل تعداه وغمر مصر وافريقية الشمالية واسبانية وفارس وبعض انحاء آسية الوسطى(1).

وهكذا فإن جزيرة العرب هي الوطن الاصلي للساميين، وهي التي انطلقت منها الهجرات السامية الكبيرة نحو بلاد الرافدين والشام، ومصر، والتي شكلت عبر سيرورتها التاريخية أم البابليين، والاشوريين، والكلدانيين، والفينيقيين، والعبرانيين، " وفي تربة هذه الجزيرة الرملية، نشأت العناصر الأصلية للديانة اليهودية، وبالتالي المسيحية، وظهرت هذه السمات والسجايا التي أصبحت بحكم التطور فيما بعد من ميزات الخلق السامي، وأما في العصور الوسطى فقد اخرجت جزيرة العرب هذا الشعب الذي سيطر على معظم العالم الممتد، آنذاك وكانت مهدا لدين هو الاسلام.... (2). علماً بأن ديانة العرب التوحيدية بعد اليهودية والمسيحية، والحال هذه الاسلام تربطها علاقات وثيقة بالديانتين السابقتين لها، باعتبار أن هذه الديانات الثلاث كانت نتاجاً روحياً واحداً لحياة هؤلاء الساميين، الذين عاشوا في جزيرة العرب ومنطقة الشرق الأدنى.

ثم ان " العرب من بين الشعبين الباقيين اللذين يمثلان العرق السامي قد احتفظوا أكثر من اليهود بالمميزات الطبيعية والخاصيات العقلية لهذا العرق، واما لغتهم فعلى الرغم من أنها أحدث اللغات السامية آداباً، فإنها قد احتفظت بخصائص اللسان الأخرى، ومن هنا كانت اللغة العربية أحسن مدخل لدراسة اللغات السامية. وكذلك بلغت الديانة السامية في الاسلام كمالها الطبيعي(3).

غير أن قسماً من المستشرقين يجمعون أن المناطق الواقعة في الجنوب، والجنوب الغربي (اليمن)، وأواسط الجزيرة العربية، هي مهد العرب، وموطن الساميين، ومنها انطلقت الهجرات السامية إلى سائر بلاد الرافدين والشام، واتجهت نحو الشرق والغرب، والجنوب،و" هي في نظر المستشرقين أيضاً (مصنع العرب)، وذلك لأن بقعتها امدت الجزيرة بعدد كبير من القبائل قبل الاسلام بامد طويل وفي الاسلام. ومن اليمن كان (نمرود) وكذلك جميع الساميين(4).

ويتفق علماء التاريخ، والانتربولوجيا والرواة، وأهل الاخبار، عن ان لفظة

العرب أطلقت على جميع سكان جزيرة العرب، ويتفقون على تقسيم العرب من حيث القدم إلى طبقات عرب بائدة، وعرب عاربة، وعرب مستعربة، ويقسم الاخباريون والمؤرخون العرب من حيث النسب إلى قسمين:

العرب القحطانيون، وهم عرب الجنوب، ومناطقهم الجغرافية تقع في اليمن. والعرب العدنانيون، وهم عرب الشمال، ومناطقهم الجغرافية تقع في الحجاز، ونجد في أواسط الجزيرة.

والعرب البائدة في عرف أكثر أهل الاخبار هم العرب الذين هلكوا واندثروا قبل الاسلام و" هم عاد، وثمود، وطسم، وجديس، واميم، وجاسم، وعبيل، وعبد ضخم، وجرهم الأولى، والعمالقة، وحضورا. هؤلاء هم مادة العرب البائدة وخامها، وهم اقدم طبقات العرب على الاطلاق في نظر أهل الاخبار"(5).

اما العرب العاربة على أقوال الناسبين، وهي الطبقة الثانية من طبقات العرب بعد البائدة" هم من ابناء قحطان واسلاف القحطانيين المنافسين للعرب العدنانيين، الذين هم العرب المستعربة في عرف النسابين. وقحطان الذي يرد في الكتب العربية هو (قحطان) الذي يرد اسمه إلى سفر التكوين وهو(قحطان بن عابر بن شالخ بن ارفخشذ بن سام بن نوح) في رأي أكثر النسابين. وهو (يقظان بن عابر بن شالح بن ارفكشاد بن سام ابن نوح) في التوراة(6).

والعرب المستعربة هي الطبقة الثالثة من طبقات على رأي أهل الاخبار و" هم (العرب المستعربة) (المتعربة)، ويقال لهم العدنانيون أو النزاريون أو المعديون. وهم من صلب(اسماعيل بن ابراهيم) وامرأته(رعلة بن مضاض بن عمرو الجرهمي) قيل لهم (العرب المستعربة)، لأنهم انضموا إلى العرب العاربة، وأخذوا العربية منهم. ومنهم تعلم (اسماعيل) الجد الأكبر للعرب المستعربة العربية، فصار نسلهم من ثم من العرب واندمجوا فيهم. وموطنهم الأول مكة على مايستنبط من كلام الاخباريين، فيها تعلم (اسماعيل) العربية، وفيها ولد أولاده، فهي اذا المهد الأول للاسماعيليين"(7).

وهكذا، فان العرب القحطانيين يعود نسبهم إلى جدهم الأعلى قحطان. وكذلك الأمر بالنسبة للعدنانيين، الذين يعود نسبهم إلى جدهم الأعلى عدنان. وكلاهما يشكلان العرب الباقية، بعد ما اندثرت الطبقة الأولى البائدة من العرب. ولقد استوعب القحطانيون وهم أهل اليمن، الذين تسللوا من قحطان، وهم سكان البلاد الاصليون، والعدنانيون وهم فئة العرب المستعربة من

الحجازيين والنجديين والانباط وأهل تدمر، الذين تسللوا من سلالة عدنان، كل شعوب العرب، على الرغم من أن هذه التقسيمات بين عرب الجنوب وعرب الشمال، ظلت قائمة بنسبة متفاوتة، وخصوصاً في المناطق المتأخرة تاريخياً." ولم تتلاشى الفوارق بين هاتين الدوحتين العربيتين إلى الآن بل بقي الاختلاف بينهما واضحاً على الرغم مما حاوله الاسلام من توحيد العرب والجمع بين قبائلهم وبعث أمه عربية واحدة".

في سياق الفحص التاريخي هذا، نجد ا القسم الجنوبي الغربي من الجزيرة العربية أي اليمن، الذي يسكنه عرب الجنوب، كان مركزاً قديماً للحضارات البشرية القديمة، أسهمت منجزاتها بحيز كبير في تاريخ الحضارة العالمية. ولقد لعب اليمن دوراً مهما" في اقامة الاتصالات البرية والبحرية بين دول الشرق القديم، وفي تبادل المواد الطبيعية والمصنوعات الحرفية والانجازات الحضارية والتكنولوجية بين شعوب حوض البحر الابيض المتوسط والشرقين الادنى والوسط والهند وشمال شرق افريقيا في العصور القديمة، وكذلك في القرون الوسطى جزئياً. وان مثل هذه الصلات كانت عاملاً هاماً من عوامل الحياة الاقتصادية والثقافية لهذه الشعوب خلال العصور القديمة والوسطى التي اعطت زخماً كبيراً لعملية التقدم العام.

وأخيراً فان الجزئين الشمالي والشرقي والجنوبي من الجزيرة العربية لم يقعا على مفترق الصلات التجارية والحضارية والدولية فحسب، بل كانا ومنذ أوائل العصر الحجري حلقة وصل تارة، ونقطة انطلاق تارة أخرى لحركات النزوح الكبيرة التي حددت في نهاية المطاف الملامح العامة للخارطة الاثنية اللغوية للشرق الأدنى والبلدان المتاخمة "(8).

وتكتسي دراسة المجتمع المديني في اليمن أهمية علمية وحضارية، لأنها تفيدنا بمعلومات قيمة عن السيرورة الكاملة والمترابطة للتطور التاريخي، لسكانه شعوب منطقة الشرق الادنى والجزيرة العربية وشمال افريقيا، حيث تؤكد نتائج الابحاث المتعلقة بهذه المناطق بأنها مهد البشرية عامة، والمدنية بوجه خاص. وعلى الرغم من ان مركزي المجتمع المديني، والثقافة، والحضارة، كانا بلاد الرافدين والشام من جهة، ومصر من جهة أخرى، إلا أن القسم الجنوبي من جزيرة العرب، أي اليمن، شكل تاريخياً منطقة تماس بين هذين المركزين، وخضع لتأثيراتهما، فضلاً عن أنه كان نقطة تماس بين افريقيا والجزيرة في الشمال حتى شبه جزيرة سيناء.

ويشهد على أصالة هذا المجتمع المديني في اليمن، وخصوصاً الحضرموتي القديم منه، تطور فن الصناعة الحجرية، والمراحل التاريخية التي قطعتها الحضارة الزراعية والرعوية في حضرموت في الألف الأولى قبل الميلاد، وحتى القرن السادس الميلادي، وأنواع منشآت الري، وتنظيم أعمال الري، والخصائص التاريخية المقاربة لانماط ونماذج السكان الاقتصادية والحضارية وطقوس الدفن والمعتقدات الدينية، وفن بناء المعابد، ولغات وفولكلور سقرطه وحضرموت الخ.

كما ان اليمنيين اشتهروا بانبات وتصدير الورس، والزعفران العربي، والعسل، والبخور وسائر المواد العطرية والصمغ والكافور، واللبان.

وكان المصريون يستوردون اللبان الذي يستخدمونه مع البخور في المعابد، ويحرقونه في هياكلهم ويستعملونه في تحنيط موتاهم.

" واشتهرت حضرموت وهي بين اليمن وعمان لأنها كانت أرض البخور واللبان، وكانت مساحتها في القديم أعظم منها الآن، لأنها كانت تشمل قطري مهري والشحر الساحليين. وأهم مدنها آنئذ ظفار وهي ذقر اليوم من مقاطعات الساحل، ولسلطان عمان نفوذ اسمى عليها، ويجب أن لانخلط بين ظفار هذه التي كانت المركز التجاري لبلاد اللبان وهي على الساحل الجنوبي وبين ظفار المدينة اليمنية الداخلية التي كانت عاصمة حمير.

ولا تزال اشجار اللبان تنمو في حضرموت وغيرها من انحاء الجنوب ولاتزال الظفار كما كانت في الماضي مركز تجاري.... وجدير بالذكر أن المصريين القدماء لم يشتغلوا بميدان المصالح التجارية في الجزيرة، فقد كان ينازعهم في تجارة الطيوب والمعادن منافسون أشداء في مقدمتهم أبناء بابل"(9).

اذا كانت تجارة اللبان والعطور التي كانت تنقل من المناطق الشمالية الشرقية لمملكة حضرموت القديمة قد حصلت على شهرة عالمية، نظراً للرحلات التجارية البحرية المنتظمة، التي كان يقوم بها التجار اليونانيون والرومان عبر سواحل الجزيرة العربية إلى الهند، مروراً بمصر الهلنستية، الا أن اليمن وساحل الجزيرة الغربي عرفا ايضاً بغناء ثرواتهما الباطنية والمعدنية وبخاصة الذهب، وهذا ما حدى بالكتاب اليونانيين والرومان الذين أعجبوا أشد اعجاب بثروة ورخاء، وتقدم المجتمع المديني في اليمن، حيث ذكر استرابوا مدنا عامرة" تزينها الهياكل الجميلة والقصور " قال:" ولقد أصبحت " السبأى"

والجرهاي بما لهم من نصيب في تجارة (الطيوب) أغنى القبائل عامة، فعندهما مستحدثات الادوات المصنوعة من الذهب والفضة، منها الاسرة ومثلثات القوائم والاحواض واوعية الشرب وناهيك بمنازلهم الفخمة، وقد تزوقت أبوابها وجدرانها وسطوحها بالالوان وترصعت بالعاج والذهب والفضة والحجارة الكريمة.

وروى بلينيوس عن ابليوس غالوس ما يؤيد ذلك: فاقت" السبأى" الجميع ثروة بما يتوفر في أرضها من ادغال ذات عطور ومناجم ذهب وامواه للري وهي تنتج العسل والشمع بكثرة.. فلو تحريت هذه الاقطار تماما علمت أنها أغنى بلدان الأرض قاطبة بما يتوارد إليها من كنوز دولة الرومان ودولة الفرثيين.

ليس من شك من ان ثروات اليمن، وتقدم المجتمع المديني، كانا موضوع اعجاب ومديح من جانب عدد كبير من الكتاب اليونايين والرومان، حيث يشير تيوفراست تلميذ أرسطو إلى القدرة الفائقة التي يتمتع بها السبئيون باعتبارهم" محاربين ومزراعين وتجارا سافروا على وجوه البحار في السفن او زوارق من الجلد للتجارة". وكنتيجة لعملية التراكم التاريخي، التي قام بها السبئيون على صعيد تجميع الثروات الهائلة المتآتية من تجارة اللبان والعطور وغيرها، فان هذا كله تجسد في تطور المجتمع الزراعي والرعوي لمناطق الوديان النهرية وحضارته المادية والروحية، وفي الصناعات والفنون الجميلة والتحف الرائعة، التي يزخر بها المجتمع المديني في اليمن، وفي ظهور الدولة المعينية المتوافقة مع تقدم المجتمع المديني. يلقب ربانية اليونان والرومان عرب جنوب الجزيرة، أي سكان اليمن، وأهل سبأ، بفينيقي البحر الجنوبي، نظراً للسمات التماثلية بينهم وبين فينيقي الساحل المتوسطي، خصوصاً في مجال الانتصارات التجارية والاقتصادية والمعرفة بطرق وتعرجات السواحل والموانئ التجارية، والقدرة على افتتاح خطوط برية بين اليمن والشام تحاذي ساحل الجزيرة الغربي، ومنها تتجه إلى بلاد الرافدين، ومكة والبتراء، ومصر، والشام.

ولما كانت اليمن مركزاً تجارياً ذى أهمية، يصدر الفضة والاحجار الكريمة، واحجار الزينة والزعفران العربي(الورس) والاقمشة والالبسة الفاخرة، وكانت التجارة تجري عبر الطرق البرية، وعبر البحار على حد سواء، وكانت تربية الماشية، وبخاصة منها تربية الابقار في اليمن القديمة ذات طابع حضاري، فان هذه العوامل مجتمعة هيأت السبئين باعتبارهم أقدم الاقوام

العربية التي انعتقت في المدنية مبكراً، لكي يشكلوا دولة مركزية متطورة هي من أقدم الدول العربية. وكان الوضع الاقتصادي والثقافي في اليمن، الذي كان يتميز باشتداد التأثير المتبادل للنمطين الاقتصاديين والثقافيين الخاصين بالرحل مربي الماشية(البدو)، والحضر المزارعين، يتميز بوجود هذه الدول المدنية الضخمة في جنوب جزيرة العرب.

" وإذا كان تطور اتحادات القبائل العربية في الشمال قد حدث في ظروف انعكس فيها بقوة أثر دول ذات مستوى رفيع في نظمها الاجتماعية، فان النظام الحكومي لعرب الجنوب ينال أهمية خاصة لأن تطوره سار في طريق مستقلة، ذلك ان بلاد اليمن لم تتعرض لمثل ذلك الأثر الطويل الأمد للحضارة اليونانية الرومانية، وخاصة وان ذلك العالم لم يكن له نفوذ مباشر عليها رغماً من ان ازمة القرن الثالث التي حاقت بمجتمع البحر المتوسط القائم على الرق تردد صداها في ظاهرة انهيار تجارة منطقة البحر الاحمر بأكملها، غير ان خواص البناء الاجتماعي لمنطقة الجوب العربي يخضع للقوانين التاريخية نفسها التي عملت عملها في تشكيل أوضاع العالم الغربي والعالم الشرقي على السواء. وطابع البناء الاجتماعي لعرب ماقبل الاسلام باليمن يمكن استجلاؤه، من الرقوم الكتابية القديمة لتلك البلاد ."(10).

مما لاشك فيه ان سكان المجتمع العربي في جنوب الجزيرة قد عاشوا حياة مدنية، سياسية واجتماعية منذ اقدم الازمنة، وذلك عندما دخلت العلاقات الاجتماعية، والحياة المدنية، والسياسية، مرحلة تتفق مع شكل الدولة المعينية، التي تعتبر أقدم الدول العربية، والتي قامت في اليمن، وعاشت وازدهرت في المرحلة التاريخية الممتدة بين 1300 و630 قبل الميلاد، على رأي بعض العلماء. لقد بلغت الدولة المعينية أوج ازدهارها في جوف اليمن، وهي منطقة سهلية تقع بين نجران وحضر موت، أرضها خصبة ومنبسطة. وكانت تسقيها مياه وادي الخارد، ومياه الأمطار. واتخذت الدولة المعينية مدينة " القرن" عاصمة لها، وهي معن أو"معين"، ونجد في التوراة اسم" ماعون" و" معون و" معين " وهي كلها دلالات لاسم موضع، ولاحقاً أصبحت" معين " أي ماء نبع" وفي دراستنا للمجتمع المديني في عهد الدولة المعينية، فاننا نشير إلى تطور مدن القوافل، وهي المدن التي ظهرت نتاج الظروف، التي نشطت فيها تجارة القوافل، كما نشطت فيها التجارة البحرية. وساد في هذا المجتمع المديني التقسيم الطبقي للمجتمع، على الرغم من استمرار الروابط والعلاقات القبلية على أشدها، المتجسدة في وجود في آن معاً، النظام القبلي القديم،

والارستقراطية الاقطاعية، والنظام الملكي، والمعاملات النقدية المتزايدة المرتبطة بتراكم النقود الذهبية والفضية.

عمل المعينيون في الزراعة والتجارة، وهما خاصيتان أساسيتان للمجتمع المديني المنتج في ذلك العصر، وانشأوا لهم في شمال الحجاز في يدان (العلا) وفي معان (معران). كما يستنتج من الكتابات المعينية، التي عثر عليها علماء الاثار موضعي(العلا) و(معان)، وسيطروا على الطريق التجارية بين الجنوب والشمال. وذكر موسل" أنه خلال الألف الأولى قبل الميلاد، كان الجزء الاعظم من التجارة العالمية في بلاد العرب بأيدي المعينيين والسبئيين الذين كانوا يهيمنون على الركن الجنوبي الغربي من الجزيرة العربية"(11).

وكان السبئيون والمعينيون يتنافسون بالسيادة لا على اليمن فحسب، بل ايضاً على الواحات التي تقع على طول الطريق التجارية بين اليمن وبلاد الشام"(12).

وتعتبر مملكة حضرموت(1020-125 قبل الميلاد) أهم مملكة عاصرت الدولة المعينية أما كلمة،" هزرماوت"(حزر ماوت) الواردة في التوراة على أنها الابن الثالث لابناء _ يقطان)، تعني حضرموت، ومعناها اللغوي (دار الموت)، ولعل لهذا المعنى علاقة بالاسطورة التي شاعت عند اليونان أيضاً عن(حضرموت) وأنها (وادي الموت) وعرفت في الموارد الاسلامية كذلك، وقد وصلت في الاسلام من طريق أهل الكتاب، قال ابن الكلبي" اسم حضرموت في التوراة حاضر ميت، وقيل سميت بحضر موت بن يقطن ابن عامر بن شالح"(13).

وكانت عاصمة مملكة حضرموت شبوه، وهي بمنزلة مستوطنة مركزية لمجموعة كبيرة من السكان يعملون في الزراعة، ويكشف لنا دراسة المجتمع المديني وتاريخ تطوره في حضرموت عن وجود أهم معبدين، وهما معبدا ذات حميم وعشترم، اللذين ظلا قائمين أكثر من ستة قرون، جرى خلالهما ترميمهما عدة مرات، فضلاً عن تطور شبكة انظمة توزيع مياه الري، التي تحول إلى الحقول المزروعة، وتؤمن الاستفادة الكاملة من مياه السيول والفياضانات ومياه الامطار الموسمية، التي كانت تملأ الوديان، وتنزل من منحدرات الجبال لأهداف السقاية والري.

الدولة السبـئية:

ورد اسم سبأ في القرآن الكريم في سورة سبأ الرقم 34، والآية 015 و"سبأ عند الاخباريين اسم جدا ولد أولاداً نسلوا وكانت من ذرياتهم شعوب، ووالده" يشحب بن يعرب بن قحطان)، ومن أولاده قبائل كثيرة انتشرت في كل مكان من جزيرة العرب قبل الاسلام وبعده، والية نسب نسله السبئيون، وقد زعموا ان اسمه الحقيقي، هو (عبد شمس) وأما سبأ، فلقب به، لأنه أول من سبأ، أي بن السبي من ملوك العرب، وأدخل اليمن السبايا وذكر بعضهم أنه بنى مدينة (عين شمس باقليم مصر، وولى عليها ابنه (بابلون)(بابليون) وقالوا أشياء أخرى من هذا القبيل.(14).

ويذهب المستشرق (هومل) في رؤيته إلى ان السبئيين هم من أهل العربية الشمالية في الأصل، غير أنهم تركوا مواطنهم هذه، وارتحلوا في القرن الثامن قبل الميلاد إلى جنوب جزيرة العرب، حيث استقروا في منطقة (صرواح) و(مارب) وفي الأماكن السبئية الأخرى كانوا يقيمون على رأيه في المواضع التي عرفت ب،_ اريبي)(عريبي) _اريبيو) في الكتابات الاشورية وبـــ"(في التوراة. ومن (يرب) (يارب) على رأيه جاء اسم Jareb=Jarb(يارب) الذي سبق أن Glaserll55(مأرب) عاصمة (سبأ). ويؤيد رأيه بما جاء في النص تحدث عنه من تعرض السبئيين لقافلة معينية في موضع يقع بين (معان) و(رجمت) الواقع على مقربة من (نجران) وعنده ان هذا النص يشير إلى أن السبئيين كانوا يقيمون في أيام ازدهار حكومة معين في أراضي شمالية إلى اليمن، ثم انتقلوا إلى اليمن، ويرى في اختلاف لهجتهم عن لهجة بقية الشعوب العربية الجنوبية دليلاً آخر على ان السبئيين كانوا في الأصل سكان المواطن الشمالية من جزيرة العرب، ثم هاجروا إلى الجنوب.(15).

بعد هذا العرض التاريخي حول منشأ السبئيين، الذين يعتبرون أعظم فرع بين فروع السلالة العربية الجنوبية، نقول بإن السبئيين عاصروا الدولة المعينية في القسم الأكبر من تاريخها، وأسسوا دولتهم على انقاضها، واستفادوا كثيرا من أرث حضارتها المتنوعة في المرحلة التاريخية لحكمهم(800–30 قبل الميلاد). وتعتبر الدولة العربية السبئية من أعظم الدول التي عرفها اليمن، لاباعتبارها فقط، أنها ورثت حكومات معين وقتبان، وأوسان، وحضرموت، وانما لأنها أصبحت مركزاً تجارياً مهما، تحتكر التجارة بين الحبشة والهند، وبين بلاد الشام ومصر، وحيث أن السبئيين مارسوا الزراعة، لذا كانت السدود

والقناطر والاقنية التي يشيدونها، دليلاً قاطعاً على تطور النمط الاجتماعي والاقتصادي لذلك المجتمع المديني، الذي بلغ مستوى معيناً من التحضر والمدنية بالدولة السبئية، ساعد على نموها ظروف تجار المورو، نظراً لان ولع السبئيين بالبحر كان كبيراً، حيث انطلقوا من خلاله إلى الموانئ العالمية كي يصدروا ما يفيضوا من منتجاتهم، ويستوردوا مايلزمهم لمتطلباتهم، وما يمكن بيعه في الاسواق الخارجية". وكان تجار سبأ يتاجرون مع العبرانيين، بأفخر أنواع الطيب، والذهب واللبان. وتذكر التوراة بإن معارف العبرانيين عن السبئيين قد حصلوا عليها من خلال علاقاتهم التجارية بهم، وهي محصورة في هذه الناحية فقط." وقصة زيارة (ملك سبأ) لسليمان، المدونة في التوراة، هي تعبير عن علم العبرانيين بالسبئيين، وعن الصلات التجارية التي كانت بينهم، وبين شعب سبأ، ولم تذكر التوراة اسم هذه الملكة، ولا أسم العاصمة أو الأرض التي كانت تقيم بها"(16).

ويجمع علماء العربية الجنوبية انطلاقاً من الكتابات السبئية التي حصلوا عليها والمتعلقة بأصول الحكم في سبأ، بإن الدولة السبئية شهدت عصرين، تبدل الحكم خلالهما. ولذلك كان الحكم في الدولة السبئية خاصعاً لعصرين الأمر الذي جعل المؤرخون المحدثون، يلقبون العصر الأول بلقب عصر (مكرب) الذي امتد (800 وحتى 650)، حيث قدر المستشرق ملاكر حكم المكربين بحوالي قرنين ونصف قرن، اذ افترض ان حكم المكرب الأول كان في حوالي السنة(650) قبل الميلاد. وفي حوالي هذا الزمن استبدل على رايه- بلقب مكرب لقب(ملك) وانتهى بهذا التغيير في اللقب دور المكربين(17).

فالعصر الأول من الدولة السبئية عرف بعصر (المكربين) مفرد مكرب- وهو المقرب من الآلهه، وفي الواقع يعمل وسيطاً بين الالهه والناس، وقد كان حاكم الدولة آنئذ يلقب بالمكرب ويقوم بمهام مزدوجة دينية ودنيوية،" وكان يجمع بين الكهانة والملك معاً وقد ذكر اثنان من سبأ الواحد باسم يشعمر والثاني باسم كريبئيل في اخبار سرجون الثاني وسنحاريب الاشورية الملكية (18).

وكانت عاصمة الدولة السبئية في عصر المكربين مدينة (سرواح) وهي على مسيرة يوم واحد من مأرب، وكان أهم بناء فيها هيكل المقه- الاله القمر. وتذكر النقوش المكتشفة ان المكرب اسمه يدعيل هو مؤسس الدولة السبئية، حيث كانت تقدم البخور باسمه الاله القمر (المقه).

ويبدو ان عهد (المكربين) لم يكن كله سلاماً وعمراناً، وانما قامت خلاله

حروب، وأكبر الحروب التي أشارت إليها النقوش تلك التي خاضها (كرب ايل وتر) ضد بقايا الدولة المعينية التي تمكن من القضاء عليها نهائياً، كما انتصر على (القبانيين) الذين كانوا يسكنون في الطرف الجنوبي الغربي من بلاد اليمن. وقد سجل (كرب ايل وتر9 هذه الانتصارات على جدران معبد سرواح ويبدو ان هذا الحاكم ضاق ذرعاً بلقبه الديني(مكرب) فتحرر منه وتلقب بلقب مدني بدلاً منه هو (ملك سبأ)، حيث يعد أول حاكم سبئي يلقب بهذا اللقب الذي يبدأ مع هذا التغيير عصر جديد لسبأ هو عصر الملوك(19).

لقد استفاد كرب ايل من الظروف الدولية المحيطة به، في تحقيق انتصارات كاسحة على خصومه ومنها خضوع مصر على أيدي الآشوريين، وحروب بابل ضد الآشوريين، ثم مع اليهود في فلسطين، وفضلاً عن ذلك، فان حروب التوسع جعلته يراكم الغنائم ومصادر الثروة، والموارد المالية الكبيرة، التي مكنته من بناء السدود والمعابد، والقصور والحصون، ولكن مع استئثار كرب ايل بالسلطة، تشكلت في عهده أرستقراطية اقطاعية قبلية كدست الثروات الهائلة، من خلال الاستغلال للجماهير المسحوقة، والنهب للمناطق المفتوحة أو الخاضعة.

أن أكبر انجاز حضاري تميز به حكم المكارب السبئيين هو بناؤهم السد الشهير المعروف باسم " سد مأرب"، الذي يعتبر أعظم سد أنشئ في الجزيرة العربية. وقد أسهم بناء هذا السد في تطوير الحياة الزراعية، ونظام الري داخل المجتمع اليمني القديم في عصر الدولة السبئية جنباً إلى جنب مع تطور التجارة. والسد عبارة عن حائط ضخم أقيم في عرض وادي أذنه الذي تتجمع فيه معظم مياه السيول المنحدرة من الجبال الواقعة في أطراف صنعاء،يمتد بطول حوالي 800 ذراع وبعرض 150 ذراعاً من الشرق إلى الغرب، وقد بني السد بالتراب والحجارة، ينتهي اعلاه بسطحين مائلين على زاوية منفرجة تكسوها طبقة من الحصى لمنع انجراف التراب عند تدفق المياه، ويستند السد من طرفيه إلى جبلين، وعند اسفل كل من هذين الجبلين منافذ للمياه مبنية بالحجارة الضخمة المبتلة تخرج منها الماء ليسقي الجنتين اليمنى واليسرى، ويصعد من هذه المنافذ إلى أعلى الجبل بمدرجات مبنية على وجه الجبل، وكانت هذه المنافذ تفتح وتسد بواسطة أبواب محكمة وحركات هندسية. فتفتح للسقي حسب الحاجة، ثم تسد عند اتمام السقي. وقد أدخلت عدة اضافات على السد بعد بناته حتى استكمل شكله النهائي في حوالي 300(20).

أما العصر الثاني من حكم ملوك سبأ، فبدأ سنة 650ق.م وعندئذ يبدأ عصر جديد في تاريخ سبأ، حيث تخلى فيه حكام سبأ عن لقبهم الديني(مكرب) واستبدلوه بلقب دنيوي هو(الملك). اذ كان المكربين قد اتخذوا من صرواح عاصمة لهم باعتبارها مدينة الدولة السبئية الأولى، فإنه في عصر حكم الملوك أصبحت مأرب هي عاصمة الدولة السبئية، واشتهرت مأرب بقصورها ومعبدها الكبير، وقد اتخذ الملوك السبئيون من قصر(سلحن) (سلحين) (سلحم) مقرا لحكمهم. وفي هذا العصر من حكم الملوك السبئيين، ازدهرت الزراعة وتنوعت صنوف محاصيلها الزراعية، مثل البخور، والقرنفل، والعطور، والطيوب، والصمغ، والكافور، والورس، والقطن، والنخل، والعنب، الذي قال عنه الهمذاني أنه يثمر مرتين في العام، ثم سائر أصناف الحبوب والفواكه، والبن، والموز، وقصب السكر، والذرة، والقمح الفاخر. وكان هذا التطور في الزراعة وازدهارها يعود إلى التوسع في أعمال الري بفضل سد مأرب، وبالاضافة إلى ازدهار الزراعة، عرفت التجارة اليمنية في عهد السبئيين ازدهاراً كبيراً، حيث كان لطبقة التجار اليمنيين نفوذ ونشاط مهم، بحكم الموقع الجغرافي الذي يحتله اليمن القديم كوسيط تجاري بين أمم العالم القديم الهند وبلاد الشام، وبلاد الرافدين، ومصر والحبشة، الأمر الذي جعله ينشأ موانى عديدة تلبي هذا النشاط التجاري العالمي المزهر " وعن طريق هذه الموانئ كانت لآلئ الخليج العربي، وحرير الصين، وسيوف الهند وتوابلها، والعاج الافريقي والذهب الاثيوبي، تصل إلى مصر وبلاد الشام بواسطة القوافل اليمنية البرية، التي كانت تحملها عن طريق صنعاء ومأرب وظفار، وقد تمكن التجار اليمنيون من السيطرة على الطريق التجارية بين الشمال والجنوب منذ القرن الثالث عشر قبل الميلاد (21).

ولم يلبث نفوذهم السياسي أن أدرك شمال الحجاز وأطرافه فدخلت معان وديدن(العلا) في نطاق هذا النفوذ، وكان المعينيون والسبئيون يقيمون نوابا عنهم وحاميات عسكرية في الواحات الهامة التي يمر بها الطريق التجاري كتيماء ومعان وديدن، تمكيناً لمصالحهم التجارية.

كذلك سيطر السبئيون على الطريق البحري للتجارة الهندية عبر البحر الأحمر، وكان لهم اسطولهم التجاري الكبير الذي يتولى نقل هذه التجارة إلى بلاد الشرق الأدنى القديم (22).

وقد اثرى اليمنيون بسبب ذلك ثراء فاحشاً إلى درجة وضعت هذه الطبقة

في تاريخ الطبري بإن أفرادها كانوا يأكلون بصحائف من ذهب وفضة، ويأكلون على طريقة الروم والفرس بسكاكين وشوكات مصنوعة من الذهب والفضة، وكانوا يتحلون بالخواتم المصنوعة من الذهب تزينها احجار كريمة(23).

وبالاضافة إلى ازدهار التجارة، فان اليمنيين مارسوا العديد من الصناعات، وان كانت مزاولة الحرف الصناعية والأعمال الحرفية اقتصرت بشكل عام على الطبقات الدنيا من المجتمع اليمني، ومن العوامل التي أسهمت في ازدهار الصناعة اليمنية وتنوعها كصناعة المنسوجات الحريرية والقطنية والصوفية والكتانية وغيرها:

1- توفر المواد الخام اللازمة لقيام صناعاتهم من المواد المعدنية والنباتية والحيوانية.

2-توفر الايدي العاملة اللازمة لقيام هذه الصناعات على اعتبار أن مزاولي الحرف الصناعية هم من نفس الفئات الاجتماعية التي كانت تقوم بالاعمال الزراعية، أي من طبقة العبيد والرقيق والفئات المستضعفة إلى حد كبير في مصانع الاثرياء والطبقة الحاكمة بشكل عام(24).

بالاضافة إلى توفر الاسواق اللازمة لتصريف المنتوجات في الداخل والخارج وجني الارباح المغرية.

ويمكن القول بإن المجتمع اليمني في عصر الدولة السبئية كان مجتمعاً مدينياً، تؤكده في ذلك آراء المؤرخين المحدثين الذين بنوا رأيهم هذا بناءاً على ماقرأوه من الكتابات المكتوبة على الألواح المعدنية أو الحجرية، التي يعود تاريخها إلى القرن السادس قبل الميلاد..

ولكن الدولة السياسية التي حكمت المجتمع المديني في عصر السبئيين، بدأت بالانهيار التاريخي، وبفقدان عظمتها السياسية عند اصطدامها بالقبائل العربية القوية، التي ظهرت إلى جانبها وتمكنت من لعب دور خطير في سياسة بلاد العرب الجنوبية من بينها قبيلة همدان، التي تمكنت من اغتصاب العرش من ملوك سبأ(25).

وفي غضون ذلك اندلعت عدة ثورات داخلية عنيفة أثارها الهمدانيون والقبائل الأخرى، الطامعة بالعرش، والحقت اضراراً مادية بالدولة والاقتصاد والمجتمع المديني لمملكة سبأ، ومكنت الدول الاجنبية من التدخل في شؤونها،

وأدى ذلك إلى فقدان سبأ السيطرة على البحر الأحمر وسواحل افريقية بعد ان انتقلت التجارة البحرية من ايديهم إلى اليونان والرومان"(26).

لقد قادت الصراعات التي نشبت بين سبأ وقتبان والصراعات على العرش بين الأسر الارستقراطية المتعددة، داخل قبائلهم، وتدخل الحبشة التي احتلت مواضع على سواحل اليمن إلى تدمير الدولة السبئية. وفي غمرة هذا الصراع استغل الريدانيون والحميريون هذا الوضع وتمكنوا من السيطرة على عرش سبأ، وأسسوا أسرة حاكمة جديدة لقب ملوكها بلقب ملوك (سبأ وذى ريدان) وهم الحميريون الذين حكموا اليمن (27).

على ان عصر دولة سبأ وذى ريدان لقب من جانب المؤرخين بعصر الدولة الحميرية الأولى، حيث تلاه عصر ثاني عرف بعصر ملوك سبأ، وذى ريدان وحضرموت ويمنت) أو عصر الدولة الحميرية الثانية. ومنذ ذاك الحين سيطرت الدولة الحميرية الأولى والثانية على الاحداث السياسية في بلاد العرب الجنوبية.

العصر الحميري : والدولة الحميرية الأولى 115ق.م–300/.

يعود تاريخ نشأة الدولة الحميرية الأولى، وظهورها إلى الوجود بصورة فعلية إلى العام 115/ قبل الميلاد، وقد خاض الحميريون حروباً طاحنة ضد حكم الدولة السبئية الحميرية، واستطاعوا الاستيلاء على مأرب بعد حملة الرومان، وكذلك حملات الحبش على اليمن، حيث كانت الحكومة السبئية الحميرية تعاني من الضعف والهوان، جراء حروب التطاحنات الكبرى بين الزعامات الاقطاعية والارستقراطية العليا على العرش ،"وهم سادات (همدان) وسادات (حمير) اصحاب (ريدان)، وسادات حضرموت وقتبان، واقيال واذواء وأصحاب اطماع وطموع، ارادوا اهتبال الفرص، واغتصاب السلطة لتوسيع املاكهم وتقوية نفوذهم، وكان الخاسر الوحيد في منازعات الامراء الاقطاعيين جماهير الكادحين، الفلاحين المسخرين والعبيد، وفقراء الحرفيين والعمال والفعلة"(28).

والحميريون كانوا على صلة شديدة بالدولة السبئية، بل أنهم يمثلون أحد فروعها، التي تناوبت على السلطة معها، حيث كانت علاقات حمير سبأ علاقات صراع وخصومة في أغلب الاوقات، إلى ان انتقلت السلطة نهائياً إلى الحميريين، بعد أن دب الضعف في أوساط الارستقراطية السبئية، وبذلك ورثوا

أمجاد الحضارة السبئية– المعينية.

وكان الحميريون يسيطرون على القسم الجنوبي الغربي من اليمن، أي أن تمركزهم في المدن الساحلية المطلة على البحر الأحمر، واحتكارهم التجارة والملاحة في البحر الأحمر جعلهما يبنيان قوة حقيقية اقتصادية وتجارية، وبالتالي سياسية، الأمر الذي مكنهم لاحقاً من الحاق الهزيمة بأخوانهم السبئيين الذين اتحدوا معهم بعد زوال الدولة السبئية. وقد لقب ملك الحميريين بلقب " ملك سبأ وذى زيدان"، وريان، هي اسم" ظفار" ولاسيما حصنها الشهير المعروف باسم حصن ذى ريدان، الذي يرمز إلى ملك حمير، والذي يحمي العاصمة من غارات الاعداء." وقد أخذ حصن (ريدان) أسمه من حصن أقدم عهداً منه كان في قتبان بني عند ملتقى أودية في جنوب العاصمة(تمنع عرف بـــ (ذى ريدان) (ذ ريدان) وقد بني على جبل سمي بـــ (ذى ريدان) يؤدي إلى (حدنم) (حدن). ولما كان الحميريون يقيمون في هذه الأرض المعروفة بـــ (ذى ريدان) وذلك حيثما كانوا اتباعاً لمملكة قتبان، لذلك اطلقوا على الحصن الذي بنوه بـــ، ظفار/ اسم حصن/ ذى ريدان/، تيمناً باسم قصرهم القديم، واطلقوا (ذى ريدان) على وطنهم الجديد الذي اقاموا فيه بعد ارتحالهم عن قتبان، ليذكرهم باسم وطنهم القديم"(29).

وهكذا اتخذ الحميريون ظفار عاصمة لهم، التي كانت تسمى في آداب الرومان واليونان سيفاً وسفار، واحتلت بذلك مكان مأرب عاصمة السبئيين وقرن عاصمة معين في ازدهاريهما، وعظمتيهما الحضاريتين. واستمرت الدولة الحميرية الأولى في البقاء حتى 300 م.

الدولة الحميرية الثانية (300–525م).

تأسست الدولة الحميرية الثانية حوالي 300 ميلادية، وأصبح ملكها يلقب بـــ" ملك سبأ وذو ريدان وحضرموت ويمنات"، إذ توسعت الدولة الحميرية بضمها بعضها واخضاعها لحضرموت، التي فقدت استقلالها. وفي هذه الاضافة الجديدة دلالة على ان الدولة الحميرية قد توسعت كثيراً بهذا الضم، فكلمة يمانت في رأي كلاسر" كلمة عامة تشمل الأرضين في القسم الجنوبي الغربي من جزيرة العرب، من باب المندب حتى حضرموت... ومن(يمنت) ولدت كلمة اليمن التي توسع مدلولها في العصور – الاسلامية حتى شملت أرضين واسعة، لم تكن تعد من اليمن قبل الاسلام"(30). وفي عهد الدولة

الحميرية الثانية، تعرضت العربية السعيدة لغزو الاحباش، الذين احتلوا اجزاء من البلاد، ومكثوا فيها من عام 340 إلى 378م، واستعادت مملكة حمير سيادتها على البلاد بعد مقاومة وطنية باسلة، طرد على اثرها الاحباش، واسترد الحميريون القابهم الضخمة.

لقد امتد العصر الحميري من عام 115 ق.م وانتهى بانقراض دولة حمير في عهد الملك ذى نواى525م، وبذلك استمرت الدولة الحميرية في حكم اليمن زهاء 640 عاماً.

ان الحديث عن العصر الحميري يقودنا إلى نشأة ونمو ملحوظ لقوى الانتاج، ولتبلور نظم الطبقات، وقيام الدولة التي تقودها الطبقة الارستقراطية، والتي تمتلك وسائل الانتاج الرئيسية، والمتكونة من رؤساء القبائل والتجار والقوافل ورجال المال والقيادات الذين يتولون وظائف عامة. غير ان قيام الدولة الذي يشكل مرحلة تاريخية متقدمة بالمقارنة مع النظام القبلي والعشائري، الذي كان سائداً، لايعني أنها حققت القطعية مع هذا الأخير.

فالحضارة التي شهدتها الدولة الحميرية ذات ابعاد متماثلة بالنسبة إلى حضارات الشرق المتحضر خلال حقب دول البابليين والفينيقيين والآشوريين والمصريين.

" وكان قيام الدولة تحقق لضرورة تاريخية بعد نشوء التمايز الاجتماعي الطبقي في مجتمعنا ذاك. وهذه الضرورة هي مايلازم تكوين الدولة من صفة الاستقرار وصفة التراكم اللتين هما في علاقة جدلية مع التطور الاجتماعي. وكانت شروط هذه الضرورة متوفرة في اليمن والعربية الجنوبية، التي مر زمن طويل عليها منذ أخذ الاقتصاد الطبيعي والروابط الجماعية القبلية فيها بالتفكك، وشرعت تحل محلها روابط اقتصادية جديدة وعلاقات انتاج أرقى أي أن التطور التاريخي كان حينذاك قد قطع شوطاً طويلاً في مسار حركته إلى نشوء نظام اجتماعي يقوم على الملكية الخاصة والاستغلال والتفاوت في توزيع الثروة والتمايز الاجتماعي كان نشوء الدولة ضرورياً لحماية هذا النظام وتعزيزه"(31).

بالتلازم مع قيام الدولة العربية السعيدة، تطور المجتمع المديني مع ممارسة الزراعة وتطورها بفعل الشبكة الرائعة من السدود لحفظ المياه، والتربة الغنية التي تتمتع بها أراضي اليمن، وتوسيع الأراضي الزراعية، وازدهار التجارة، باعتبار ان المجتمع المديني هذا كان قائماً بصورة أساسية

على التجارة البحرية والقوافل، والزراعة، وتطور القوى المنتجة.

ان تبلور الأوضاع السياسية والاقتصادية الاجتماعية في المجتمع المديني اليمني قاد إلى تفكك الروابط الجماعية القبلية فيه، وإلى ظهور مجال جديد للتنظيم الاجتماعي والأشكال السياسية، والتبادل اللغوي والثقافي الديني والفلسفي. وبرزت في هذا المجتمع المديني نتاج تبلور نظام اجتماعي قائم على الملكية الخاصة، طبقة ارستقراطية مؤلفة من الاقطاعيين اصحاب الأراضي الكبيرة، والتجار الأثرياء، ووجهاء القبائل، وكهان المعابد.

وقد بلغت هذه الطبقة درجة كبيرة من الثراء ساعدها على ذلك طبيعة الدولة الاوليغارشية التي تعتمد على هذه الارستقراطية، حيث أن الحكم والثروة والنفوذ والجاه، هو بيد هذه الطبقة المالكة للثروة، فضلاً عن أن الاسر الحاكمة كانت تأتي من هذه الطبقة، وكذلك الامر بالنسبة لاعضاء مجالس (المزود) (المسود) و(حكومات المدن) و(المجالس القبلية) وقادة الجيش، و(الكبراء) ،و(الأقبان) و(الاقيال)،" ويشبه مجلس المزود مجالس المدن والمجالس القبلية التي تكون داخل القبيلة الواحدة من وجهائها واثريائها، وكان رؤساء القبائل أصحاب الاملاك يتقلدون الوظائف العالية القيادية في الدولة ويتولون جمع الضرائب وادارة الأقاليم"(32).

وفي عهد الدولة الحميرية الثانية أخذت المسيحية تتسرب إلى اليمن، وانتشرت النصرانية القائمة على المذهب المنوفيزي منذ عهد قديم. وتشكلت طائفة نصرانية كبيرة اقامت بنجران، واستغلها الاحباش كسند في اطار حملتهم على اليمن عام 340م. وبسبب هذا الموقف، الذي اتخذه النصارى، تولد عند اليمانيين الحميريين ردة فعل عنيفة، وعداء شديد أزاءهم. وبالمقابل انتشرت اليهودية في اليمن في عهد الدولة الحميرية الثانية، وقد دخلت عن طريق شمال الجزيرة العربية، وأصبحت الديانة اليهودية قوية جداً في اليمن حتى ان آخر ملوك الدولة الحميرية ذي نواس (515–525) كان يهودياً. وفي سياق الصراع التنافسي بين الديانتين الموحدتين، تحولت العلاقة بينهما إلى عداء سافر وهذا ما قادى الملك ذو نواس إلى شن حملة دموية عنيفة على النصارى بهدف ترك دينهم والقضاء على المسيحية في اليمن. فقام بمذبحة نصارى نجران في تشرين أول عام 523 م، وحرق الانجيل، ودعا من نجا منهم إلى اعتناق اليهودية" فخيرهم بين القتل والدخول فيها فاختاروا القتل". غير ان اضطهاد ذو نواس للمسيحيين وتعصبه لليهودية أثار البيزنطيين فاوعزوا إلى الاحباش بالهجوم

على اليمن انتصارا للنصارى، وكان أن جهز الاحباش حملة على الدولة الحميرية، واستطاعوا أن يقضوا عليها، فقتلوا أهلها وهدموا حصونها، أما ذو نواس فقد رمى بنفسه في البحر وقال الموت في البحر أحسن من الأسر، ولكن لم يلبث أهل اليمن طويلاً حتى استنجدوا بالساسانيين الفرس وهم أعداء البيزنطيين فأنجدهم اوشروان بقوة استطاعت أن تخرج الأحباش منها وبذلك تحررت اليمن رغم محاولة الفرس البقاء فيها "(33).

لقد كان لحركة التجارة المزدهرة بين اليمن وبلاد الشام، وبين الخليج العربي ومؤانئ البحر المتوسط، اسهام كبير في ظهور وتبلور مجتمعات مدينية عربية على تخوم صحراء الجزيرة العربية والعراق، وفي قلب بادية الشام، تميز البعض منها بطابع زراعي، وتميز البعض الآخر بطابع تجاري وبخاصة في مدن غرب الجزيرة، وجنوبها، وقامت دويلات عربية على أطراف الجزيرة مثل دولة الانباط، ومملكتي الغساسنة والمناذرة ودولة تدمر.

المجتمع المديني التدمري:

تعتبر تدمر واحدة من أمهات مدائن الشرق في القرنين الثاني والثالث الميلاديين، ويكاد صعودها إلى قمة مجدها الاقتصادي يضاهي صعود بعض مدائن أوروبا الغربية وايطاليا في عصر النهضة الأوروبية. وقد ساعدتها العوامل الاقليمية المحيطة على اعتلاء قمة المجد الاقتصادي، والسياسي هذا، خصوصاً بعد تدهور كيان دولة الانباط وسقوطها ،وافول نجم عاصمتها البتراء في العام 106م/، وورثت تدمر المكانة الرئيسية التي كانت تحتلها البتراء، فأصبحت بذلك مركزاً مهما للنشاط التجاري، وللطرق التجارية الدولية، التي تربط الشرق(بلاد الساسانيين- ايران والهند، والصين من جهة) بالغرب - أوروبا من جهة أخرى. وغدت حلقة أساسية في طريق الحرير الهامة بين الصين والعالم الروماني التي كانت من مسالك التفاعل الحضاري في العالم القديم، فتوسعت تجارتها وزاد عدد قوافلها، وحصلت على ثروة طائلة. وهكذا عرفت تدمر أكبر قدر من الازدهار الاقتصادي، فأكملت بناء معابدها الجديدة، وجددت بناء القديمة منها أو وسعتها وحسنتها، وانجزت بناء السوق العامة(الاغوارا) وأنشأت الشارع الرئيسي ومدته نحو معبد بعل وجعلت له بوابة رائعة التي اشتهرت بأسم " قوس النصر" وأخذت تنشئ المدائن الضخمة،" ووصلت تدمر في جمالها وفخامة عمرانها إلى مصاف مدن العهد الروماني في سورية وخارجها"(34).

وتبلورت في تدمر طبقة ارستقراطية كبيرة وشديدة الثراء تضم التجار أصحاب القوافل، والوسطاء، والوكلاء والصيارفة، وكنتاج لثرائها، كانت هذه الطبقة شديدة الولع ببناء المعابد الضخمة والتماثيل التي لاتحصى، والحمامات، والمسرح وقاعات الولائم، والمجالس العديدة، وهذا دليل قوي على اهتمام هذه الطبقة بالجوانب الثقافية والروحية، فضلاً عن حبها للبذخ والترف والجاه.

يتميز المجتمع المديني التدمري بخصائص معينة، نوجزها على النحو التالي:

1- إن التجارة عامة، وتجار القوافل بخاصة هم الذين يقومون بالنشاط الاقتصادي الأساسي في المدينة، وقد أطلق على اسم تدمر مدينة القوافل، ولما كان تجار القوافل يحتلون المركز الأول في النشاط الاقتصادي، فإنهم بالمقابل يقومون بالمهمات العظمى داخل المدينة، مثل الكهانة والسدانة، وعضوية مجالس الشيوخ والوظائف العامة، والقيادات الرئيسية، وعامة الاحزاب الدينية. ولقد زاد من دور تجار القوافل، تنامي قوة حركة القوافل الوافدة من مصر، ومن الجزيرة العربية، وساحل الخليج العربي، ومن مرافئ دجلة والفرات، وهذا ما جعل لمدينة تدمر مستودعات ووكالات وجاليات تابعة في كل هذه المناطق.

2- ان تدمر شكلت مركزاً مهما بين الشرق والغرب، وكانت عقدة من العقد الخطيرة في العمود الفقري لعالم التجارة بعد الميلاد، تمر القوافل تحمل اثمن البضائع في ذلك الوقت، كانت على اتصال بأسواق العراق، وما يتصل بالعراق من اسواق في ايران والهند والخليج والعربية الشرقية. كما كانت على اتصال بأسواق البحر المتوسط، ولاسيما ديار الشام ومصر، كما كانت على اتصال بالعربية الغربية وباسواقها الغنية بأموال افريقية والعربية الجنوبية والهند، ان هذه التجارة هي التي احيت تلك المدينة، كما ان تغير طرق المواصلات بسبب تغير الأوضاع السياسية هو الذي شل جسم المدينة، فاقعدها عن الحركة بالتدريج.(35).

3- ان المجتمع المديني التدمري هو خليط من تجار ومزارعين، في حين ان أطرافها كانوا أعراباً ورعاة، ومع ذلك فان الأعمال التجارية الواسعة هي التي كانت تغلب عليه. ولما كانت العلاقات التجارية مع الدول المجاورة قوية، فقد كان لتدمر علاقات سياسية مع الفرس والرومان والروم، والقبائل العربية في البادية" التي لم يكن من الممكن مرور قوافلها في

أرضها بسلام مالم يتفق مع سادتها على دفع اتاوة سنوية.وهذا ما دفع هذه المدينة التجارية والمتوقفة حياتها على التجارة، التي هي عرضة لأطماع الطامعين من قبل الدول القوية التي تخوض صراعاً تنافسياً للسيطرة عليها إلى بناء جيش ضخم قوي،" وقد منحت (تدمر) درجة مستمرة رومانية عليها، فاكتسبت بذلك حق الامتلاك التام والاعفاء من الخراج والحرية الكاملة في ادارة سياسة المدينة، ونالت الحقوق الايطالية منحت هذه الدرجة في أيام (هدريانوس) على رأي،، أو في أيام (سبتيموس سويروس) (193-211م) على رأي آخر.. ولكن منحها درجة (مستعمرة) لايعني أنها صارت مقاطعة رومانية مئة بالمئة ن بل كانت في الواقع حكومة مستقلة ذات سلطة واستقلال في ادارة شؤونها خاضعة خضوعاً شكلياً لحكم الرومان"(36).

كما وفي ظل تمتع التدمريين بهذا الاستقلال النسبي، استغلوا فرصة انشغال الدولة الرومانية بمقاومة الغزوات الجرمانية التي باتت تهدد دولتهم في أوروبا الغربية، لكي يقوموا بتوسيع دولتهم، التي أصبحت تضم عدداً من الدول الصغيرة المجاورة.

4- لقد كان لقيام الدولة الساسانية في العام 266 م، بعد انقلاب ثورة (اردشير بن بابك بن ساسان) على الملك (أرطبان) الخامس ملك البرث، وعلى ملك أرمينية، اثر كبير في حياة الدولة التدمرية، ذلك ان الصراع بين الساسانيين والرومان سرعان ما انفجر على أشده، فتاستغلت أحدى اسر تدمر العريقة هذا الصراع المتجذر أحسن استغلال، وزعيم هذه الاسرة هو (لذينة) من(بني السميدع) إذينه من اسرة قديمة معروفة تولى رجالها رئاسة تدمر والزعامة عليها، واستطاعت بفعل تأييدها للرومان وتقربها اليهم ان تكتسب ود القياصرة وعطفهم عليها والانعام على افرادها بالالقاب والاوسمة وبالمال في معظم الاحيان، وبالقوة والمعرفة وهي غاية كل سيد قبيلة وامنية كل رئيس في مجتمع قبلي يقوم النظام السياسي والاجتماعي فيه على مفهوم الحكم القبلي في كل زمان ومكان.

ولم يتعرض الرومان لحكم افرادها على المدينة اذ كانت أحكامهم لا تعارض أحكام (رومه) ولاتصطدم بها وتركوهم يديرون شؤونهم على وفق السياسة الرومانية وارادة القياصرة وأوامرهم التي يصدرونها إلى (المشيخة) فكانوا يعدونهم لدى قياصرة الرومان (37).

غير ان هذه الحرب التي اندلعت بين الفرس الساسانيين بقيادة ملكهم شابورا الأول ابن اردشير (241-272) والجيش الروماني بقيادة فالريانوس، قادت إلى انتصار الفرس الرومان، فاجتاح ملك الفرس أسيا الصغرى، وشمال سورية وعاثى فيها فساداً وخراباً. وما أن عرف اذينة باتنتصار شابور على الامبراطور الروماني واسره له، حتى نظم جيشه، وزحف على طيسفون وتقابل مع جيش شابور في معركة عنيفة على ضفاف الفرات، انتهت بهزيمة شابور هزيمة نكراء" وكافأ الامبراطور الجديد جالينيوس بن فالبريانوس اذينة على هذا الانتصار الذي احرزه على الفرس فأنعم عليه بلقب قائد عام على جميع جيوش الشرق في سنة 262 م، وبدأ أذينة يسترجع أراضي الامبراطورية من الفرس فهاجم شابور في طيسفون ونجح في استرداد البلاد الشرقية. وكانت لهذه الانتصارات أثرها العميق في نفس الامبراطور، فكافأه على أخلاصه مرة ثانية في سنة 264م/ بان منحه لقب " امبراطور على جميع بلاد المشرق"، ولم يكتف اذينة بما ناله من تكريم فلقب نفسه ايضاً بلقب " ملك الملوك" ومنحه مجلس الشيوخ الروماني لقب أغسطس، وهو لقب أباطرة الرومان"(38). وعلى الرغم من هذه الانتصارات التي حققها أذينة ضد الساسانيين، إلا أنه قتل غدراً من قبل ابن أخيه حيران وقتل معه هيرود بن اذينة في سنة 266-267م).

5- تولت قيادة الدولة التدمرية بعده زوجته الثانية زينوبيا، وتتمتع (الزباء) بشخصية قوية وفائقة في ادارة شؤون الدولة الكبيرة في الشرق الأدنى القديم، هذه الدولة التي تمتلك جيشاً قوياً يخيف الفرس، ويلحق بهم الهزائم العسكرية، ويحظى باحترام وتقدير الرومان. وقد ورثت الزباء مملكة كان لها أثرها الكبير في النزاع السياسي العسكري بين المعسكر الشرقي وهو معسكر الفرس، والمعسكر الغربي وهو معسكر الرومان، يساعدهم في ذلك التدمريون، وانتهجت الزباء سياسة عربية بعد" ان رأت أن الرومان هم أعداء تدمر وأنهم لايفكرون إلا في مصالح الرومان الخاصة".

استغلت الزباء حالة الضعف التي بدأت تدب في جسم الامبراطورية الرومانية، نتاج الصراعات الداخلية في روما، واستنزاف الرومان في حروب مدمرة مع الساسانيين، وغزو البرابرة(الجرمان والقوط) للقسم الغربي من الامبراطورية الرومانية، فوضعت استراتيجية للاستيلاء على مصر بهدف توسيع رقعة بلادها شمالاً وجنوباً، خصوصاً وان هذه الاستراتجية الحربية

والسياسية كانت دوافعها تخدم مصالح تدمر الاقتصادية، الا أن السيطرة على مصر المشرفة على طريق الهند عبر الاحمر يجعلها متحكمة بصورة فعلية في طريق المواصلات بين الهند وعالم البحر المتوسط.

وهكذا استغلت الزباء حالة الارباك في روما هذه، خصوصاً بعد انتصارها على الجيش الروماني ومقتل هرقلينانوس قائد هذا الجيش، ثم مصرع جالينوس عام 268 وانتقال عرش الامبراطورية إلى اوريليوس كلوديوس، فاستولت على مصر والحقت بالجيش الروماني هزيمة كبيرة، وآلت مصر إلى زنوبيا.

وفي المرحلة التالية أرسلت جيشها إلى آسيا الصغرى، فاحتل الاناضول ووصل إلأى مضيق البوسفور. وبامتلاك مصر وسورية ومضيق البوسفور معاً، وضعت تدمر تحت سلطتها كل منافذ وطرق المواصلات البرية والبحرية مع الشرق الأقصى والمصادر الرئيسة لتموين روما في الوقت نفسه.

وبذلك بلغت تدمر قمة مجدها السياسي في الربع الثالث من القرن الثالث الميلادي (39).

ومع تعاظم قوة تدمر السياسية والعسكرية والاقتصادية قررت الامبراطورية الرومانية بقيادة امبراطورها الجديد وضع حد لحلم الزباء في تدمر، فزحف أورليان بجيشه على تدمر وواجه الغزاة مقاومة وطنية عنيفة، غير ان اسر الزباء ونضوب المواد التموينية بسبب الحصار المفروض على المدينة، جعل تدمر تسقط في أيادي الرومان في خريف 272م.

تعتبر الدولة التدمرية أكثر دول الشرق القديم تنظيماً وتقدماً، اذ ان مؤسسات هذه الدولة تتكون من مجلس الشيوخ، الذي يضم أعضاء من كبار التجار، ورجال المال، ورؤساء القوافل والوجهاء، وله رئيس وأمين سر، ومن مجلس الشعب الذي يضم أفراد القبائل البالغين. وتنامي نفوذ مجلس الشعب، بحكم الثراء الفاحش للطبقة التجارية التدمرية المتنفذة على صعيد الحكم ، فضلاً عن أن الارستقراطية الحاكمة قد ركزت السلطات المدنية والعسكرية لمصلحة هذه الطبقة، مقلصة بذلك سلطات المجالس الشعبية. كما ان القانون المالي التدمري يؤكد لنا مدى تطور هذا المجتمع المديني، وبخاصة في جانب الجهاز الاداري للدولة، وكذلك في جوانب الأوضاع الاقتصادية والمالية والادارية والسياسية للدولة التدمرية، دولة مدينة القوافل...

❐

الهوامش

(1)- أنظر:

Huko Wincller The history, Of Bahy Ionia and Assyria Tr James Agraig (New York 1907 ((pp 18 - 22 (.

مقطع مستشهد به فيليب حتى بأعتبار هذا العالم من الأوائل الذين شرحوا نظرية الهجرات السامية القديمة.

(2)- الدكتور فيليب حتي- الدكتور أوارد جرجي- الدكتور جبرائيل جبور- تاريخ العرب دار غندور للطباعة والنشر والتزوزيع - الطبعة الخامسة 1974-(ص29).

(3)- المصدر السابق(ص34).

(4)- الدكتور جواد علي- تاريخ العرب قبل الاسلام- الجزء الأول دار العلم للملايين بيروت- مكتبة النهضة- بغداد 1976 (ص233).

(5)- المصدر السابق(ص295).

(6)- المصدر السابق(ص354-355).

(7)- المصدر السابق(ص375).

(8)- بونفارد ليفين - الجديد حول الشرق القديم- ترجمة جابر أبي جابر - دار التقدم (ص219-220).

(9)- فيليب حتي- مصدر سابق(ص64).

(10)- م. ب- بيوترفسكي - اليمن قبل الاسلام والقرون الأولى للهجرة- تعريب محمد الشعيبي دار العودة، بيروت - الطبعة الأولى 1987(ص161).

(11)_ موسل لوسيب- شمال الحجاز، مطابع رمسيس بالاسكندرية 1952(ص1).

(12)- المصدر السابق ذاته.

(13)- الدكتور جواد علي- تاريخ العرب قبل الاسلام- الجزء الثاني (ص 130).

(14)- الدكتور جواد علي مصدر سابق (ص258).

(15)- المصدر السابق (ص260-261).

(16)- المصدر السابق (ص 262).

(17)- المصدر السابق- مقطع يستشهد به الدكتور جواد علي ص(269).

(18)- مقطع استشهد به فيليب حتي في كتابه تاريخ العرب - مصدر سابق (ص87).

(19)- محمد عبد القادر بافقيه تاريخ اليمن القديم (ص 65).

(20)- الدكتور صالح أحمد العلي محاضرات في تاريخ العرب- (ص23).

(21)- عبد العزيز سالم- تاريخ الدولة العربية(ص10).

(22) - تاريخ العرب في العصر الجاهلي الاسكندرية 1968، (ص 137 - 140)

(23)- الطبري- التاريخ ج2 (ص492) البلاذرى- انساب الاشراف ج1 (ص374) د جواد علي المفصل 44(ص545).

(24)- يذكر د. جواد على في المفصل" ان النقوش اليمنية القديمة المكتشفة تظهر أن ملوك اليمن قد اسسوا دوراً للنسيج، تأتي بالمال إليهم من جملة الموارد الأخرى".

ط الثانية بغداد 1978 الفصل، ج 5(ص261).

(25) - عبد العزيز سالم - دراسات في تاريخ العرب،، الاسكندرية 1968 (ص199).

(26)- الدكتور جواد علي- تاريخ العرب قبل الاسلام ج2 (ص177).

(27)- محمد عبد القادر بافقية- تاريخ اليمن القديم (ص92).

(28)- - برهان الدين دلو- جزيرة العرب قبل الاسلام- دار الفارابي - الطبعة الأولى - كانون الثاني 1989(ص315).

(29) - د. جواد علي- المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام - الجزء الثاني- الطبعة الثالثة مكتبة النهضة بغداد (517).

(30) - المصدر السابق (ص530-531).

(31) - برهان الدين دلو - مصدر سابق (ص319).

(32)- المصدر السابق(ص321).

(33)- أحمد سوسة- العرب واليهود في التاريخ- منشورات وزارة الثقافة والعلوم. الجمهورية العراقية 1981-(ص185-186).

(34) سد عدنان البني - تدمر والتدمريون- منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي دمشق 1978، (ص74).

(35)- د. جواد علي تاريخ العرب قبل الاسلام (م3) (ص8).

(36)- المصدر السابق (ص87-88).

(37)- المصدر السابق (ص90).

(38) الدكتور السيد عبد العزيز سالم- تاريخ الدولة العربية- تاريخ العرب منذ عصر الجاهلية حتى سقوط الدولة الأموية- دار النهضة العربية 1986(ص122).

(39) - برهان الدين دلو - مصدر سابق (ص343).

❐❐

القسم الرابع :

حول العلاقة بين المجتمع المديني والدولة في التاريخ العربي الإسلامي

الفصل الأول :
المجتمع المديني في العهد التأسيسي:

أولاً: المجتمع المديني في مكة والمدينة قبل الهجرة:

تتطلب دراسة المجتمع المديني، خصائصه ومؤسساته في العهد التأسيسي، الحديث عن بلاد الحجاز، من الناحتيين الاقتصادية والدينية، وبالتالي الحديث عن مجتمع المدينة قبل هجرة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم....

ان الحجاز هي تلك السلسلة الجبلية الممتدة من خليج العقبة حتى عسير التي تحجز هضبة نجد العالية عن ساحل تهامة الواطئ، ومن أهم مدنه مكة، والمدينة، والطائف. ثم أن الموقع الاستراتيجي المهم للحجاز بين الشام واليمن، وظروف تاريخيته من الناحيتين السياسية والاقتصادية، جعله بحكم أوضاع الجغرافيا والاقتصاد يشكل شرياناً رئيسياً من شرايين التجارة العالمية تتفرع من شرايين تتجه صوب الشرق والشمال الشرقي وفي موازته شريان رئيسي آخر كان له خطره في عالم التجارة ذلك الزمن،" ونقصد بهذا الشريان الثاني طريق البحر الموصل إلى الهند، ولذلك كان الحجاز جسرا يربط بلاد الشام وحوض البحر المتوسط باليمن والحبشة والصومال والسواحل المطلة على المحيط الهندي، وكان لذلك أعظم الأثر في قيام مدن تجارية بالحجاز تعتبر محطات تجارية واقعة على هذا الطريق البحري، وفي قيام ثغور تجارية تتزود منها سفن الروم بالبضائع ومنتجات الهند مثل ثغر الشعيبة "(1).

ونظراً لهذه الأهمية التي يتمتع بها الحجاز، كان محط أطماع الرومان، الذين كانوا يريدون السيطرة على الطريق التجاري المؤدي إلى الهند عبر البحر الأحمر، وذلك في اطار صراعهم التنافسي مع الساسانيين الفرس، الذين كانوا يسيطرون على مفاتيح المواصلات في آسيا الوسطى" على الرغم من المحاولات الفاشلة التي قام بها البيزنطيون لتحطيم الستار الحديدي.

ومع أن البيزنطيين أثبتوا نجاحهم في السيطرة على الطريق البحري عبر

البحر الأحمر بفضل حلفائهم الأحباش الذين استولوا على اليمن، فأنهم أخفقوا عندما حاولوا بسط نفوذهم على الحجاز عن طريق الأحباش، وكذلك، فشلت حملة ابرهة فشر ذريعاً"(2).

وتعتبر مكة عقدة تجمع للقوافل التجارية القادمة من اليمن والمتوجهة إلى الشام والمشرق، أو القادمة من بلاد الشام، والتي تريد العربية الجنوبية. وقد ساعد موقع مكة كملتقى تجاري بين الشام واليمن على طريق التجارة بين الشمال والجنوب، أهل وتجار مكة لكي يضطلعوا بدور ريادي في هذه التجارة العالمية، من خلال احتكارهم التجارة في العربية الغربية، والسيطرة على حركة النقل التجارية التي تربط بين اليمن وبلاد الشام والعراق. ومنذ نهاية القرن السادس الميلادي احتكرت قريش تجارة الهند بفضل جهود زعيمها هاشم بن عبد مناف الذي يعتبر أول من سن رحلتي قريش: رحلة الشتاء إلى الشام ورحلة الصيف إلى الحبشة(...).

وقيل رحلة الشتاء إلى اليمن والحبشة والعراق، ورحلة الصيف إلى الشام"(..)، وذكر البلادري ان هاشم ابن عبد مناف أخذ لقريش" عصما من ملوك الشام، فتحروا آمنين، ثم أن أخاه عبد شمس أخذ لهم عصما من صاحب ملوك الحبشة، واليه كان متجره، وأخذ لهم المطلب بن عبد مناف عصما من ملوك اليمن، وأخذ لهم نوفل بن عبد مناف عصما من ملوك العراق، فألفوا الرحلتين في الشتاء إلى اليمن والحبشة والعراق، وفي الصيف إلى الشام".

ولما كانت مكة تقع في واد غير ذي زرع بين جبلين متقابلين، فقد اعتمد أهلها في حياتهم على التجارة لكسب المال، وتأمين رزقهم، وقد علمت التجارة سادة قريش الأمور الكثيرة من التمدن والتحضر والتثقف، بسبب احتكاكهم بأقوام وحضارات أخرى. وقد" علمت الطبيعة أهل مكة أنهم لايتمكنون من كسب المال ومن تأمين رزقهم في هذا الوادي الجاف، الا اذا عاشوا هادئين مسالمين يدفعون الاساءة بالحسنة، والشر بالصبر والحلم والكلام السيء البذيء بالكلام الحسن المقنع المخجل فتتغلب حلمهم على جهل الجاهلية، وجاءت نجدتهم في نصرة الغريب و الدفاع عن المظلوم والدفاع عن حق المستجير بهم، بأحسن النتائج لهم، فصار التاجر والبائع والمشتري يقد على سوق مكة، يبيع ويشتري بكل حرية، لأنه في بلد آمن، أخذ سادته على أنفسهم عهداً بألا يعتدي أحد منهم على غريب، لأن الأضرار به، يبعد الغرباء عنهم، وإذا ابتعد الغرباء عن مكة خسروا جميعاً موردا من موارد رزقهم يعيش كل واحد منهم

بلا استثناء، لذلك كان الغريب اذا ظلم نادى ياآل قريش، أوياآل مكة، أوياأل الفلان، ثم يذكر ظلامته، فيقوم سادة أو من نودى باسمه بأخذ حقه من الظلم له"(3).

أنه لايمكن فصل مكة عن نشاط قريش التجاري، باعتبار أن صيرفها من أهم المراكز التجارية والمدينية، في العربية الغربية. ويجمع أهل الأخبار على أن قريش كانوا من أدهى العرب، وكانوا يعتمدون على سياسة اللين والمفاوضة والمسالمة، من أجل خدمة وتمشية مصالحهم التجارية، وفي سبيل أرضاء الاعراب واسكاتهم" وقريش جماعة استقرت وتحضرت واشتغلت بالتجارة وحصلت منها على غنائم طيبة. ومن طبع التاجر الابتعاد عن الخصومات والمعارك والحروب. لأن التجارة لايمكن أن تزدهر وتثمر إلا في محيط هادئ ومستقر. لذلك صار من سياستها استرضاء الاعراب وعقد(حبال) مع ساداتهم لتأمين جانبهم، ليسمحوا لقوافلها بالمرور بسلام. كما صار من اللازم عليها عقد احلاف مع المجاورين لهم من الأعراب، مثل (قريش الظواهر والاحابيش) وأمثالهم للاستعانة بهم في الدفاع عن مكة والاشتراك معهم في حروبهم التي قد يجبرون على خوضها مع غيرهم، بالاضافة إلى عبيدهم (الحبش) الذين اشتروهم لتنمية أمورهم وليكونوا حرساً وقوة أمن لهم"(4).

أن تاريخ مكة قبل ظهور الاسلام مرتبط بتاريخ رئيس قريش إلاوهو قصي، حيث ينسب أهل الأخبار قريش كلها إلى نسل رجل أسمه (فهر ابن مالك ابن النظير ابن كنانة أبن خزيمة ابن مدركة ابن مضر بن نزار بن معد بن عدنان). وقريش تنتمي إلى القبائل العدنانية، إلى مجموعة العرب المستعربة، ويعتبر قصي رئيس قريش، وأول رئيس من رؤساء مكة، فهو الذي " ثبت الملك ففي عقبه، ونظم شؤون المدينة، وقسم الوظائف والواجبات على أولاده حين شعر بدنو أجله، فلما أشرق الاسلام كانت أمور مكة في يد قريش ولها وحدها الهيمنة على هذه المدينة حتى عرف سكانها بآل قصي"(5).

لقد لعب الغزو والنهب دوراً تاريخياً مهما في عملية الاندماج وذلك من خلال الاحلاف التي عقدتها قريش بين القبائل، والصلح والزواج المختلط مع قريش الظواهر (الدين ينزلون خارج الشعب) وهم الساكنون خارج مكة في أطرافها وكانوا على مايبدو من وصف أهل الاخبار أعراباً أي أنهم لم يبلغوا مبلغ قريش البطاح في الاستقرار وفي اتخاذ بيوت من مدر. وكانوا يفخرن على قريش مكة بأنهم أصحاب قتال، وأنهم يقاتلون عنهم وعن البيت، وأنهم

كانوا دون (قريش البطاح، في التحضر وفي الغنى والسيادة والجاه لأنهم أعراب فقراء، لم يسكن لهم عمل، يعتاشون منه غير الرعي) (6).

ومع حلف الأحابيش ،" وقد وصف (اليعقوبي حلف الاحابيش) بقوله، ولما كبر عبد مناف بن قصي جاءته خزاعة وبني الحارث بن عبد مناف بن كنانة يسألونه الحلف ليصونوا به.

فعقد بينهم الحلف الذي يقال له حلف الاحابيش... وقد بحث (الاماش) في موضوع الاحابيش فرأى أنهم قوة عسكرية ألفت من العبيد السود المشردين من افريقية ومن عرب مرتزقة، كونتها مكة للدفاع عنها(...) وقد يساهم الاحابيش في الدفاع عن مكة عام الفتح. وكانوا قد تجمعوا مع (بني تير) و(وبني الحارث بن عبد مناف) ومن كان من الاحابيش أسفل مكة كما أمرتهم قريش بذلك. فأمر رسول الله خالد بن الوليد أن يسير عليهم فقاتلهم حتى هزموا ولم يكن بمكة قتال غير ذلك ولم يذكر الطبري إلى سيد الاحابيش في هذا اليوم.(7).

فالمجتمع المديني في مكة بدأ مع نفي الحرب إلى خارج قريش، ومع تنظيم شؤون المدينة وادارتها من جانب رئيس قريش الذي قسم الوظائف والواجبات على أولاده. وتعتبر دار الندوة البذرة للوحدة المجتمعية في مكة اذ أنها كانت تشكل " دار مشورة في امور السلم والحرب، ومجلس المدينة التي عرف رؤساؤها كيف يحصلون على الثروة، وكيف يستعيضون عن فقر أرضهم بتجارة تدر عليهم أرباحاً عظيمة، وخدمة يقدمونها إلى عابدي الاصنام، جاءت إليهم بأموال وافرة من الحجيج في هذه الدار يجتمع الرؤساء وأعيان البلاد للتشاور والبت فيها. وفي هذه الدار أيضاً تجري عقود الزواج، وتعقد المعاملات، فهي دار مشورة ودار حكومة في آن واحد يديرها (الملأ)، وهو مثل أعضاء مجلس شيوخ (اثينا) الذين كانوا يجتمعون في المجلس للنظر في الأمور " يمثلون زعماء الأسر، ورؤساء الأحياء، ,اصحاب الدين والمشورة للبت فيما يعرض عليهم من مشكلات(8) .

أن مكة المدينة التجارية العريقة كانت تشكل مجتمعاً، لأن سكانها في الأساس كانوا من أصل مديني القالب ولكن مدنيتها لم تكن تامة بالمعنى المدني الحضاري الذي هو سائد في حياتنا المعاصرة والمدنية. ولأن هذا المجتمع المديني كانت تسود فيه العصبية القبلية، اذ أنه كان منقسماً إلى شعاب، والشعاب كما يجمع أهل الأخيار، تشكل واحدات اجتماعية مستقلة تحكمها

العائلات الثرية المالكة، الأمر الذي كان يولد على الدوام منافسات وصراعات بين هذه العائلات على الجاه والنفوذ، حيث أن هذه المنافسات والصراعات كان لها أثرها الخطير، لا على صعيد الحياة الاجتماعية، وأنما أيضاً على مسيرة دولة الدعوة المحمدية أيام الاسلام الأولى، ولاحقاً. ثم أن هذا المجتمع المديني القائم على اساس العصبية القبلية كان يحكمه وجهاء مكة من أمثال (بنو مخزوم وبنوعبد شمس وبنو زهرة وبنو سهم وبنو المطلب، وبنو هاشم، وبنو نوفل، وبنو عدي، وبنو كنانة، وبنو أسد، وبنو تيم جحش، وبنو عبد الدار، وبنو عامر بن لؤى، وبنو محارب بن سمر، وبنو محارب بن فهر). غير ان الشرف والرياسة في قريش باعتبارها القبيلة المهيمنة في هذا المجتمع المديني كانا لبني قصي، لو أستأثرت قريش بست مآثر أساسية منها الحجابة والسقاية والرقادة، والندوة، واللواء، والرياسة. وعلى الرغم من تطور هذا المجتمع المديني، الا أنه لم يترافق معه تبلور مجتمع سياسي بالمعنى المدني، أي قيام حكومة مركزية بمعنى المفهوم المتعارف عليها،" فلم يكن فيها (أي مكة) ملك له تاج وعرش، ولا رئيس واحد يحكمها على أنه رئيس الجمهورية أو رئيس مدينة ولا مجلس رئاسي يحكم المدينة حكماً مشتركاً أو حكماً بالتناوب، ولاحاكم مدني عام وحاكم عسكري ولم يتحدث أهل الأخبار عن وجود مدير عام فيها واجبه ضبط الأمن، أو مدير له سجن يزج فيه الخارجين عن الانظمة والقوانين، أو ماشابه ذلك من وظائف نجدها في الحكومات. وكل أمرها أنها قرية تتألف من شعاب. كل شعب لعشيرة، وأمر كل شعب من رؤسائه، هم وحدهم أصحاب الحل والعقد والنهي والتأديب فيه، وليس في استطاعة متمرد مخالفة أحكامهم. وألا أدبه حيه، وملؤه أي أشرافه هؤلاء الرؤساء هم الحكام الناصحون وهم عقلاء الشعب"(9).

وتشكل يثرب نقطة تاريخية مهمة في حياة المجتمع المديني قبل الهجرة أي عند ظهور الاسلام.

ويجمع الاخباريون أنها سميت يثرب نسبة إلى(يثرب من قائية بن هلائيل بن أرم بن عبيل بن عوص بن ارم بن سام بن نوح) وهو أول من نزلها عند تفرق ذرية نوح (10). وذكر بعض الاخباريين أن اسم يثرب مأخوذ من الثرب بمعنى الفساد أو التثريب أي المؤاخذة بالذنب، وذكروا أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن تسمية يثرب بيثرب، وسماها طيبة وطابة كراهية للتثريب(11). وفي كتاب (اصطيفان البيزنطي) عرفت باسم (مدينة يثرب)، ثم اختصرت فقيل)، وهو الأسم الارامي، وقد يكون معناها الحمى Medintaلها (مدينتا) (

أي(المدينة). وحين هاجر الرسول، إليها ونزل بها سميت بمدينة الرسول في الاسلام، لأنه كان ينفر من اسمها القديم " سواء كان بمعنى التثريب أو الافساد أو لأنه أسم رئيس من العمالقة الذين نزلوا بها في العصور القديمة فيما يقرب من سنة 2600 ق.م على حد قول بعض الباحثين المحدثين" (12).

أما على صعيد سكان يثرب، وبخاصة منهم اليهود، فاننا نجد بعض التباينات حول أهل يهود المدينة، من حيث المكان الذين هاجروا منه، والزمان الذي قدموا فيه. فهناك بعض الاخباريين من يزعم أن أول من زرع بالمدينة وأتخذ بها النخيل، وعمر بها الدور والاطام، واتخذ بها الضياع، العماليق، وهم بنو عملاق بن أرفخسد بن سام بن نوح. وكان يسكن المدينة منهم بنوهف، وسعد بن هفاف، وبن مطرويل (13)، ثم نزل اليهود بيثرب، وكان سبب نزولهم يثرب، وأعراضها وفقا لروايات الاخباريين بأن موسى بن عمران بعث بعثاً منهم إلى العماليق وقاتلوهم حتى قتلوهم، وكان هذا أول سكنى اليهود بالحجاز ويثرب(14). غير ان النظرية التي تحظى بإجماع نسبة قوية من الاخباريين تقر بأن اليهود قد نزحوا من بلاد الشام في القرنين الأول والثاني بعد الميلادبعد أن سيطر الروم على الشام ومصر، وعلى اليهود ودولة الأنباط في القرن الثاني بعد الميلاد، الأمر الذي جعل اليهود يهاجرون إلى الحجاز.

ويميل الدكتور جواد علي إلى تبنى هذه النظرية، لان بني قريظة يزعمون ان" الروم ظهروا على الشام فقتلوا من بني اسرائيل خلقاً كثيراً، فخرج بنو قريظة والنفير وهدل هاربين من الشام يريدون الحجاز الذي فيه بنو اسرائيل ليسكنوا معهم، فلما فصلوا من الشام وجه ملك الروم في طلبهم من يردهم، فاعجزوا رسله وقاتلوهم"(15) .غير ان هجرة اليهود إلى الحجاز اشتدت بعد فشل الثمود اليهودي ضد الرومان والتي أخمدها الامبراطور تيتوس في عام 70م، وقد وصل بعض هؤلاء اليهود المهاجرين إلى يثرب كما وصلت مجموعة أخرى من اليهود إلى يثرب بعد فشل ثورة أخرى قاموا بها في زمن الامبراطور هادريان بين عامي 132-135م وشكل هؤلاء اليهود الجالية اليهودية من المدينة والحجاز(16).

لقد سيطر اليهود على المجتمع المديني في يثرب سيطرة اقتصادية وسياسية وفكرية. فكان يهود يثرب يتاجرون مع بلاد الشام، اذ أنهم نقلوا منها فكرة بناء الاطام حيث بلغ عددها في يثرب تسعة وخمسين أطماً. كما حمل اليهود معهم خبراتهم الزراعية والصناعية مما أثر في ازدهار بساتين يثرب

حيث النخيل والاعشاب والرمان وبعض الحبوب، كما ظهر الاهتمام بتربية الدواجن والماشية وبرزت صناعات النسيج الذي تحوكه النسوة إلى جانب الأراضي المنزلية وبعض الأدوات الأخرى اللازمة للمجتمع الزراعي.

وكما أثر اليهود على مجتمع المدينة فقد تأثروا بالعرب من حولهم فظهرت طوابع الحياة القبلية على يهود بما فيها من عصبية وكرم واهتمام بالشعر وتدريب على السلاح. وطغيان النزعة القبلية على اليهود جعلهم لايعيشون ككتلة دينية واحدة بل قبائل متنازعة لم تتمكن من توحيد صفها حتى في عصر السيرة عندما واجهت أحداث الجلاء(17). واذا كان لليهود الغلبة على القبائل العربية التي كانت تسكن يثرب والتي يعود نسبها إلى العماليق، باعتبار أن اليهود كانوا يمتلكون السلطة الاقتصادية والمتمثلة في الأموال والاطام والنخيل، الا أن هذا الاتجاه تغير مع قدوم الاوس والخزرج إلى يثرب.

وكان قدوم (الاوس) والخزرج) الذين ينتمون إلى قبيلة الازد اليمانية الكبيرة، التي هاجرت من اليمن باتجاه الحجاز في فترات مختلفة على اثر أنهيار سد مأرب، وحدوث سيل العرم. فأجمع (عمر بن عامر بن حارثة بن ثعلبية)، الخروج عن بلاده وباع ماله بمأرب، وتفرق ولده، فنزلت الاوس والخزرج(يثرب) وارتحلت (غسان) الى الشام، وذهبت (الازد) إلى عمان وخزاعة إلى تهامة.

واقامت الاوس والخزرج بالمدينة ووجدوا الاموال والاطام والتخيل في أيدي اليهود ووجدوا العدد والقوة معهم، فمكثوا معهم أمداً وعقدوا معهم حلفاً وجوارا يأمن به بعضهم بعضاً ويمتنعون به من سواهم فلم يزالوا على ذلك زمناً طويلاً حتى نقضت اليهود عهد الحلف والجوار، وتسلطها عل يثرب، فاستعان الاوس والخزرج بأقربائهم على اليهود، فغلبوهم، وصارت الغلبة للعرب على المدينة منذ ذلك العهد (18).

على الرغم من العلاقات الأخوية التي كانت قائمة بين الاوس والخزرج أثر تغلبهم على اليهود، وانتقال مركز السيطرة الاقتصادية والمالية لمصلحة العرب، الذين ازداد عددهم وثروتهم، الا أنه سرعان ما دبت الخلافات والحروب بين القبيلتين، وعمل اليهود على بث الفرقة والشقاق بين العرب، بهدف تفتيت وحدتهم... وقد نجح اليهود في اذكاء نار العداوة والحروب بين الاوس والخزرج، فتحالف الاوس مع يهود قبيلة بني قريظة وبني النضير، وهزمت الخزرج في "يوم بعاث"، وذلك قبل الهجرة، بخمس سنوات. وكانت

نتيجة هذا الصراع لمصلحة الاوس، الا أنه بالمقابل لم يؤد إلى القضاء نهائياً على الخزرج، وفطن كل من الاوس والخزرج ما كان يسعى إليه اليهود من تفريق صفوفهم، بهدف استعادة سيطرتهم على يثرب، لذلك عمد الجانبان إلى تحقيق المصالحة وابرام اتفاق نهائي بهذا الشأن.

ولا شك أن وقائع أيام العرب بين الاوس والخزرج ولدت شعوراً بالمرارة عند الطرفين، ورغبة قوية في العيش بهدوء وسلام- وهذا الشعور كان يرافق استقبال يثرب للاسلام حاملاً معه بشائر التآخي والسلام، وقد عبرت السيدة عائشة زوجة الرسول عن أثر الحروب والمنازعات في اقبال أهل المدينة على الاسلام بقولها" كان يوم بعاث يوما قدمه الله لرسوله صلى الله عليه وسلم فقد رسول الله عليه وسلم، وقد افترق ملؤهم وقتلت سرواتهم وجرحوا، قدمه الله لرسوله صلى الله عليه وسلم في دخولهم الاسلام "(19).

أننا حين نعود إلى التفكير والتحليل في التاريخ العربي قبل الاسلام، لتعميق البحث في المجتمع المديني على الصعيد العربي، الذي عرف نموذجاً موحداً، فليس هدفنا المقارنة بين المجتمع المدني الحديث الذي نشأ مع ظهور الديمقراطية الكلاسيكية الغربية، والذي يتقاطع مفهومه مع المفاهيم السياسية الأخرى التي جاءت بها الايديولوجية الليبرالية، وبخاصة فيما يتعلق بالنظر إلى الدولة كتعاقد اجتماعي، واعتبار مفاهيم المجتمع المدني في حالة تناقض مع الطابع الديني والممارسات الدينية للدولة، والسياسية المدنية، والنظر إلى الفرد في المجتمع باعتباره مواطناً بكل ما تتضمن هذه الكلمة من مفهوم المواطنة: حقوقها وواجباتها، وبين المجتمع المديني القديم الذي كان قائماً على اساس انتظام المدينة كمحطة تجارية قوية- في انماط التنظيم العمراني والسكاني وانماط من تنظيم الصناعات الحرفية، وعلاقات التبادل مع المدن الأخرى في الدول المجاورة. ويمثل هذا النشاط المديني على صعيد الانتاج الحرفي والتجارة المتقاطع مع توزع ديموغرافي قبلي- عائلي، اساس المجتمع القائم على اساس وحدة اجتماعية سياسية قبلية متماسكة، حيث تمثلت فيه روح المحافظة الاجتماعية، واستقرار التقاليد والأعراف القبلية، وحيث سادت فيه المفاهيم القانونية والاخلاقية والسياسية القبلية.

ثانياً :- ظهور الاسلام وقيام الدولة

الاسلام ودوره في قيام المجتمع المديني في المدينة.

من المعروف تاريخياً ان الاسلام جاء بثورة شاملة، كانت تمثل الاستجابة التاريخية الضرورية لحاجة المجتمعات العربية، التي يغلب على البعض منها الطابع التجاري في مدينة مكة، والتي يغلب على البعض الآخر الطابع الزراعي، في حين يغلب على البعض الثالث منها الطابع البدوي الرعوي خصوصاً وسط الجزيرة العربية- والتي كانت تعاني من أزمة حادة في القرن السادس الميلاد. وكانت تواجه أخطار محدقة بها، خصوصاً بعد انقطاع التجارة الهندية بسبب تغير الطريق التجاري الأوروبي الآسيوي، والغزوات الفارسية القادمة من الشمال والتي كانت تهدد مكة. غير ان التهديدات الكبيرة على العرب كانت تمارسها الدولتان الكبيرتان آنذاك، البيزنطية في الغرب والساسانية (الفارسية) في الشرق، فاستولى الأحباش البيزنطيون على اليمن، ورافق ذلك زوال كيان كنده، وضرب البيزنطيون كيان الغساسنة في الشام، كما قضى الساسانيون على كيان المناذرة في العراق ومدوا سيطرتهم المباشرة عليه وعلى جهات من الخليج العربي، وبقيت اليمن ساحة صراع بين الدولتين حتى مدّ الساسانيون نفوذهم إليها. وهكذا زالت الكيانات العربية وواجه العرب التهديد الاجنبي مباشرة"(20).

وكانت المجتمعات العربية التي تعصف بها الازمات تعيش حالة مخاض تاريخية إذانا ببروز حدث ثوري عظيم ذى عمق كوني. فجاء الاسلام وثورته الدينية والسياسية والاجتماعية والثقافية بفكرة الاله الواحد، وقام بثورته على " ايديولوجية " الطبقة الاجتماعية المسيطرة المتمثلة بسادة مكة القريشيين، التي تتخذ من شكل وعيها الديني" الوثني والمحافظ علىحسية الرموز الدينية وعلى الاوثان كتعبير عن التجزؤ والتشرذم والتبعثر لقوى الجاهلية، بين دوائر قبلية منفصلة بعضها عن بعض"(21).

إذا كان الاسلام مثل ثورة دينية كبيرة من خلال جعله للعرب ديناً واحداً يدعو إلى الوحدانية، فإن الثورة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، التي جاء بها الاسلام، تشكل الانتقال الحاسم في كل التاريخ العرب، من النظام الذي كان قائماً على العصبية القبلية حيث أن القبيلة وحدة سياسية قائمة بذاتها، لها دينها الخاص، ولها عصبيتها التي تتضمن التماسك بين أفرادها والاعتزاز بها بالانتساب إليها، والعصبية على هذا النحو هي مصدر القوة السياسية للقبيلة

(22)، إلى التخطي الجدلي التاريخي لهذه المجتمعات العربية التي لم يكن لها نزعة قومية شاملة، بحكم تفتتها من الناحية السياسية إلى وحدات سياسية قائمة بذاتها، حيث كانت القبائل المختلفة ممثلة لهذه الوحدات .

وفضلاً عن ذلك، فان هذه الثورة السياسية تمثلت أيضاً في يقظة الشعور القومي العربي، خصوصاً وان الاسلام والعربية لغة وثقافة لعبا دوراً مهماً في " تكوين مقومات القومية العربية بركيزة حضارية قوية جداً" هذا من جهة. ومن جهة أخرى كانت هذه الثورة السياسية تتمثل في المشروع السياسي والاجتماعي والثقافي الواضح التي كانت تحمله الدعوة المحمدية منذ بدايتها، وبخاصة فيما يتعلق، القضاء على دولتي الفرس والروم والاستيلاء على كنوزهما. "(23).

والمشروع السياسي للدولة المحمدية يؤكد على ان الوعي القومي العربي لمحمد في رسالته، والثورة العربية الاسلامية التي قام بها، حاضر أنه أسس وبنى حركة قومية عربية رفعت شأن العرب، وانقذتهم من براثن التخلف، وعززت مكانتهم في اطار الصراع الدولي المحتدم آنذاك مع الامبراطوريات المجاورة، واحتلال موقع الريادة، في قيادة السياسة الدولية. ويتجلى الوعي القومي، واعتزاز محمد بانسابه إلى القومية العربية في قوله " الذين يتبعون الرسول النبي الأمين الذي يجدونه مكرماً عندهم في التوراة والأنجيل..." (24) ويضيف".. ان ما يعلمه البشر، لسان الذي يلحدون اليه اعجمي، وهذا لسان عربي مبين"(25). وكقوله" قل لئن اجتمعت الانس والجن ان يأتوا بمثل هذا القران لايأتون بمثله، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً." ولقد ضربنا للناس في هذا القران من كل مثل فأبى أكثر الناس الا كفوراً"(26) باعتبار أن القران الذي جاء به محمد " تنزيل رب العالمين" نزل به الروح الأمين، على قلبك لتكون من المنذرين، بلسان عربي مبين"(27).وبذلك غدا الاسلام حسب مفهوم ذلك الزمان ثورياً بالنسبة لمرحلة التشرذم القبلي، واستخدمه محمد في ثورته القومية العربية كعقيدة ايديولوجية وسياسية من أجل مواجهة ودرء أخطار ومطامح الامم الممجاورة الفارسية، والحبشية، البيزنطية، والتي كانت تهدد الجزيرة العربية ومركزها التجاري مكة، والطريق التجاري، الذي يقود إلى البحر الأسود عبر فارس، وإلى سوريا وآسيا الصغرى والطريق، الذي كان يمر بالبحر الأحمر.

وككل ثورة دينية وسياسية كبرى، كان لابد ان تسبقها الدعوة، ولقد اتخذت

الدعوة المحمدية في البداية طابعاً دينياً، الذي يتمثل في نشر العقيدة الاسلامية، ثم ما لبثت ان اكتسبت الطابع السياسي.

وبذلك أصبحت الدعوة المحمدية في آن واحد نشر الدين الاسلامي وتأسيس الدولة والمجتمع المديني على اساس عقيدة الاسلام. ومرت الدعوة المحمدية كما هو معروف بمرحلتين رئيسيتين في مسار تطورها، مرحلة بمكة ومرحلة بالمدينة. غير أن ما يهمنا في بحثنا ليس عرض العقيدة الاسلامية الذي نجده معروفاً جداً في الكتب التاريخية العربية والاسلامية، وانما التحقيب في حفريات المعرفة لابراز الجانب المتعلق ببحثنا ألا وهو اثر الاسلام في تكوين المجتمع المديني في المدينة، أولاً ثم في علاقته الجدلية مع تأسيس الدولة العربية الاسلامية ثانياً.

الدعوة المحمدية بدأت في مكة عاصمة الوثنية العربية والمركز التجاري العالمي، حيث تسيطر فيها قبيلة قريش، التي مارست معارضة قوية ضد الدعوة، لما كانت تشكله هذه الدعوة المحمدية من أخطار محدقة على المصالح الاقتصادية واصحاب الأموال لقريش، من خلال هجومها على الاصنام. و" كان الهجوم على الاصنام" يعني المس بصورة مباشرة بعائدات الحج إليها ومايقترن به من مكاسب التجارة العربية، المحلية منها والدولية. والغنيمة اذا أو بالأخرى الخوف من اقتصادها هو الذي جعل الملأ من قريش يقاومون الدعوة المحمدية يتحالفون ضدها ويضيقون الخناق عليها من كل جانب... اما الجانب الآخر من المسألة فهو أن الحصار الذي ضربه الملأ من قريش على الدعوة المحمدية في مكة بأحكامهم الطوق القبلي ضدها وممارستهم الضغط الاقتصادي على الميسورين والتعذيب الجسماني على المستضعفين منهم، قد جعل نجاحها مرهوناً بالقدرة على توجيه الضربات إلى ماكان يدافع عنه ذلك الملأ في حقيقة الأمر، إلى " الغنيمة " ذاتها.

ومن هنا كانت هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة لاخوفاً ولا هرباً بل كانت من أجل مواصلة الدعوة بوسائل أخرى توجيه السرايا وقيادة الغزوات لاعتراض قوافل قريش التجارية، الشيء الذي يعني ضرب الحصار الاقتصادي على مكة وصولاً إلى استسلامها السياسي، وبالتالي الدخول في الاسلام .

ولما كان ضرب" الغنيمة" يعقبه حتماً الاستيلاء عليها وتوظيفها، مادياً، ومعنويا لاعداد ضربات أخرى، فانه لامناص من ان يكون لها حضور ما في

المرحلة الجديدة من الدعوة "(28).

اذا العداء الذي مارسته قريش ضد الدعوة المحمدية كان مصدره خوف قريش على آلهتها وأصنامها باعتبارها مصدرا للثروة واساساً للاقتصاد والتجارة، ومركزاً دينياً مهماً يستقطب القبائل العربية، فضلاً عن ان العقيدة الاسلامية رفضت العصبية القبلية، ونادت بفكرة الأمة بدل القبيلة، وجاء الاسلام بمفهوم القانون (أو الشريعة) ونبذ العرف القبلي، وهاجم الاستغلال والجشع المادي، وأكد على العدالة الاجتماعية. وقد رأت قريش في كل هذا ضرباً لمصالحها الاقتصادية وتمزيقاً لهيبتها السياسية والمعنوية والقبلية، وحربا على مواردها الاقتصادية.

وفي هذا السياق التاريخي من الاستعداد للحرب والقتال تمت البيعة الأولى، التي سميت بيعة النساء، أو العقبة الأولى في العام الثاني عشر من النبوة، حين قدم إلى موسم الحج عشر من الخزرج واثنان من الاوس، وقد عاهدهم النبي محمد على الا يشركوا بالله شيئاً، وان يتجنبوا السرقة والزنا وقتل الاولاد، والا يأتوا ببهتان يفترونه بين ايديهم وأرجلهم، والا يعصوا النبي في معروف(29).

وكانت لهذه البيعة الأولى أعظم الاثر في انتشار الدعوة المحمدية في المدينة. وما ان جاء موسم الحج أي في العام الثالث عشر من البعثة النبوية حتى تمت البيعة الثانية مع الانصار، والتي عرفت ببيعة العقبة الثانية أي بيعة الحرب، حيث أن الرسول بايع انصار يثرب على حرب الاسود والاحمر" وقد حددت بيعة العقبة الثانية وضع النبي بين أهل يثرب، فقد اعتبرته واحداً منهم، دمه كدمهم وحكمه كحكمهم، وقضت أيضاً بخروج النبي من أهل مكة فانتقلت تبعية النبي لذلك من مكة إلى يثرب، ولهذا السبب حرص المسلمون على إخفاء أمر هذه البيعة والتكتم عليها حتى لاتعلم بها قريش، اذا أن حماية الاوس والخزرج للنبي لاتبدأ إلا بعد وصوله إلى يثرب"(30).

وهكذا انتقلت الدعوة المحمدية من مرحلة الدعوة إلى الله والصبر على الاذى والسفح عن الجاهل في مكة، إلى مرحلة جديدة، هي مرحلة الهجرة إلى المدينة، والتهيئة للقتال والحرب ضد قريش، فبين ذلك قول الله سبحانه وتعالى:" وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولاتعتدوا ان الله لايحب المعتدين. أو اقتلوهم حيث تثقفتموهم وأخرجوهم من حيث اخرجوكم، والفتنة أشد من القتل، ولاتقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه، فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك

جزاء الكافرين"(31).

لقد شكلت مرحلة الهجرة إلى المدينة تطوراً نوعياً في الدعوة المحمدية على أكثر من صعيد، ولكن يظل أهمها مسألة تأسيس الدولة بالمدينة، أو قيام دولة الرسول بالمدينة وظهور المجتمع المديني للوجود مع هذه الدولة في آن معاً، وانتقال الدعوة المحمدية من الدفاع إلى الهجوم، حين عبر الرسول محمد بقوله" الآن نغزوهم ولا يغزوننا".

الهجرة إلى المدينة أحدثت نقلة نوعية شاملة في حياة المجتمع المديني، الذي كان خاضعاً للوحدة السياسية والاجتماعية التي هي القبيلة، حيث كانت تسود البدواة والقبلية وما تفرزهما من تنازعات وصراعات وتفكك. فلما جاء الرسول محمد، وأصبح رئيساً لاحزاب غير متجانسة، فان أولى مهماته كانت تتمثل في أرساء الأسس التي يجب أن تقوم عليها دولة الرسول بالمدينة. فالمهاجرون إلى المدينة، التي كانت هجرتهم دليلاً على الاخلاص في سبيل نشر العقيدة الاسلامية، كانوا في البدء من عشائر مختلفة من قريش، واستمرت هذه الهجرة وأصبحت حقاً على كل المسلمين الجدد من أرجاء الجزيرة، وكنتاج لهذه الهجرة، المستمرة دخلت المدينة في مرحلة التنوع والتعدد السكاني، حيث لم يعد سكانها يقتصرعلى الاوس والخزرج، واليهود، بل اختلط معهم المهاجرون من قريش وقبائل العرب الأخرى.

وكانت المهمة الأولى التي واجهت الرسول تنظيم حياة المهاجرين بالمدينة، التي ولدت هجرتهم مشاكل اقتصادية واجتماعية معيشية، تتطلب مواجهتها بارساء قواعد جديدة للمجتمع المديني، تقوم بنيانه على أساس روابط العقيدة الاسلامية، وفكرة الأمة الواحدة المدعوة للجهاد. وكانت أولى الأسس التي قام عليها المجتمع المديني والدولة المحمدية على حد سواء، هو بناء المسجد الجامع بالمدينة، باعتبار أن المسجد أصبح يشكل " مجتمع المؤمنين في الاسلام"، ولم يكن مسجد الرسول في المدينة الذي احتذته مساجد الاسلام في العصور التالية فحسب، بل كان تخطيطه ونظام بنائه أساساً لسائر أنواع العمائر الاسلامية المتأخرة كالمدارس والخوانق والقصور والوكالات والفنادق. فمن نظامه التخطيطي اشتقت هذه الابنية نظمها التخطيطية، يضاف إلى ما سبق أن المسجد أصبح في العصر الاسلامي أساساً للتنظيم العمراني في المدينة الاسلامية، والمركز الديني الذي تلتف حوله بقية مراكزها العمرانية، والقلب الذي ينبض بالحياة، ويهبها النشاط والحركة، وهو الذي يطبع المدينة الاسلامية

البناء أو المدينة المفتوحة بالطابع الاسلامي، باعتباره المركز الديني والثقافي والاجتماعي والاقتصادي للمدينة (32). فقد كان مسجد الرسول في المدينة مركزاً لصلاة المسلمين، ودار ندوة لهم في نفس الوقت، ففيه كان يتشاور النبي مع الصحابة في شؤون جماعة المسلمين وعلاقتهم بقريش، وما يتصل بذلك من سلم أو حرب، وفيه كانت تستقبل وفود العرب إلى المدينة(33). فكان القادمون يعقدون رواحلهم في فناء المسجد عند خروجهم أما للاستطلاع أو للغزو، وكان المسجد بالاضافة إلى ذلك مركزاً علمياً وثقافياً، فكان الصحابة يتولون تعليم القرآن والسنة لمن اراد أن يتعلمها من وقود العرب على المدينة(34).

واصبحت المساجد الاسلامية بعد ذلك مراكز علمية يحصل فيها طلاب العلم علومهم، وتقوم بوظيفة المدرسة التي استحدثت في عصر متأخر(35).

وكان المسجد مركزاً اجتماعياً، يؤمه المؤمنين كلهم، باعتبارهم أخوة، يتوجب عليهم الموالاة لبعضهم والتناصر في الحق بينهم، وانتهاج سلوك المؤاخاة، الذي شرّع ونظم الحقوق والواجبات بين المؤمنين داخل هذا المجتمع المديني الوليد.

نظام المؤاخاة الدعامة الثانية للمجتمع المديني في المدينة

كان على النبي محمد ان يواجه المشاكل المتنوعة الاقتصادية والاجتماعية والصحية، التي تعرض لها المهاجرون في المدينة، الذين تركوا أهليهم ومعظم ثرواتهم بمكة، وتوطيد علاقات الأخاء والوئام بين الصحابة من المهاجرين، وبين الحلفاء الجدد والمستجدين من سكان المدينة وهم الانصار. فالدولة المحمدية الناشئة كان عليها أن تواجه القضية المعيشية للمهاجرين، بصرف النظر عن الكرم والتضحية والضرب بالايثار، الذي اتسم به الانصار، الذين لم يتخلوا عن تقديم العون للمهاجرين، وحتى تقسيم نخلهم معهم، باعتبار أن النخل مصدر رزق ومعيشة للغالبية العظمى منهم _ فقام الرسول بتشريع نظام المؤاخاة، باعتباره دعوة واضحة إلى التضامن والتكافل بين جميع المسلمين، بين الانصار والمهاجرين.

وكان المهاجرون قد نزلوا عند أخوانهم في الدين، الانصار، في دورهم ومنازلهم. ولكي يجسم الرسول صلى الله عليه وسلم هذه الدعوة إلى واقع اجتماعي ملموس سن نظام" المؤاخاة " فأخي المهاجرين بعضهم مع بعض، وبينهم وبين الانصار، وكانت المؤاخاة على الحق والمساواة بما في ذلك حق

التوراث (36)". وقد ترتب على تشريع نظام المؤاخاة حقوق خاصة بين المتأخين كالمساواة بين الاثنين، والمساواة ليست محدودة بأمور معينة بل مطلقة لتعني كل أوجه العون على مواجهة أعباء الحياة سواء كان عوناً مادياً أو رعاية ونصيحة وتزاورا ومحبة. كما ترتب على المؤاخاة أن يتوارث المتأخين دون ذوى أرحامهم مما يرقى بالعلاقات بين المتأخين إلى مستوى أعمق وأعلى من أخوة الدم(37).

وهكذا فان نظام المؤاخاة تم على ثلاث مراحل : الأولى بين الانصار بعضهم لبعض (الاوس والخزرج الذين بايعوا النبي)، والثانية بين المهاجرين بعضهم لبعض، والثالثة بين المهاجرين والانصار، حيث أحلت هنا الأخوة في الدين لتقوية وحدة المسلمين في المدينة محل علاقات الاخوة القائمة على النسب والقرابة والدم." وبذلك حلت " الأمة"و" الملة" محل القبيلة والعشيرة، ومع ذلك فإن تجاوز " القبيلة " بصورة كاملة ونهائية لم يكن ممكناً، فالدعوة إلى" الأمة" مازلت في بدايتها. ولذلك كان لابد من ان يبقى شيء ما من " القبيلة". لقد نزل المهاجرون ابناء القبائل على ابناء القبائل من الانصار، أصدقاء أو اقارب.... إلخ. أما الفقراء من المهاجرين الذين لم تكن لهم قبائل، وهم المستضعفون الذين تحدثنا عنهم في المرحلة المكية، فقد اذن الرسول صلى الله عليه وسلم لهم بان يناموا في المسجد وتكفل هو والقادرون من أصحابه بأطعامهم، وقد عرف هؤلاء باسم أهل الصفة" لأنهم كانوا يأوون إلى صفة المسجد، أي المكان المسقوف منه وكان من بينهم أبو ذر الغفاري وعمار بن ياسر، والمقداد وابو حذيفة بن اليمان الخ (38).

ان المجتمع المديني الذي تأسس وتبلور في ظل الدولة المحمدية الناشئة في المدينة كان قائماً على أواصر العقيدة، باعتبار أن رابطة العقيدة هي القاعدة الأساس في توطيد روابط الناس، وتآلفهم عقيديا بصرف النظر عن انتمائهم القبلي والعشيري أو لونهم، أو جنسهم، شريطة ان يتجردوا كليا من صفاتهم الجاهلية وان يكتسبوا صفات الشخصية الاسلامية المدنية الجديدة. لقد أقام الاسلام المجتمع المديني على أساس الحب والتكافل، كما جاء في الحديث الشريف" مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتواصلهم مثل الجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعي له سائر الاعضاء بالسهر والحمي"(39).

اذا كانت قضية تنظيم " عيش " المهاجرين هي المهمة الأولى التي واجهت النبي محمد، فان قضية تنظيم الحياة الاجتماعية، أي مسألة، التعايش

السلمي" بين مختلف الفئات الاجتماعية في المدينة، وبالتحديد بين فئات المسلمين، وبين اليهود القاطنين في المدينة أصبحت المهمة الثانية التي كانت من أجلها الهجرة إلى المدينة، أي مواصلة مسيرة ثورة " الحضارة الاسلامية". وفي هذا السياق جاءت الصحيفة/ المعاهدة، باعتبارها وثيقة مهمة، بل أنها تمثل أول دستور يصور لنا أحوال المجتمع المديني في المدينة، الذي طرأت عليه تغيرات غاية في الجذرية والعمق، واصبح قائماً على أسس وقوانين جديدة تنظم حياته الاجتماعية والسياسية وفيما يلي نص الوثيقة:

1- هذا كتاب من محمد صلى الله عليه وسلم بين المؤنين والمسلمين من قريش(وأهل) يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم.

2- أنهم أمة واحدة من دون الناس.

3-المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

4- وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلتهم الأولى، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

5- وبنو الحارث (بن الخزرج) وعلى ربعتهم يتعاقلون معاقلتهم الأولى وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف

6- وبنو ساعدة وعلى ربعتهم يتعاقلون معاقلتهم الأولى وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف.

7- وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

8- وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

9- وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم ألأولى وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

10- بنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

11- وبنو الاوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

12- وان المؤمنين لايتركون مفرحاً بينهم أن يعطوه بالمعروف- من فداء أو عقل (12 ب) وان لايحالف مؤمن مولى مؤمن دونه.

13- وان المؤمنين المتقين (ايديهم) على (كل) من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو أثماً أو عدواناً أو فساداً بين المؤمنين، ان ايديهم عليه جميعاً، ولو كان ولد أحدهم.

14- ولايقتل مؤمن مؤمناً في كافر، ولاينصر كافراً على مؤمن.

15- وان ذمة الله واحدة يجير عليهم ادناهم، وان المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.

16- وان من تبعنا من يهود فان له النصر والاسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم.

17- وان سلم المؤمنين واحدة، ولايسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله الا على سواه وعدل بينهم.

18- وان كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً.

19- وان المؤمنين يبيء بعضهم عن بعض بما نال دمائهم في سبيل الله.

20- وان المؤنين المتقين على أحسن هدى واقومه(21ب) وانه لايجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا ولايحول دونه على مؤمن.

21- وأنه من اعتبط مؤمناً قتلا عن بينة فانه قود به الا أن يرضى ولي المقتول (بالعقل) وان المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم الا قيام عليه.

22- وانه لايحل لمؤمن اقر بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر ان ينصر محدثاً أويأويه، وان من نصره أو آواه، فان عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولايؤخذ منه صرف ولا عدل.

23- وأنه مهما اختلفتم فيه من شيء فان مرده إلى الله وإلى محمد.

24- وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين.

25- وان يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم الا من ظلم نفسه وأثم فانه لايوقع الا نفسه وأهل بيته.

26- وان ليهود بني النجار مثل ماليهود بني عوف

27- وان ليهود بني الحارث مثل ماليهود بني عوف

28- وان ليهود بني ساعدة مثل ماليهود بني عوف.

29- وان ليهود بني جشم مثل ماليهود بني عوف.

30- وان ليهود بني الاوس مثل ماليهود بني عوف.

31- وان ليهود بني ثعلبة مثل ماليهود بني عوف الا من ظلم واثم، فانه لايوقع الا نفسه وأهل بيته.

32- وان جفنه بطن من ثعلبة كأنفسهم.

33- وان لبني الشطية مثل ماليهود بني عوف وان البردون الاثم.

34- وان موالي ثعلبة كأنفسهم.

35- وان بطانة يهود كأنفسهم.

36- وانه لايخرج منهم أحداً الا باذن محمد.

(36ب) وانه لاينجز على ثأر جرح، وأنه من فتك فبنفسه وأهل بيته إلا من ظلم وان الله على أبرِّ هذا.

37- وان على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وان بينهم النصر على حارب أهل هذه الصحيفة وان بينهم النصح والنصيحة والبردون الاثم.

(37ب) وانه لايأثم أمرء بحليفه وان النصر للمظلوم.

(38ب) وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين.

(39) وان يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.

(40)- وان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم.

(41)- وأنه لاتجار حرمة إلا بإذن أهلها.

(42) وانه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فان مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وان الله على اتقى ما في هذه الصحيفة وابره.

43- وانه لاتجار قريش ولا من نصرها.

44- وان من بينهم النصر من دهم يثرب.

45- واذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فأنهم يصالحونه ويلبسونه، وانهم اذا دعوا إلى مثل ذلك، فان لهم على المؤمنين الا من حارب في

الدين.

(45ب)- على كل اناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم.

46- وان يهود الاوس مواليهم وأنفسهم على مثل مالأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة وان البردون الاثم لايكسب كاسب الا على نفسه وان الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وابره.

47- وانه لايحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وان من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة، الا من ظلم وأثم، وان الله جار لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم..

في قراءة علمية لهذه الوثيقة، التي تعتبر دستور الدولة المدينية بالمعنى الحديث لكلمة دستور، وبالتالي نظام للحياة المشتركة الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، في المدينة، تبين لنا أنها تتكون من طرفين، وتتحدد هوية الطرف الأول في هذه الوثيقة بفئتين، هما : المؤمنون.. والمسلمون من قريش ويثرب ومن لحق بهم وجاهد معهم، أمة واحدة دون الناس. وبهذا التمييز بين المسلمين..والمؤمنين، يمكن القول أن" المؤمن" هو من كان اسلامه عقائدياً، أي هو مسلم عن عقيدة، وبالتالي فهو" مواطن" في" الأمة". وأما مجرد " المسلم" فإسلامه " سياسي"(الاعتراف بالدين الجديد وسلطة دولته). وكان هناك في المدينة مايبرر هذا التمييز: كان هناك المؤمنون الصادقون وهم المهاجرون والانصار، وكان هناك " المنافقون " وهم جماعة من أهل يثرب أظهروا اسلامهم ولكنهم يبطنون العداوة والحقد لمحمد وأصحابه(40).

1- ان الصحيفة الوثيقة، التي هي بمنزلة النظام الداخلي لجماعة المؤمنين والمسلمين، أكدت" أنهم أمة واحدة من دون الناس" وكما جاء في قوله تعالى:" كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله"(41).

ان الصحيفة تطلق على جماعة المسلمين والمؤمنين لقب الأمة ،و" الأمة " من "آلام" أي القصد والاتجاه، ومنه أيضاً" الامام" الذي يؤم بالجماعة. ان مفهوم الأمة يتخطى جدلياً وتاريخياً القبيلة من دون أن يلغيها، بيد أنه يلغي الحدود والفواصل القبلية.

ان الأمة تتكون من المسلمين على اختلاف قبائلهم وعشائرهم، الذين اندمجوا في الجماعة، واصبحت العلاقات والروابط فيما بينهم قائمة على اساس

العقيدة الاسلامية، وليس الدم، تعززها روح التضامن والتكافل، ونصرة المظلوم على الظالم، وولائهم لله لا للقبيلة، واحتكامهم للشرع لا للاعراف والتقاليد القبلية.

لقد ميزت الصحيفة، بذلك المسلمين عن باقي الفئات التي لم تعتنق الاسلام، لأن هذه الروابط تقتصر على المسلمين ولا تشمل غيرهم، من الاوس وطائفة اليهود الذين يوالون المسلمين ويحاربون معهم، وان كانوا لاينتمون انتماء وثيقاً إلى الأمة الاسلامية، انتماء المهاجرين والانصار، اذ ان درجة الانتماء إلى الأمة الاسلامية كما حددتها الصحيفة كانت تتفاوت بين طبقات سكان المدينة، فقد فرقت بين أصحاب الحق الكامل وبين غيرهم من تابع ونزيل(42).

2- ان المجتمع المديني في عهد الدولة المحمدية، التي كانت الصحيفة دستوره، أي ان نظامه الداخلي مثلما كانت شهادة ميلاد لهذه الدولة، تجاهل وقفز على القبيلة، خصوصاً مع انتشار الاسلام، بفعل الغزوات، حيث اندمجت طوائف وعشائر المدينة في الأمة الاسلامية، وأخذ الاندماج والانتماء إلى " الأمة" يتمان عن طريق " القبيلة"، بما ان القبائل دخلت " الأمة" بتنظيماتها القبلية. وهذا ما جاءت به الصحيفة في البنود من(3) إلى (11) حين عددت الكيانات العشائرية خصوصاً لجهة الانصار، ملثما حرصت على ذكر قبائل اليهود.

ولكن ذكر أسماء القبائل والعشائر، يعني ان القبيلة باعتبارها الاطار الاجتماعي الداخلي لهؤلاء المسلمين الذين مازالوا مرتبطين بها، يمكن الاستفادة منها في نطاق تحقيق التكافل الاجتماعي، وبالتالي تكيف الروابط القبلية وفق أهداف المجتمع المديني الجديد، ولأن العلاقات في هذا المجتمع المديني لاتقوم على النسب كما هو الحال في القبيلة، بل أنها تقوم على الاشتراك في القصد والاتجاه، والأهداف لهذه الدولة المحمدية، التي حرم فيها الاسلام الابقاء على العصبية القبلية والعشائرية.

" ان التكافل الاجتماعي يحتم على العشيرة أن تعين أفرادها. ومن ذلك اذا قتل فرد منها أحداً خطأ فأنها تدفع دية القتيل بالتضامن بين أفرادها، وقد كان ذلك متعارفاً عليه في الجاهلية فأقرته الوثيقة لما فيه من التعاون:" على بعثهم يتعاقلون بينهم معاقلهم الأولى" أي على شأنهم وعاداتهم من أحكام الديات: وكذلك تعيين العشيرة الأسرى بين افرادها بمفاداتهم بالمال" وهم يفدون

عانيهم- أي الاسير، بالمعروف". كما أكدت الوثيقة على المسؤولية الجماعية، وأعتبرت سائر المؤمنين مسؤولين عن تحقيق العدل والأمن في مجتمع المدينة. أن أهمية ذلك كبيرة لأن النبي صلى الله عليه وسلم/ لم يشكل قوة منظمة كالشرطة لتعقب الجناة ومعاقبتهم(43).

3- ان المجتمع المديني في المدينة الذي قوامه الدستور / الصحيفة، شرع مبدأ القصاص والأخذ بالعقاب، بدلاً من حق الأخذ بالثأر، كما كان في القبيلة. ان انتقال حق التأديب إلى الجماعة بدلاً من الفرد يمثل نقلة نوعية في حياة هذا المجتمع المدني الوليد، الذي أصبح يسود قانون العقوبات، والتشريعات والقوانين التي تنظم عمل وحياة المجتمع والدولة. وهذا يشكل تخطيها جدلياً لحق الأخذ بالثأر على المستوى الفردي في المجتمع القبلي، مثلما ان هذا الانتقال النوعي جَنَّبَ هذا المجتمع المديني الوليد الوقوع في أتون الحرب القبلية الداخلية. 0

ونظرا لكون الحدود على الجرائم مصدرها الله تعالى، لذلك فإن السعي إلى تطبيقها واجب ديني على المؤمنين، وهذا يكسب الاحكام قدسية ويعطيها قوة كبيرة، ويمنع ماينشأ في نفوس بعض الناس من الرغبة في تحديدها والخروج عليها كما يحدث في ظل القوانين الرفيعة. ان اهتمام الوثيقة بابراز دور المؤمنين يتضح من البند رقم(13) والبند رقم (31) حيث ينص البند (13):" وان المؤمنين المتقين ايديهم على كل من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو أثماً أو عدواناً أو فساداً بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعاً، ولو كان ولد أحدهم". فهي تعتمد على المؤمنين في الأخذ على يد البغاة والمعتمدين والمفسدين والمرتشين، ومعنى (دسيعة ظلم) أي طلب عطية من دون حق (44)."

وتخصيص المتقين بتحمل المسؤولية لأنهم أحرص من سواهم على تنفيذ الشريعة لكمال ايمانهم ولأن من اتصف بأصل الايمان قد يرتكب الحرام فيبقى ويخالف الحدود فيمنع من ذلك (45). أما البنذ رقم (21) فنصه:

" ومن اعتبط مؤمناً فتلاعى بيته فانه قود به "أي أن من قتل بلا جناية كانت منه ولا جديدة توجب قتله، فإن القاتل يقاد به ويقتل إلا إذا اختار أهل القتيل أخذ الدية بدل القصاص أو وقع بينهم العفو سواء اختار أهله القتل أو الدية فان المؤمنين كافة- بضمنهم أهل القاتل- يتعاونون في تطبيق الحكم عليه وعدم حمايته مهما بلغت درجة قرابته لهم اذ" لايحل لمؤمن أقر بما في هذه

الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر ان ينصر محدثاً أويؤويه، وان من نصره أو آواه، فان عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل"(46).

4- ان المجتمع المديني الجديد هو مجتمع تعددي، حيث تتعدد فيه علاقات الانتماء إلى الدين، وحيث أصبح الناس الذين يعيشون فيه تحكمهم علاقات انتماء جديدة، أنها علاقات انتماء إلى" الوطن" الذي يحتم على كل المندمجين فيه رابطة الولاء الوطنية، ومايترتب عليها من حقوق الموالاة الوطنية، ومن تضامن المسلمين والمؤمنين على قاعدة تحقيق الوحدة الوطنية، في نطاق مواجهة التهديدات والاخطار الخارجية التي تهدد سلامة الدولة المحمدية في المدينة، التي هي في حالة حرب مع قريش. ومن ذلك ما أكدته الصحيفة:" وان المؤمنين بعضهم موالي لبعض دون الناس"، وان بينهم النصر على كل من دهم يثرب".

و" ان المؤمنين يسيء بعضهم عن بعض بما نال دمائهم في سبيل الله" ويقر البند رقم (17):" ان سلم المؤمنين واحدة لايسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله الا على سواء وعدل بينهم" ومسؤولية اعلان الحرب والسلم لايقرره الافراد بل النبي صلى الله عليه وسلم/ فاذا أعلن الحرب فان سائر المؤمنين يصبحون في حالة حرب مع الخصم ولايمكن لفرد منهم مهادنته لأنه مرتبط بالسياسة العامة للمؤمنين كما أن عبء الحرب لايقع على عشيرة دون أخرى بل ان الجهاد فرض على جميع المؤمنين وهم يتناوبون الخروج في السرايا والغزوات " واذا غازية غزت يعقب بعضها بعضاً" بند رقم (18).

5- أما الطرف الثاني في المعاهدة، هم اليهود فقد أوضحت الصحيفة موقف المسلمين من يهود المدينة، من خلال تأكيدها على احترام العقيدة الدينية، وعلى اعطاء اليهود حريتهم الدينية في المدينة " لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم ". وفي هذا الموقف، لم يشترط دستور المدينة على اليهود الدخول في الاسلام مقابل بقائهم في المدينة، بل ان المعاهدة تنص على التعددية، وبالتالي تؤكد على قبول التعايش السلمي بين المسلمين واليهود. ولما كانت المعاهدة تنص على ان المسلمين في حالة حرب مع قريش، فقد قررت الصحيفة عدم جواز لليهود من أهل يثرب أن يساعدوا قريش" وانه لاتجار قريش ولا من نصرها" كما أكدت الصحيفة على الزام اليهود بموالاة المسلمين وعدم التآمر عليهم، مثلما أفسحت لهم في المجال الدخول في الاسلام للراغبين

منهم" وانه من تبعنا من يهود فان له النصر والاسوة، غير مظلومين ولا متناصر عليهم". فالصحيفة أشركت اليهود في الدفاع عن المدينة بدون تفرقة، وبما أن اليهود في حالة تبعية للمسلمين في سياق الحرب ضد قريش، فانه يباح لهم أن يجلسوا على نفقة اشتراكهم مع المسلمين في الحرب"وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين".

" وان على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم ان بينهم النصر على من حارب هذه الصحيفة، وان من بينهم النصح والنصيحة والبر دون الاثم".

غير ان يهود بني قينقاع، وبني النضير، وبني قريظة، نقضوا المعاهدة التي بينهم وبين النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وأظهروا روح عدوانية للاسلام والمسلمين خصوصاً بعد غزوة بدر، وأخلوا بالأمن داخل المدينة، وحاولوا قتل الرسول(بني النضير) الذين هددتهم قريش بالحرب" أن لم يقاتلوا الرسول، فاستجاب بنو النضير لهم وعزموا على الغدر، فاستحق اليهود الجزاء جراء خيانتهم جميعاً في معارك الدفاع المشترك عن المدينة، باعتبارها عاصمة الدولة المحمدية، ونقضهم للمعاهدة عن طريق غدرهم بالمسلمين، واخلالهم بدستور المدينة الذي ارتضوه حينئذ حكم النبي باجلاء اليهود عن المدينة.

لقد أكدت الصحيفة على ان النبي محمد صلى الله عليه وسلم هو حاكم المدينة والمرجع لنبي" ارتضاه أهل الصحيفة ليرعى الالتزام بها ويفرض أحكامها، وبالتالي يفض في الخلافات بين المؤنين والمسلمين بعضهم مع بعض، أو بينهم وبين اليهود، بقوة أهل المدينة جميعاً. وهكذا توجه الخطاب للمؤمنين–" وانكم مهما اختلفتم فيه من شيء فان مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد ". ثم تؤكد الخطاب لليهود" فانه ما كان بين هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فان مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم/ وان الله على ما اتقى ما في هذه الصحيفة وأبره".

تمثل الصحيفة دستوراً وضعياً للمجتمع المديني الوليد، وللدولة المحمدية، سواء بسواء. وهي بمنزلة نظام داخلي لجماعة المؤمنين والمسلمين في شؤون الجنايات والحرب خاصة، من جهة، ومعاهدة بين الرسول وبين اليهود من جهة ثانية" معاهدة حربية بالأحرى"، وهي تمثل في جانب ثالث " عقدا اجتماعياً تأسست عليه دولة الدعوة المحمدية، باعتبارها عقداً حربياً على حد رأي الدكتور محمد عابد الجابري.

ثالثاً : تحول المجتمع المديني في عهد الرسول

ان تجاوز اللحظة التدشينية إلى ماسبقها في التاريخ العربي في مجال نشوء ونمو المجتمع المديني، يجعلنا نرى أن الثورة المحمدية بكل مالهذه الكلمة من معنى دقيق مارست استراتيجية قتالية ضد قريش من خلال ضرب مصالحها التجارية عبر الغزوات المنظمة التي قام بها الرسول، والتي كانت تهدف إلى اعتراض القوافل التجارية القرشية، من أجل الاستيلاء على مكة." ذلك أن فتح مكة لم يكن من الاحداث العادية التي كانت تجري في جزيرة العرب بين القبائل بل كانت حدثاً دولياً، فمكة كما بينا قبل مركز ديني وتجاري دولي، والدعوة المحمدية لم تعد مجرد دعوة بل لقد أصبحت دولة. واذا فالطرق التجارية الدولية أصبحت مهددة في أحدى محطاتها الرئيسية، فكان من الطبيعي أن يأتي رد فعل الروم الذين تهمهم مكة كمحطة تجارية ضرورية"(47). كما ان هذه الثورة المحمدية كانت في بداياتها اعادة انتاج للحياة المدينية العربية سواء منها ماكان على تخوم الجزيرة العربية مزامناً للدعوة المحمدية، أو ما كان يضرب جذوره في ماضي عريق. هذه الحياة المدينية قوامها التجارية مؤسسة على الزراعة والحرفة. وهذا مايبرزه الدكتور هشام شرابي في قوله: ارتكزت البنية البطركية، في تطورها الاجتماعي والاقتصادي، على تكوين قبلي يتسم بالروح التجارية، ويتميز بتجارة المسافات الطويلة بدلاً من الانتاج الزراعي المحض وقد تبلور هذا التكوين في ماسماه) نمطاً رافداً " غير Grundisseسمير أمين تبعاً لتحليل ماركس في كتابه (اقطاعي من الانتاج "(48).

هل نستطيع التوصل إلى تفسير منطقي لظهور الاسلام كرسالة أو ثورة متجاوزة كل من اليهود والمسيحية؟ ولماذا العرب لم يتبنوا اليهودية أو النصرانية وهي في ايديهم؟ وماهي مقتضيات تقدم الاسلام في بيئة عربية حجازية، هل لأن الرومان قد تبنوا المسيحية ديناً لدولتهم؟

ان النظام البطركي القبلي في المجتمع الجاهلي، الذي تهيمن فيه القبيلة باعتبارها الوحدة السياسية عند العرب في العصر ما قبل الاسلام، والذي كان الوعي السياسي فيه ضيقاً ومحدوداً، فضلاً عن ان هذا المجتمع العربي البطركي كان مجتمعاً مفتتاً من الناحية السياسية، سبب التنافر بين القبائل المختلفة، التي يعود سببها في جزء رئيس إلى طبيعة الشروط الاقتصادية والاجتماعية لحياة هذه القبائل (جدب الأرض، التنقل، قلة المرعى) الفاقدة

لسلطة مركزية من نوع الدولة، والتي تشكل العصبية مصدر قوتها السياسية، أصبح يتفطن إلى مطامع الروم والفرس في الجزيرة العربية، ويحس بأخطار وأطماع هذه الأمم الاجنبية، التي أصبحت تهددها. من هنا كانت يقظة الروح القومية وانبعاثها " في اليمن على أثر استيلاء الاحباش عليها، وتكون هزيمة ابرهة في مكة باعثاً على إلهاب الشعور القومي وتجرؤ العناصر الوطنية في اليمن على مناوئتهم، ويقع على كاهل سيف بن ذى يزن الحميري/ عبء العمل على طردهم من أرض العرب. كذلك كان انتشار عرب الحيرة على الفرس في موقعة ذى قار سنة 609 م انتصاراً للعرب جميعاً. وهو أول انتصار للعرب على العجم الذين كانوا يرفضون عليهم سلطانهم. وفي هذا الانتصار قال النبي ص) " هذا أول يوم انتصفت العرب فيه من العجم وبني نصروا"(49)، وقد عبر رسول الله(صلهم) بهذه العبارة الموجزة عن امال العرب جميعاً، ورغبتهم في التحرر المطلق من سيطرة الفرس. وقد حقق الاسلام وحدة العرب في الجزيرة وفي الشام وفي العراق، حيث كانت تنزل بعض القبائل العربية "(50).

ان تطور الشعور القومي عند العرب قبيل ظهور الاسلام، وتهيئهم لتحقيق نقلة نوعية في تاريخهم السياسي، هو الذي جعل الاسلام باعتباره ديناً جديداً توحيدياً ومتماسكاً ودقيقاً في نصوصه القرآنية يلعب دوراً أساساً في تكوين الدولة العربية الاسلامية في عهد النبي والخلفاء الراشدين، التي توطدت دعائمها انطلاقاً من الدعوة المحمدية، حيث يقول ابن خلدون وبكامل الوضوح " ان الدين كان شرطاً ضرورياً لقيام دولة " العرب. ولكن تستهدف في الغالب تغيير الاوضاع القائمة الاخلاقية منها والاجتماعية، ثم السياسية أيضاً، لاتتم ولا تنجح الا عندما تتبناها جماعة قوية بعددها، ملتحمة بعصبيتها:" بان الدعوى الدينية من غير عصبية لاتتم"(468ج2).

ان عصبية النبي عصبية بني هاشم، وعصبية قريش عموماً هي التي مكنت الدعوة المحمدية من الانتصار بين صفوف القبائل العربية، التي تشلكت منها بعد اسلامها، عصبية عربية جامعة قوة عسكرية ضخمة، نشرت الاسلام شرقاً وغرباً بالجهاد والفتح، واقامت دولة الاسلام قوية واسعة أن العصبية عصبية قريش اولاً: وعصبية العرب جميعاً– كانت شرطاً ضرورياً في نجاح الدعوة الاسلامية وقيام دولة العرب"(51). لقد كان الاسلام عنصراً ضروريا وشرطاً أساساً في التئام وتوحيد العصبيات العربية المتنافرة، التي لم تنجح الديانتين المسيحية واليهودية في تحقيقهما، مثلما ان الاسلام والعصبية شكلا

شرطين رئيسيين بالاضافة إلى عنصر الغنيمة في تأسيس الدولة العربية الاسلامية.

وبذلك بقيت القبيلة حية في نفوس الناس بما أنها كانت ولا تزال خاصية أساسية من خصائص تكوين الدولة العربية في مستوييها الديني والقومي على حد سواء." والواقع أن البنية القبلية بدل من أن تتفكك بظهور الاسلام، قدمت بالأحرى، اطاراً جاهزا للثورة النبوية الاسلامية. وهكذا أصبح المجتمع الاسلامي مؤلفاً من قبائل وعشائر تعتنق الاسلام، بحيث أصبح أضيق أنماط الهوية حجر الزاوية في حركة مبنية على الاخاء البشري، والأمة بمعناها القومي كما حددته الحركات القومية للدلالة على الوطن وهويته، قد شملت في آن العنصرين الديني والقومي وادرجتهما في النظرية القومية العربية مما يفسر الازدواجية القائمة في صلب التفكير القومي وممارساته في عصرنا هذا(52).

ونعود إلى موضوع المجتمع المديني لنؤكد بأنه شكل لحظة تاريخية في تطور المجتمع المدني، من المدنية الدولة إلى الدولة- المدينية اليونانية، حيث ولد مفهوم الساحة، ومفهوم القصر، علماً بأن هذين المفهومين ليسا غريبين عن المدنية العربية. وكان دائماً هناك تضاد بين مجتمع الساحة ومجتمع القصر. هذا التضاد كان يتجلى في مركب جدلي أو حالة توسطية هي البنية القبلية (الديمقراطية) حيث كان وجهاء العشائر يشكلون مجلس العشيرة، الذي يتشاورون فيه في السراء والضراء. قد يكون هذا الشكل القبلي تعبيراً عن انحطاط المدينة الدولة العربية القديمة وانهيارها، لكنه ظل مستقراً في الوعي واللاوعي الجماعي. ثم" ان اجتثاث" مفعول القبيلة" من أسس مختلفة تماما عن تلك التي تكرسها " القبيلة"و" الغنيمة". لقد بقيت القبيلة" حية في النفوس حتى زمن الدعوة وفي صفوف أهلها "(53). ولايستبعد أن تكون القبيلة العنصر الحاسم في اعادة بناء الدولة العربية الاسلامية، وبالتالي اعادة بناء المدينة والحياة المدنية وفق الشروط الجديدة التي أحاطت بظهور الاسلام وتطوره.

هل كان يمكن أن تكون تجارة المسافات الطويلة لو لم تكن ثمة انتاج؟

صحيح ان مكة كانت مركزتجاري، هل هي مجرد وسيط بين الهند والحبشة، ومن الجزيرة وبلاد الشام، ام ان التجارة كان لها جانب محلي؟ هذا يحيلنا إلى الشروط الاقتصادية والاجتماعية التي سبقت ظهور الاسلام، وساعدت على نموه وتقدمه. حتى النهب والغزو ما كان ممكناً حدوثهما لو لم يكن هناك مايمكن نهبه حسب ماركس. غير ان ابن خلدون يقدم لنا تحليلاً

مختلفاً عما سماه ماركس ب" النمط الاسيوي للانتاج": حين يقول:" أن القوى التي يقوم عليها هذا النوع من الاقتصاد- اقتصاد الغزو- ليست قوى اقتصادية خالصة، بل هي على العموم" قوى حربية" الصفات الجسمية والمعنوية التي كانت تجعل من الرجل في القديم محارباً جيداً (القوى العضلية الخبرة الحربية، الشجاعة الخ).

2- ومن ثمة فان العلاقات السائدة في هذا النمط ليست علاقات انتاج بالمفهوم الماركسي، بل هي علاقات من نوع خاص، وعلاقات عصبية، تفصل بين الطرفين اللذين تقوم المواجهة بينهما، بقدر ماشد افراد كل طرف، بعضهم إلى بعض، مادامت المواجهة قائمة".

ويعلن الدكتور الجابري معلقاً على ذلك بقوله" من هنا كانت " البنيات الفوقية " على العموم، غير مرتبطة كبير ارتباط ب" البنيات التحتية". السلطة السياسية ليست نتيجة السيطرة على قوى الانتاج، بل هي نتيجة التلاحم العصبي الذي يؤطر، ويقنع، سعي الجماعات البدوية، المحرومة والمستقلة، نحو أقصى السلطة وأوسع الامتيازات الناتجة عنها، وفي مقدمتها/ الثروة الجاهزة: " الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك".

هذا النوع من الاقتصاد، اقتصاد الغزو، هو الذي تأسس عليه في شكله البسيط، خشونة البداوة " كما تقوم عليه أيضاً، في شكله " المتطور " كما لاكيفا رقة" الحضارة ". لقد فرضت هذا النوع من" الانتاج" على أصحابه في حال" خشونة البداوة" طبيعة مناطق سكناهم" الطبيعة القاسية التي تبخل القليل من الخيرات والرزق، كما نمته وغذته أيضاً، طبيعة الموقع الجغرافي الذي جعل من تلك المناطق طريقاً للقوافل التجارية التي تمكنهم الرسوم التي يفرضونها عليها، سواء مقابل السماح لها بالمرور، أو مقابل حمايتها، من الحصول على نصيب مهم من الثروة الجاهزة دوماً... هذا النوع من" الكسب أو من الانتاج القائم على الغزو، كان مسؤولاً في نظر ابن خلدون- عن النمط العام للحضارة العربية الاسلامية سياسياً واجتماعيا وعمرانياً وثقافياً..(54).

ان الحياة المدنية هي حياة العمل والانتاج. ومن هذا المنظار، فالمجتمع المديني هونتاج النمو والتطور المعرفي للجماعة البشرية، تطور معرفة الانسان بالعالم الطبيعي الحيواني والنباتي المحيط به. والمجتمع المديني في الاسلام، الذي كان سكان المدن التجارية والبدو يمثلان طرفين مسيطرين تاريخياً على السمات الحضارية للدولة العربية الاسلامية، وبخاصة في مجالي التجارة و

السلطة السياسية، في حين ان الفلاحين استمروا خاضعين لهاتين الفئتين، يتسم بالخصائص التالية:

1- اعادة انتاج الموروث المديني الحضاري الموجود قبل الاسلام، وطبعه بطابع اسلامي،" لقد طرأ تغيير كبير على حياة القبائل العربية بعد انتقالها إلى الأمصار ذلك ان اقامتها في المدن جعلتها تتجه إلى الاستقرار وإلى الحياة الحضارية، ومع ان الكثير من القيم والمفاهيم القبلية بقيت الا ان القبائل أصبحت جزءاً من مجتمعات مستقرة. ولم تبق دور الهجرة مراكز عسكرية، بل تحولت إلى مجتمعات حضارية نشطة بمختلف الفعاليات المدنية...

وقد سبق في ذلك التحول العرب الذي جاؤوا من المدن في الجزيرة، اذ نشطوا في التجارة في البدء وادركوا أهمية الأرض واتجهوا إلى الملكية الزراعية".(55).

2-تطور الزراعة والحرفة والتجارة: اذ ان " أشراف القبائل كانوا أسرع من غيرهم واقدر على فهم أهمية الأرض وماتجلبه من ثروة، فسارعوا إلى امتلاك الأراضي والحصول عليها بشكل أو بآخر. وأما عامة أفراد القبائل فلم يكن لهم هذا الادراك المبكر أو الامكانيات المادية بالنسبة لامتلاك الأراضي مما ولد فجوة اقتصادية واضحة بينهم وبين الاشراف، فكانوا أدعى للتذمر وأسرع لمتابعة الحركات الثورية من غيرهم". (56).

3- تطور الحياة الفكرية

4- مسألة الفتوحات بما يعنيه توسيع سيادة الاسلام وتوجيهه لقوى القبائل، وبزوغ الدو رالسياسي للمؤسسة العسكرية.

في ظل هذه المؤسسة العسكرية كيف بدأت تتكون مؤسسات المجتمع المدني: لقد كان للنشاط التجاري دور كبير في تنشيط المؤسسات المالية والصيرفية، مثلما لعبت معاملات الائتمان دورها الكبير في التجارة. ومع ذلك فقد كانت التجارة تجارة كماليات، اذ كانت هناك فئة اجتماعية منتعشة خصوصاً وان السلطة كانت دائماً مصدراً للثروة من خلال توظيف موقعها في الجغرافية السياسية. وهناك مستويات للسلطة كأساس للثروة:

- الفئات الحاكمة أو ماينطوي تحتها من القبائل أو العشائر وحتى البعض من بين موالي المدن الذين يشتغلون في التجارة والصيرفة أو في العلم، وبينهم

الباعة والصناع وأصحاب الحرف من مختلف الاصناف. ويبدو أن العرب لم يشاركوا في هذه الفترة في أكثر الفعاليات الاقتصادية وخاصة الصيرفة والحرف، كما أن جل النشاط التجاري صار بيد الموالي بعد أن أنصرف العرب إلى الحكم والادارة والجهاد. وكان للتجار والصيارفة شأن يذكر في الحياة العامة"(57).

– الجيوش: ففي الدولة المحمدية لدى نشوء دولة المدينة أو ما يمكن تسميته بالحقبة المدينية كان ثمة مستويات مستوى متعلق بنسبة القوى، المستوى الواقع القائم الذي تعبر عنه العلاقات العشائرية والزعمات القبلية، ومستوى الواجب وهو مايمكن تسميته بجنين الدولة الاسلامية الذي كان محمد يريدها دولة اخلاقية، دولة الحق والعدل والسلام الاجتماعي، على الرغم من الانقسامات الطبقية، حيث كانت السماء ماتزال متصلة بالأرض، وحيث البشر يستمدون تشريعاتهم من السماء أي من العقيدة. هذا في عهد الرسول، اما في عهد الخلفاء الراشدين، فالدولة اتخذت تنمو في المرحلة اللاحقة فهي محاولة للتوفيق بين دولة الرسول والملك السياسي. فالدولة الاسلامية دولة واقعية اذ علق الخليفة عمر الكتب من الاحكام السابقة، وتساهل في العمل بالحدود وظهرت بذلك المؤسسات لتعلن عن الاسلام التاريخي، أي الاسلام المعين في مؤسسات وممارسات اقتصادية واجتماعية. هذا الاسلام يدحض كل ايديولوجية اسلامية تضع الاسلام خارج الزمان والمكان. وبزغت مؤسسات سياسية، مؤسسة الخلافة، وقضائياً القضاء الاسلامي، وادارياً الدواوين، واقتصادياً المؤسسات الصيرفية التي تقوم بدور البنوك في العصر الحاضر.

وهكذا نجد في المجتمع المديني أن الصراعات العشائرية والاجتماعية والايديولوجية أخذت تتحول إلى المستوى السياسي، وعبر عن ذلك الصراع على السلطة في اجتماع سقيفة بني ساعدة، لأن العلاقات القبلية بدأت تفقد هيمنتها في الحياة الاجتماعية والسياسية بالتدريج. ولابد من التأكيد على ان بروز المعارضة السياسية بأسم المبادئ الاسلامية، عقب نهاية الحرب الأهلية الأولى متمثلة في حزبين عربيين هما الشيعة والخوارج التي ارتبط ظهورها أساساً بمسألة الخلافة ومفهوم الحكم،" ذلك أن الاحزاب السياسية بدأت تنتشر مبادؤها بين أفراد القبائل ودخلت مجموعات كبيرة منهم في هذه الاحزاب من شيعة (خاصة في الكوفة) وقدرية(خاصة في البصرة) وخوارج (وخاصة في الجزيرة وعثمانية)، في حين أن الاشراف كانوا أقرب للسلطة وابعد عن الاحزاب".(58)، كل هذا يؤكد على تكوين المجتمع المدني، مثلما أن الصراع

بين التجارة والزراعة وانتصار التجارة يدل على بداية تكون المجتمع السياسي.

والحال هذه، اصبح الفضاء الاجتماعي والسياسي والثقافي والاخلاقي فضاءاً اسلامياً. هذاالفضاء لون العلاقات القبلية التي كانت سائدة قبل الاسلام، وارتقى بالعرف القبلي إلى مستوى القانون الاسلامي ،" وهذا يعني سيطرة الدولة واعتبارها الضمان للمشاركة في المجتمع، كما يعني تخلخل العصبية القبلية يقابلها قوة المبادئ الاسلامية التي تؤكد على المساواة"(59).

ان الاسلام شأنه شأن غيره من الاديان هو مسألة مدنية، مسألة حضارة. فكان البدو أو الاعراب أبعد مما يكونون عن الاسلام، سواء في العقيدة أو في الثقافة. ولذلك أستمر القانون القبلي السائد في أوساطهم رغم أدعائهم الانتماء إلى الاسلام. وهذا مايفسر لنا استمرار البنى القبلية والعشائرية إلى يومنا هذا، لأن النظام البطركي القبلي أثبت منذ الثورة النبوية الاسلامية، وفي عصر الامبراطوريتين الاموية والعباسية مقاومته الداخلية للتغيير. ولأن الاسلام لم يستطع استيعاب البنى القبلية، بدلالة أنه لم تنجز عملية برامج اجتماعية واقتصادية ثورية تلغى هذا الانتماء القبلي والعشائري على صعيد الاقتصااد والثقافة والسياسة.

أن تطور المجتمع المديني عبر الحضارات العربية قد بلغ ذروته في المجتمع العربي الاسلامي، حيث أن هذا المجتمع المديني في عهد الرسول قد تحول إلى مجتمع مدني بالمعنى الدقيق للكلمة، عندما تأسست الدولة الأموية بالمعنى العقلاني. فالدولة في عهد الفتوحات كان مركزها مكة. ولكن مع انفجار الصراع على السلطة بين علي ومعاوية– حيث أننا ننقد الرواية السياسية التي تنحاز دائماً إلى علي، باعتباره يمثل ايديولوجية الفقراء والمضطهدين– انتقلت الخلافة إلى دمشق، التي كانت تعبيرا عن الدولة العقلانية، بما أنها دشنت لحظة المجتمع السياسي بفضل ماتنطوي عليه بلاد الشام من محرز حضاري، ومن تقدم في مجال الانتاج الزراعي والحرفي والتجاري في معظم مدنها، ولا سيما دمشق المدينة التجارية بامتياز، ولهذا كان خط معاوية يمثل خط التقدم والتاريخ، وخط التاريخ ليس خط الفقراء.

❐

[illegible]:

(1)- الازرقي- اخبار مكة-ج 1(101)

(2)- جواد علي - ج4 (165).

(3)- الدكتور جواد علي- الجزء الرابع (20-21).

(4)- د- جواد علي الجزء الرابع(ص36).

(5)- د/ جواد علي الجزء الرابع(ص22).

(6)- د/ جواد علي- الجزء الرابع(ص28).

(7)- المصدر السابق (ص33،32،31)

(8)- المصدر السابق(ص47).

(9)- المصدر السابق (49).

(10)- السعودي، مروج الذهب، ج2 (ص148) ثايقوت معجم البلدان(ص430)- عمد الاخبار،(ص41).

(11)-. ياقوت المرجع السابق- السمهودي، ج1 (ص1) - عمدة الاخبار (ص42).

(21)- مولاي محمد علي، محمد رسول الله، ترجمة الاستاذ مصطفى فهمي، القاهرة 1945 (ص8).

(13)- السمهودي، ج1 (ص110).

(14) السمهودي - المصدر السابق (ص112).

(15)- ياقوت - المصدر السابق- السمهودي (ص112).

(16)-د. جواد علي، الفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام 6/ 514 (بيروت 1968-1971)د. محمد بيومي مهران، دراسات في تاريخ العرب القديم (نشر جامعة الامام محمد بن مسعود الاسلامية بالرياض 397/ هـ 1977م/ (ص 488-450).

(17)- د. اكرم ضياء العمري- المجتمع المدني في عهد النبوة- الطبعة الأولى 1983- الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة (ص59-60).

(18)-د.جواد علي- تاريخ العرب قبل الاسلام -الجزء الرابع- دار العلم للملايين مكتبة النهضة بغداد (ص128-129).

(19)- دكتور أكرم ضياء العمري- المجتمع المدني في عهد النبوة - مصدر سابق (ص 62).

(20)- د. عبد العزيز الدوري- مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي- دار الطليعة - الطبعة الخامسة آب 1987(ص9).

(21)- حسين مروه- محمود كروب- محمود أمين العالم- سمير سعيد - دراسات في الاسلام - دار الفارابي- الطبعة الأولى 1980- الطبعة الثانية 1981 (ص13).

(22)- الدكتور عبد العزيز سالم- تاريخ الدولة العربية- مؤسسة الثقافة الجامعية- الاسكندرية 1968(ص39).

(23)- د. محمد عابد الجابري - العقل السياسي العربي- مركز دراسات الوحدة العربية- الطبعة الأولى شباط فبراير 1990 (ص57).

(24)- مصحف الحرمين - سورة الاعراف - الآية (157).

(25)- المصدر السابق - سورة النحل - الآية (103).

(26)- المصدر السابق - سورة الاسراء- الآيتين (88-89).

(27)- المصدر السابق - سورة الشعراء- الآيات (192-193-194-195).

(28)- د- محمد عابد الجابري مصدر سابق (ص100).

(29)- ابن هشام ج1 (ص434)، ابن سعد (ص220)، ابن كثير (ص180).

(30) احمد الشريف، الدولة الاسلامية الأولى (ص 54).

(31) - القرآن الكريم - سورة البقرة 2، آية (190-191).

(32)- السيد عبد العزيز سالم، التخطيط ومظاهر العمران في العصور الاسلامية الوسطى- مقال بمجلة المجلة- العدد التاسع، سبتمبر 1957) تخطيط مدينة الاسكندرية وعمرانها في العصر الاسلامي - مقدمة عامة للمدن الاسلامية - بيروت 1963).

(33)- ابن سعد ،ج1 ص (357،338،331،316،314،294).

(34)- المصدر السابق (ص316، 336).

(35)- ظهرت أولى المدارس في مصر الاسلامية كبناء مستقل عن المسجد الجامع في الاسكندررية في العصر الفاطمي (السيد عبد العزيز سالم، تاريخ الاسكندرية وحضارتها في العصر الاسلامي، الاسكندرية 1969(ص218، 219) كما ظهرت في نفس الوقت تقريباً خراسان في عهد السلاجقة(راجع السيد عبد العزيز سالم- بيوت الله مساجد ومعاهد القاهرة (1960).

(36)- د- محمد عابد الجابري مصدر سابق (ص92).

(37)- د. اكرم ضياء العمري- مصدر سابق (ص 76). استشهد به من البخاري الصحيح 3/ 119 و6/55- 56و8/190-191.

(38)- د- محمد عابد الجابري - مصدر سابق (ص92-93)، هذا المقطع استشهد به الجابري من كتاب الطبقات الكبرى للسيد محمد بن سعيد ج1 (255- 256).

(39)-د أكرم ضياء العمري مصدر سابق (85).

(40)- د محمد عابد الجابري مصدر سابق (ص93).

(41)- القرآن الكريم سورة آل عمران 3 آيو (110).

(42)- دكتور السيد عبد العزيز سالم-تاريخ الدولة العربية مؤسسة الثقافة الجامعية- الاسكندرية (ص87-88).

(43)-د. اكرم ضياء العمر- مصدر سابق (131-132).

(44)- المصدر السابق (ص132)- مستشهد بابن الاثير - النهاية في غريب الحديث والاثر 117/2. وشرح الزرقاني على المواهب اللدنية 4/ 168 وابن منظور: لسان العرب مادة (دسع)

(45) - المصدر السابق (ص 132) مستشهد بشرح الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني 168/4.

(46)- المصدر السابق (ص133).

(47)- د محمد عابد الجابري مصدر سابق (ص 121-122).

(48)- د- هشام شرابي- البنية البطركية- بحث في المجتمع العربي المعاصر - دار الطليعة - الطبعة الأولى كانون ثاني 1987 (ص48-59).

(49)- السيد عبد العزيز سالم- تاريخ الدولة العربية مصدر سابق (ص40).

(50)- المصدر السابق عينه مأخوذ عن المسعود ج1 (ص 287- ابن الاثيرج ص 285.

(51)- د- محمد عابد الجابري- العصبية والدولة- دار الطليعة الطبعة الثالثة - نيسان 1982- (ص393).

(52)- د- هشام شرابي - مصدر سابق (ص 58).

(53)- د- محمد عابد الجابري - العقل السياسي العربي- مصدر سابق (ص 97).

(54)- د- محمد عابد الجابري - العصبية والدولة - مصد رسابق (ص 407-410).

(55)- د- عبد العزيز الدوري - مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي- مصدر سابق (ص22).
(56)- المصدر السابق (ص39).
(57)- المصدر السابق (ص 41).
(58)- المصدر السابق (ص38-39).
(59)- المصدر السابق (ص44) .

❒❒

الفصل الثانـي:
المجتمع المدنـي في عهد الدولة الأموية:
أهم قسمات المعارضة في العهد الأموي

بدأ في العصر الأموي بالظهور ما يمكن تسميته بالمجتمع المدني، وذلك لتبلور دولة " الملك السياسي" بوجه خاص، التي أعاد معاوية تأسيسها تأسيساً جديداً بعد حروب الردة أولاً، ثم حروب الفتوحات الكبرى ثانياً، وتبلور ظاهرة التنوع والتعدد في المجتمع للعربي الاسلامي مع مارافقتها من بدء الخلافات الفقهية، وبدأ" التأويل " ثالثاً، ولتبلور الحقل السياسي، أو المجال السياسي بوجه عام. ويقول الدكتور الجابري بهذا الصدد : اذا نحن نظرنا إلى الدولة بوصفها ظاهرة سياسية أولاً وقبل كل شيء، فأننا سنجد أن" ملك " معاوية كان فعلاً " دولة السياسة" في الاسلام، الدولة التي ستكون النموذج الذي بقي سائداً إلى اليوم. ونحن عندما نصف" ملك" معاوية بأنه " دولة السياسة" فأننا لانقصد بذلك تلك المظاهر التي عرف بها سلوك معاوية، من الدهاء والحلم والقدرة على المفاوضة، ومايعرف ب" شعرة معاوية " فان هذه المظاهر، على أهميتها وإيجابيتها من الناحية السياسية، تبقى مما ينتمي إلى السلوك الشخصي، وليس إلى بنية الدولة. أننا نقصد بذلك أن معاوية قد أوجد بالفعل من خلال سلوكه الشخصي كسياسي محنك، وبفعل التطورات الاجتماعية التي حصلت في عهده مايعبر عنه علماء الاجتماع والسياسة اليوم بـِ" المجال السياسي"(1). والحقل السياسي، أو المجال السياسي، يشمل الدولة باعتبارها تعبيراً سياسياً وحقوقياً عن علاقات الانتاج، ويشمل السلطة والمعارضة في آن معاً، ويشمل كذلك سائر التيارات السياسية والاتجاهات الفكرية التي تغذيها.

هذاالتبلور مؤشر على تبلور حقول أو مجالات المجتمع المدني الأخرى القاعدية إذا أصح التعبير، المجال الاقتصادي، والمجال الاجتماعي، أو لنقل المجال الاقتصادي –الاجتماعي، والمجال الثقافي، والمجال الايديولوجي، وان كنا نسقط هذا المفهوم على الحياة الفكرية في ذلك الزمان، وأخيراً المجال

السياسي.

أن طابع العلاقة بين هذه المجالات أو الحقول، هو الذي يحدد سمات المجتمع المدني. ويمكن القول أن المجال السياسي"(ونحن هنا نستعير هذ المفهوم من الفكر السياسي الغربي، حيث أن المجال السياسي ظهر مع نشوء النظام الراسمالي، وانجاز الثورة الديمقراطية البراجوازية، وانقسام المجتمع إلى بنيتين، بنية فوقية قوامها أجهزة الدولة،، ومؤسساتها والايديولوجيات المرتبطة بها، وبنية تحتية تمثل القاعدة الاقتصادية التي تشكل الصناعة عمودها الفقري)، باعتباره النتاج الأعلى للحقول الأخرى، هو الذي يحدد طابع المجتمع، وهو الذي تتركز فيه سائر المجالات الأخرى، وهو يبدو للوهلة الأولى مجرداً من ملامحه الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، بمعنى آخر أن السياسي هو الاقتصادي وقد ضمر فيه طابعه الطبقي المباشر، وأصبح أكثر تجريداً وغموضاً. ولما كان للحقل السياسي أو المجال السياسي هذه الأهمية، بات من الضروري أن نفرز هذا في هذا الحقل، مجال الدولة، ومجال السلطة، ومجال المعارضة. فالمجتمع المدني لايحقق توازنه واتساقه الا بتوازن هذه المجالات واتساقها، كذلك من المهم أن نتساءل عن طبيعة الدولة الأموية بدلالة العلاقة بين السلطة والمعارضة.

أن طابع الدولة وطابع نظام الحكم يتحددان بالعلاقة بين السلطة والمعارضة، تلك العلاقة التي يمكن ان تجعل من الدولة أما دولة استبدادية حصرية تقوم على اقصاء المعارضة ونفيها، أو دولة تعددية يجري في مؤسساتها صراع اجتماعي – سياسي مفتوح يسمح بتداول السلطة سلمياً.

وهذا الشكل الثاني لم يكن معروفاً بالتاريخ السياسي العربي، لاسيما منذ تولي معاوية السلطة، وتحويله الخلافة إلى ملك عضوض". وهكذا انقلبت الخلافة ملكاً لما انغمس العرب في النعيم بكثرة الغنائم والفتوح، اصبحت طبيعة الظروف الجديدة تفرض" الانفراد بالمجد واستئثار الواحدية" وكان ذلك على عهد معاوية. ولذلك فان ماحدث في عهد معاوية من مظاهر الملك لم يكن باختياره أو تدبيره، فلم يكن في امكانه" أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتاليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفه" (544 ج2) (2).

لاشك ان معاوية قد حول الخلافة إلى ملك، والملك كما يقول أبن خلدون

هو الحكم الطبيعي حيث الحاكم بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم"، واقام الدولة السياسية العقلانية ولكن ينبغي التحرر من اطلاق هذا الحكم، ذلك ان السياسة كانت ماتزال مثقلة بأشكال سياسية ماقبل دولتية، وبعلاقات سياسية ما قبل دولتية.

صحيح ان دولة معاوية تمثل نقلة نوعية لجهة انبثاق فيها مجال خاص تمارس فيه السياسة كسياسة، ومشروعه السياسي كانا يدفعان بالمجتمع نحو التقدم، الا أن بنى المجتمع وطابع الصراعات الاجتماعية والسياسية كانت تفرض عليه التوسل بالعلاقات القبلية، والنزاعات مابين القبائل لتحقيق ضرب من التوازن السياسي يضمن توطيد حكمه. فقد استقوى مثلاً بقبائل الجنوب ليعوض أو يتلافى انفضاض بعض قبائل الشمال عن حكمه، واصطفافها خلف المعارضة السياسية. لقد تغير الوضع تماماً مع الدولة الأموية. وكان انتصار معاوية على علي يمثل، حسب تعبيره هو، انتصارا ل" أهل الجزاء.. والغناء" في الأعمال والوظائف " على أهل الاجتهاد، والجهل بها". وباصطلاحنا الخاص لقد انتصرت " القبيلة" على" العقيدة": في القمة انتصر مروان بن الحكم على عمار بن ياسر(بوصفهما رمزين) وفي القاعدة انتصرت " قريش" على" السبئية". وهكذا حكم معاوية باسم " القبيلة " وليس باسم" العقيدة" فانفصل في شخصه " الأمير عن" العالم"، وامتد ذلك إلى اجهزة الدولة فصار " الامراء" فريقاً و" العلماء " فريقاً أخر. هذا في القمة، اما القاعدة التي كانت تؤطرها القبيلة " فقد انقسمت زمن الفتنة إلى معسكرين: معسكر قريش، ومعسكر " العرب"(من اليمن وربيعة) وعلى رأسه علي، وبينهما أفراد وجماعات قررت اعتزال الفتنة. وبانتصار معاوية صارت القبائل التي قاتلت معه وانضمت اليه هي وحدها" الجند " وقد بلغ تعدادها ستين الفا، أما المجموعات التي قاتلت ضده، فقد أصبحت هي والتي كانت متمردته أو معتزلة، أصبحت " رعية" وهكذا انقسمت القاعدة " بدورها إلى جند ورعيته"(3).

ان المضمون الواقعي والتاريخي لدولة معاوية باعتبارها دولة كلية، يتمثل في اتخاذها عصبية قبلية بني أمية بخاصة، واتخاذ القبيلة بوجه عام اطاراً لتوليد وتبلور الطبقة الارستقراطية الجديدة واعادة انتاج البنية القبلية، كبنية اجتماعية وسياسية، حيث دخلت العلاقات القبلية في السياسة، على أنه لا يمكن الزعم بان معاوية باعتباره رمزاً للسلطة الأموية قد استبعد المعارضة كلياً من مجال العمل السياسي، ومجال السلطة، بل أنه وضع نفسه في مركز السلطة، وفي موقع السيطرة على التراتبات الاجتماعية من جهة، وعلى التعارضات

القبلية والاقوامية والطبقية في تجلياتها السياسية من جهة أخرى. وهو معروف ب" العقد السياسي " الذي اقترحه على خصومه السياسيين بعد ان انتصر عليهم بالقوة، فضلاً عن عدم قطعه قنوات التواصل مع الآخرين (شعرة معاوية)، وعدم استبعاده المعارضة السياسية الا تلك التي كانت لاتقبل باقل من اقصائه عن الحكم.

فَـــ" المرويات عن معاوية من أقوال وأفعال تشير إلى الطابع السياسي" لحكمه هي من الكثيرة والتواتر بحيث لايستطيع الباحث الا أن يقبلها في جملتها ويعتبرها تعكس واقعاً كان قائماً بالفعل. يؤكد ذلك ماعرفه العصر الأموي عموماً من حرية التفكير والتعبير طالت شرعية الحكم الأموي نفسه، هذه الشرعية التي جعلها المعارضون للأمويين، من محدثين وفقهاء وغيرهم موضوع " كلام" ونقاش مما اضطر معه الخلفاء الأمويون وولائهم وانصارهم إلى الدفاع عنها ب" كلام " مضاد، فربطوا القوة والغلبة اللتين انتزعوا بهما السلطة بارادة الله وصادق علمه أي بقضاءه وقدره، ناشرين بذلك أيديولوجيا جبرية" عقيدة " اتخذوا منها غطاء لسلوكهم، مما أفسح المجال في، في أطار " الليبرالية الموروثة" من" سياسة معاوية"، لقيام أيديولوجيا مضادة نشرتها حركة تنويرية حقيقية، تستحق هذا الاسم فعلاً... على أنه اذا كان " العقد السياسي " الذي اقترحه معاوية وطبقه بصورة واسعة، على الأقل في مجال " المواكلة"، والاشراك في " الغنيمة" (العطاء السياسي) والتعامل مع الخصوم السالكين مسلك المعارضة السلمية بهذا النوع من" الليبرالية" قد فتح الباب أمام قيام " مجال سياسي " تمارس فيه الحرب ضد الامير بواسطة" الكلام " أي السجال الايديولوجي، فانه لامعاوية ولا حلفاؤه من بعده استغنوا عن" القبيلة". نعم لقد مارسوا فيها" السياسة " كما سنرى ولكنهم لم يعملوا على تجاوزها. والمجال السياسي لايستحق هذا الأسم الا اذا كان هناك اختراق " القبيلة". وقد حصل ذلك فعلاً، ومنذ عهد معاوية، ولكن لا من طرفه هو، بل من طرف خصومه. ومن هنا العامل الثاني في انبثاق المجال السياسي في الدولة الأموية(4).

لقد شكل الخطاب السياسي الجديد في ذلك الحين ممثلاً بمجموعة الخطب والآراء التي صدرت عن معاوية، مثل شعرة معاوية المشهورة، حين قال ذات يوم" لا أضع سيفي حيث يكفيني سوطي، ولا أضع سوطي حيث يكفيني لساني، ولو أن بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت. قيل وكيف ذلك؟ قال: كنت اذا مدوها خليتها واذا خلوها مددتها "، نقلة نوعية في تطور العقل السياسي العربي، ففي تلك الخطب والأفكار، تبدو جملة المقولات السياسية، وجملة

القواعد والمبادئ العقلانية التي اعاد ميكافيلي بنائها بعد مايقرب من تسعة قرون. فمعاوية على سبيل المثال كان يحرص ان يكون مَهيباً، أكثر من حرصه على ان يكون محبوباً.

أذا كانت علاقة السلطة بالمعارضة تحدد طابع الدولة، فهل كان وضعية الاقصاء المتبادل والصراع التعادمي أو التنافي بين السلطة والمعارضة في عهد معاوية، تقع مسؤوليتها على الدولة أم على المعارضة؟ فمع الانشقاق الاسلامي الأول في صفين، تبلورت ثلاثة تيارات أساسية ملئت الحقل أو المجال السياسي: تيار معاوية أو الحزب الأموي، وتيار علي أو حزب الشيعة، وتيار الخوارج.

وقد كان الصراع بين هذه التيارات في لحظته الأولى واضحاً وعارياً، باعتباره صراعاً على السلطة، يحمل في ثناياه سائر التعارضات الاجتماعية، ومن أبرزها في ذلك التعارضات القبلية. وتجدر الاشارة في هذا الصدد، بروز ظاهرة انفصال الامراء عن العلماء، حيث أظهرت فئة جديدة من الفقهاء والمحدثين والمفسرين، اعتزلت الصراع حين كان محتدماً بين علي ومعاوية، وبالتالي اعتزلت القبيلة. وقد أصبحت هذه الفئة الجدية تمثل قوة مؤثرة في الراي العام، وازداد دورها بالاتساع في الوقت الذي أصبحت فيه تناقش القضايا السياسية والدينية خارج أطار " القبيلة ". "إنه شكل من أشكال اختراقها" وكان لها دورها في قيام مجال سياسي/ ديني مستقل. وهذه الفئة، أخذت تبرز منذ عهد معاوية" كقوة اجتماعية تحظى باحترام الناس ويخصها الخليفة بالعطاء وكان اعضاؤها يرتبطون فيما بينهم بروابط المهنة(قراءة القرآن، التعليم، الوعظ، القصص..... الخ) التي تعززها روابط المصلحة (عطاء الخليفة خاصة")، وهي روابط مستقلة عن إطار القبيلة وقد استقطبت هذه الفئة عدداً من العلماء والاشراف والتحق بها عدد من الموالي، أما رغبة في التعليم وأما بدافع المصلحة. وقد كان لفئة القراء" دور سياسي بارز في كثير من الاحداث، تناصر تارة هذا الفريق وتارة الفريق الآخر، صادرة في ذلك، لا عن مفعول القبيلة بل عن حوافز دينية أو اعتبارات مصلحية، لنضف في هذا الا طار ما كان يتمتع به القضاء من استقلال زمن معاوية وخلال العصر الأموي عموماً " .(5)

ومع استتباب الأمور لمصلحة معاوية، قامت هذه التيارات الانفة الذكر بنقل الصراع السياسي إلى الحقل الايديولوجي، فتمذهبت التيارات السياسية،

وفتحت احتمالات وامكانية التعدد المذهبي في الاسلام. وقد قدم التأويل والقياس وغيرهما من مبادئ العقل البياني حسب الدكتور الجابري العدة الايديولوجية تعبيراً عن انتصار معاوية، ورضوخ خصومه، واذعانهم. واتخذت المعارضة في أهم جوانبها اذا استثنينا الخوارج معارضة في الحقل الايديولوجي، والدين .

فكان تكفير الخصم وإخراجه من ملكوت الملة الناجية هو التعبير عن الرغبة في اخراجه من السلطة. لذلك لم يكن الصراع الايديولوجي بأشكاله المذهبية والقبلية سوى شكل ايديولوجي للصراع السياسي، أخرج الصراع من أطره الواقعية العقلانية إلى أطر غير عقلانية، وسمت الفكر والسلوك سواء في صفوف المعارضة أو في صفوف السلطة.

ان السياسة باعتبارها المستوى الأعلى والارقى في بنى المجتمع، أو هي البيئة العليا بامتياز تتسق مع منطق التاريخ وايقاعه الداخلي بما هو توقيع الممكنات، أي تحويل الممكن إلى واقعي، ونقل الصراع الاجتماعي بكل اشكاله وتلاوينه من المستوى السياسي إلى المستوى الايديولوجي، هو نكوص من العقلانية إلى اللاعقلانية، تستوي في ذلك أطراف الصراع على اختلاف في النسب والدرجات...

فالصراع على السطة عل سيبل المثال بين علي ومعاوية حسمته في الحقل السياسي نسبة القوى وليست الخديعة وأسطورة التحكيم، الا اذا اعتبرنا ان عملية التحكيم هي القشة التي قصمت ظهر البعير، والتي تعطينا تعليلاً بسيطاً ومريحاً لانتصار طرف على طرف آخر... ومن هذا المنظار فان معاوية قد انتصر بحكم التاريخ، وليس بحكم الخديعة والاحتيال(والقلا– قلا). فهل يمكن لخديعة أن تصنع التاريخ؟

الا ان سائر أطراف الصراع في صفين كانت مضطرة بعد ذلك إلى تسويغ وضعيتها أيديولوجيا، من خلال اعادة انتاج الصراع في مستوى أدنى من مستوى السياسة العقلانية، مستوى تغلب عليه الرغبات والمشاعر واحكام القيمة، والتعليلات الغير منطقية، والتي تدخل فيها في كثير من الاحيان قوى وعناصر غيبية. إنه من العسف بمكان أن نوسم معارضة ما أو سلطة ما باللاعقلانية على الاطلاق، فسلوك السلطة يتحدد بقوة المعارضة، وسلوك المعارضة يتحدد بقوة السلطة. والدولة تكتسب ملمحها وخصائصها وتبني مؤسساتها في ضوء هذه العلاقة، التي هي غالباً علاقة غير مباشرة، أو ضمنية.

ولكن حين تسقط اللسطة في عسفها، وتعمد إلى تصفية المعارضة جسدياً تنزع الدولة إلى الاستقلال أكثر فأكثر ليس على المجتمع فحسب، بل عن الفئة الاجتماعية التي أنتجتها، ويعاد انتاج الحقل السياسي الدولتي بمعزل عن مستويات المجتمع الأخرى، وتلك هي سمة الدولة الاستبدادية. وبالمقابل تتخذ المعارضة شكلين متكاملين، شكل العنف المطلق وتكفير السلطة والنزوع إلى تدميرها والغائها كلياً، أو شكل القعود والانكفاء على الذات وانتاج ايديولوجيا معارضة أبرز سماتها اللاعقلانية والباطنية، والتقية. وعلى هذا الأساس يمكن القول أن تقدم المجتمع وازدهاره يقاسان بوضعية المعارضة فيه لأن المعارضة مكون أساس من مكونات المجتمع المدني، والمجتمع الذي يلغي المعارضة السياسة أو يقبل بالغائها إنما يلغي ذاته أو يقبل بالغاء ذاته، ويبسلم نفسه لغول السلطة.

* أهم قسمات المعارضة في العهد الأموي وخصائص الدولة الأموية

أن الدولة الأموية قامت على أساس سياسة عقلانية، أي على اساس دولة السياسة في الاسلام، حيث أن القبيلة لا العقيدة هي التي قامت بدور محدد للممارسة السياسية في العصر الأموي- وكانت بنية هذه الدولة بنية قبلية، ف" القبيلة " في العصر الأموي لم تكن تؤطر سوى الفاتحين العرب، وهم وحدهم كانوا" أهل الدولة" وممارسة السياسة في" القبيلة " كانت تتم في صفوف هؤلاء وليس خارجهم. واذا نحن اردنا أن نجسم المسألة تجسيماً قلنا: لقد كان هناك " جند" وهم الفاتحون العرب، أصبحت له دولة، فالدولة كانت دولة الجند ولم يكن الجند الدولة. هذا بينما كان الوضع في عهد الخلفاء الراشدين يختلف تماما كانت هناك دولة، هي دولة الدعوة التي أسسها النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة وخلفها عليها الاربعة الراشدون، وكان لهذه الدولة جيش يتألف في بداية الأمر من المتطوعين من المهاجرين والانصار ثم منهم ومن قريش وغيرها ممن اسلم بعد فتح مكة إلى نهاية حروب الردة. وعندما جنّد عمر بن الخطاب القبائل للفتح كانت هذه القبائل جنداً لدولة المدينة. غير ان الثورة التي قامت ضد عثمان وانتهت بالحرب بين علي ومعاوية قد غيرت الوضع تماماً. ان مقتل عثمان كان بمثابة عقد وفاة لدولة المدينة التي كان لها " جيش" والحرب بين علي ومعاوية كانت حرباً أهلية داخل جيش دولة المدينة، فانتصر فريق على فريق واقام الفريق المنتصر من هذا الجيش دولته.

لم يكن من الممكن أن تبرز هذه الدولة" دولة عسكرية" من نوع دولة

بختنصر أو الاسكندر، لأن الجيش الذي اقام دولته زمن الامويين لم يكن جيشاً محترفاً وانما كان مجموعة من القبائل المجندة"(6).

وعلى الرغم من ان دولة الدعوة المحمدية قامت على أساس العقيدة، حيث ان الاسلام جاء ليحقق العدل الاجتماعي وينصف الفقراء والمعدمين من استغلال الطبقة التجارية الاحتكارية السائدة في مكة، الان ان المغزى العام للتاريخ في العصر الأموي هو تكوين الدولة الامبراطورية، التي استلم التجار المكيون أنفسهم قيادة هذه الدولة، بسبب نضج الظروف والشروط لولادة هذه الدولة المركزية، حيث أعاد معاوية توحيد الفئات الغنية التي تركزت ثروات هائلة في ايديها، مع تضافر عنصر الغنيمة في مرحلة حركة الفتح المتنامية. و" لقد تمثلت النقلة النوعية في التطور بتركيز سلطة مركزية آخذة في التحول إلى طبقة ارستقراطية شبه اقطاعية. تلك السلطة وتلك الطبقة هي ما يطلق عليه اسم الاقطاع المركزي أو ما يمكن أن نطلق عليه اسم اقطاع الدولة المركزي .... ان تطور تقسيم العمل، تطور الحرف كما ونوعاً، وتطور التجارة وكافة وجوه الاقتصاد النقدي، وكذلك تطور الزراعة بتحسين وسائل الري، وتطور السلطة المركزية مؤسسات واجهزة وجيشاً وادارات، ان كل ذلك قد شكل دفعاً هاماً للانقسام الطبقي والاجتماعي على حساب المشاعية القبلية. وقد أدى ذلك إلى حدوث اختلال هام في الاساس المادي للقبيلة المشاعية ألا وهو الملكية المشاعية الجماعية الا أنه، أي التطور، لم يستطع أن يحسم المعركة معها ولا أعدمها أساساً مادياً تستند إليه، لأنه غالباً ما ترافق التطور مع استمرار لون من الملكية الجماعية للأرض أو نوع من الكيان الاقتصادي الاجتماعي المميز والذي يشكل الأساس المادي لظهور نوع جديد من الانقسام القبلي (ديار بكر ديار ربيعة).(7).

لقد أعاد معاوية انتاج البنية القبلية، وعمل على تطوير اقطاع الدولة المركزي، الذي كان يزاوج بين الاقتصاد النقدي، وبين الاقطاع الزراعي، وحول الأراضي التي كانت ملكاً للدولة الاسلامية إلى ملكية خاصة استفاد منها أخص أقربائه وبطانته الذين تحولوا إلى كبار ملاكين عقاريين، التي تشكلت منهم الارستقراطية الاقطاعية الجديدة. كما اتسمت مرحلة معاوية بالتنابذ القبلي، وانعكس ذلك في تفاقم التناقضات الاجتماعية الطبقية " التي تراوحت أشكالها بين الصراعات القبلية أو صراعات القبائل المستضعفة مع السلطة، وبين الصراعات الاجتماعية الأكثر قرباً من الطبقة حين اتخذت شكل مقاومة لفساد السلطة المتمثل باستغلال الخلافة لتحويل الأموال والأراضي العامة إلى ملك

فردي وامتياز طبقي". ومع تبلور وتطور اقطاع الدولة المركزي، حين فرض الامويين الخراج على الذين يسلمون من غير العرب متجاوزين بذلك المبدأ القائل:" ان الجزية والخراج حقان أوصل الله سبحانه وتعالى المسلمين إليهما من المشركين " وحين أعادوا الكثير من الضرائب التي كان يرهن بها اقطاع البلاد المفتوحة كاهل الفلاحين قبل الفتح الاسلامي مما دفع هؤلاء لاستقبال المسلمين استقبال المحررين، وحين اضافوا إلى هذه الضرائب ضرائب جديدة"(8). هذه التناقضات الناشئة في ظل البنية المركبة للدولة العربية انتجت آليات مركبة للصراع، استمرار الصراع القبلي أو المنابذات القبلية، وظهر الصراع القومي، وظهرت التيارات والاحزاب الاسلامية الخالصة، التي شكلت جميعها قوة معارضة للحكم الأموي.

ولما كان الطابع القومي للدولة الأموية محكوماً بعاملين أساسيين أولهما مستوى الوعي الاجتماعي العام والثاني درجة التدامج القومي والاجتماعي، واذا أضفنا إلى ذلك العقلانية السياسية المنقوصة للدولة الأموية، بحكم موقف السلطة من المعارضة، فان النزعة القومية يمكن أن تتحول إلى نزاع أقوامي، اذا افتقرت إلى وعي مناسب بذاتها، واذا افتقر مجتمعها إلى الاندماج القومي، واذا كانت من أشكال المعارضة التي عملت خارج حقل السلطة، واتخذت مظهراً ايديولوجيا تحولت فيما بعد إلى مظهر سياسي مباشر، أي تحولت إلى قوة معارضة للدولة الأموية، هي التالية:

أولاً، حزب الخوارج

لقد قامت هذه المعارضة بأسم المبادئ الاسلامية وتحركت باسم" العقيدة".

وعلى الرغم من أن الخوارج كانوا اقرب إلى تمثيل النزعة القبلية، ذلك أن علي بن أبي طالب كان يلقبهم بأنهم " اعاريب بكر وتميم"، الا أنهم كانوا ينادون بمبدأ الانتخاب الواسع، من خلال رفعهم شعارهم الشهير " لاحكم الا لله". فعلى نقيض ما كانت تقوم به القبيلة من حيث تأثير فعلها على صعيد الاشراف ورجال الدولة الأموية، أي على صعيد المجتمع السياسي، كان مفعولها على صعيد المجتمع أقل تأثير، بحكم تبلور المجال السياسي باعتباره تعبيراً عن تبلور المجتمع المدني، حيث ان عناصر هذا المجال السياسي هي ثلاث: الدولة، السلطة، والمعارضة. وبالفعل فقد تحركت هذه المعارضة السياسية للدولة الأموية في اطار هذا المجال السياسي، وتلونت بألوان المجتمع المدني الناشئ، والمتنوع، بدلاً من ان تتحرك في اطار " القبيلة"، والحال هذه

ظهر الخوارج كتحالف (لاقبلي) ضد قريش القبيلة، وكان لابد لهم لتبرير هذا " الخروج" عن قريش من اقرار مبدأ يتجاوز مبدأ الايمة من قريش" فقالوا في البداية: الخلافة حتى لكل عربي حر، وعندما أخذت تلتحق بصفوفهم جموع من الموالي طوروا مبدأ هم هذا فجعلوا منصب الخلافة من حق كل مسلم عادل، حرا. كان أو عبدا... وهكذا أثار الخوارج بمواقفهم مسائل لم تكن قد اثيرت من قبل. ان شعار " لاحكم الا لله" قد صار يحمل مضمونا أخر عندما ترجم إلى الشعار " الأمر شورى والبيعة لله عزوجل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" ثم إلى مبدأ الخلافة لكل مسلم عادل" وهو المضمون الذي انتقل بمسألة الحكم من اطار " القبيلة إلى مستوى" العقيدة"، وبذلك حدث نوع من التعالي بالسياسة لم يحدث حتى في مناقشات الصحابة خلال مؤتمر سقيفة بني ساعدة، حيث طغت حجج القبيلة على الحجج الأخرى.. وهذا النوع من التعالي بالسياسة سيؤدي بدوره إلى تسييس المتعالي، إلى طرح قضايا العقيدة، قضايا الكفر والايمان والجنة والنار طرحاً جديداً تؤطره خلفيات سياسية...(9).

لقد استمر الخوارج في" ثورة دائمة" حتى سقوط الدولة الأموية". وعلى الرغم من ان ثبات طابع مؤسسات الدولة الأموية كان يسمح لضرب من الصراع الاجتماعي –السياسي في مؤسسات الدولة ذاتها، الا ان معارضة الخوارج بحكم تطرفهم وايغالهم في ايديولوجيتهم التي تربط موقفهم السياسي بالدين، والتي تعالت بالسياسة لتحكم عليها بالدين، عزلت نفسها ذاتيا، مستجيبة لفعل السلطة الأموية الاقصائي، واضفت على ذاتها صفات الحق والمشروعية، من خلال تكريسها ايديولوجيا " التكفير " لكل من سواها. وبذلك قبلت لنفسها بوضعية هامشية ألغت إلى حد بعيد دورها السياسي، وتعلقت بمشروعها السياسي في النطاق الايديولوجي، واقامت حاجزاً بينها وبين غيرها لايمكن اجتيازه.

ثانياً : فئة الموالي

أما الفئة الثانية من المعارضة التي عملت في حقل السلطة، فهي فئة الموالي، التي اعتبرت أن مجال الصراع السياسي هو مجال الدولة، لذا تشبثت بهذا المجال، وضمنت لنفسها حضورا سياسياً دائماً. فمع انتشار الاسلام بواسطة الفتوحات، تشكلت " طبقة " الموالي، الذين كانوا مسلمين أحراراً، أرادوا أن يحتلوا موقعاً مهماً في الخارطة الاجتماعية. ولما كان المجتمع العربي في العصر الأموي تسيطر عليه الارستقراطية القبلية، وأنواع من

السلوك الارستقراطي، فقد كان الموالي يعتبرون، ويعاملون في مرتبة دنيا على مستوى العلاقات الاجتماعية. ففي عهد الدولة الأموية كانت الارستقراطية القبلية تعيش من غنائم انفتاح الاسواق والافاق أمام ثرواتهم وتجارتهم، في بذخ ورغد العيش، بينما كان الموالي محرومين من أي نصيب من الغنيمة، ولذلك انصرف موالي المدن للعمل في التجارة والصيرفة أو بالعلم، في سبيل الحصول على صبوة اجتماعية محترمة، وبالتالي مركزاً محددا في السلطة، وقد انبثق منهم العديد من الكتاب والفقهاء الذين يتمتعون بمنزلة محترمة .

ومع ان الموالي شاركوا في القتال، الا ان السلطة الأموية لم تدخلهم في ديوان الجند، لكي يحصلوا على العطاء، لأن القبائل ما كانت لتقبل المساواة بينها وبين الموالي في العطاء، في حين أن الموالي يرون أنهم وحدهم قاموا بالفتوح. وفي نطاق هذا الاقصاء من جانب المجتمع السياسي، تغلغل الموالي في تشكيلات المجتمع المدني الناشئ، من ذلك، أنهم أصبحوا الفئة المسيطرة على الحرف اليدوية والصنايع في المدن، فضلاً عن ان الكتاب في الدواوين كانوا في معظمهم من الموالي.

" ومن دون شك فأن بروز الموالي كقوة اجتماعية يحسب لها الأمويون حساباً ويخشون أنضمامها إلى صفوف الخوارج الذين حملوا السلاح ضدهم في" ثورة دائمة" وإلى الشيعة الذين لم يستسلموا ولم يستكينوا بل بقوا يقاومون الحكم الأموي تارة جهرا، وتارة سرا، إلى أن تمكن العباسيون بالتحالف معهم من اسقاطه. لاشك أن بروز الموالي بهذه القوة قد دفع الأمويين إلى سلوك سياسة" ليبرالية" نسبيا مع من كان يكتفي في معارضتهم بالقول دون الفعل متبعين في ذلك سياسة مؤسس دولتهم معاوية. وهكذا ستشهد الحياة الاجتماعية والفكرية تطورات سريعة بالغة الأهمية: فمن جهة سيزداد دور الموالي في الحياة العامة وسيواصلون اختراق " القبيلة" أما بالحلف والموالاة طلباً للمكانة الاجتماعية وأما بواسطة دورهم كـــ" خبراء " في التجارة والصيرفة والأعمال الحرة. ومن جهة أخرى ستبرز فيهم نخبة في مجال الفكر والدين والسياسة، وسيلتحق كثير من أعضائها ببلاط الخليفة وحاشية الأمراء وسلك الموظفين، وسيحاولون التأثير في سياسة الدولة. وهكذا سنرى مجموعة منهم يبرزون كـــ" انتلجنسيا" للعصر كله، العصر الأموي، هؤلاء الذين جعلوا من" الكلام" في القضايا الدينية وسبيله لممارسة السياسة بواسطة " العقيدة" ضدا على " القبيلة" وايديولوجيتها، فقادوا بذلك حركة تنويرية عكست بوضوح ذلك الصراع الذي خاضته القوى الاجتماعية الصاعدة المضطهدة، ولكن الطموحة، والتي كانت

تتألف أساساً من الموالي، حركة تنويرية استطاعت بالفعل أن تخترق سياج القبيلة، وتؤثر في جانب من ارستقراطيتها وتستقطب بعض زعماء القبائل من داخل التحالف القبلي الأموي ذاته، بل أنها استطاعت أكثر من ذلك، أن تفسح المجال لقيام تنظيمات ثورية بعضها فشل وبعضها حقق نجاحاً ما بينما استطاع فصيل منها ان يقوده باسم" العقيدة" ثورة عارمة على " القبيلة" ونظام حكمها " الثورة العباسية" (10).

ثالثاً : المعارضة الشيعية

درج في التداول السياسي والايديولوجي على الصعيدين العربي والاسلامي ان حزب الشيعة هو حزب اليسار في صدر الاسلام، باعتباره حزبا يمثل العدل الاجتماعي، وباعتباره أيضاً الحزب الأكثر ايغالاً وتشدداً في التمسك بالايديولوجية الاسلامية، ولكنه الاكثر تأويلاً فيها.

والمعارضة الشيعية التي شيدت على اساس ميثولوجيا الأمامة، التي تبلورت فكرتها، وجعلت " الخلافة.. لا في أهل البيت بشكل عام فعندئذ تصح خلافة العباسيين، بل في علي وذريته"... أن المرتكز الايديولوجي للمعارضة الشيعية هو ميثولوجيا الامامة أي أن الامام علي هو الامام بعد الرسول محمد.. ويليه الائمة من ذريته بترتيب من الله. من هنا ألهت المعارضة الشيعية الامام علي، وأضفت عليه صفة القدسية والالوهية. ولهذا، فان الامام عند المعارضة الشيعية يتحلى بشيئ من الالوهية ومن طبيعة ألأمور أن يكون طاهرا معصوماً عن الخطا لا أنانياً يستطيع أن يزيل الفساد والظلم في المجتمع الانساني فمن غير الممكن التصور أن الله لايريد اماما كهذا لأن مثل هذا التصور يدل على ان الله لايهتم بازالة الفساد"(11). ومن هنا تبلورت نظرية الغلاء في النبوة والالوهية، وفكرة المهدي، باعتبارها ايديولوجيا المساكين والمحرومين، والضعفاء الذين لايملكون القدرة على رفع الظلم المسلط عليهم، فيحولون عزاءهم وخلاصهم من اليأس والفشل والسقوط إلى عملية انتظاريه تأملية لفكرة المهدي المنتظر الذي يبعثه الله" ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً " ويقول الدكتور الجابري في هذا الصدد. ان فكرة " المهدي" ليست فكرة دينية وانما هي وسيلة لرفض الهزيمة والانهيار، وسيلة للتمسك بالأمل. ان الضعفاء وبسطاء الناس يربطون مطامحهم وآمالهم بأشخاص،" رموز " التمسك بالأمل والرجاء في التخلص من الظلم يقتضيان التمسك بالرمز بعناد.. ان الغلو وميثولوجيا الامامة منظورا اليهما من هذه الناحية يقدمان نموذجاً ناطقاً عن

عناء الضعفاء على صعيد مخيالهم الاجتماعي الديني واصرارهم على رفض السقوط النهائي. أنها" اللاعقلانية" التي يواجه بها الضعفاء المنهزمون عقلانية الأقوياء المنتصرين.. في كل زمان"(12). ولاشك أن المعارضة الشيعية التي استقطبت المستضعفين، وخاصة منهم عمار بن ياسر وابي ذى الغفاري والمقداد) ومن المحرومين، ومن اللامنتمين(خارج القبيلة) قد عبئت المخيال الاجتماعي الديني لهؤلاء الضعفاء على أساس" العقيدة"، وايديولوجية " العلم بالغيب"، باعتبارها ايديولوجية المحرومين. وفي الواقع كانت ممارسة المعارضة على أساس العقيدة اختراقاً كبيراً لـــ" القبيلة" التي شكلت عماد الدولة الأموية. ولكن المعارضة الشيعية مارست سياسة المعارضة خارج نطاق السلطة والدولة في آن معاً، وبالتالي مارست سياسة الاقصاء، والضدية النافية والتعادمية للسلطة الأموية. وبذلك مارست المعارضة الشيعية السياسية بواسطة ايديولوجية" ميثولوجيا الامامة" ضد الدولة الأموية وايديولوجييتها الجبرية، أي ايديولوجية القبيلة". والمعارضة الشيعية التي رفضت اعتبار مجال الصراع السياسي هو مجال الدولة، كانت معنية بانتاج خطاب سياسي متوغلاً في الايديولوجية، الأمر الذي جعلها تغلب مشروعها السياسي في النطاق الايديولوجي، من خلال ممارسة اللاسياسة في السياسة، وهذا لم يفسح لها في المجال لامكانات نجاح مشروعها السياسي. والحال هذه، فان المعارضة الشيعية التي رفضت الانظمة القائمة في الامبراطوريتين الاموية والعباسية في مراحلها المختلفة، انقسمت بدورها إلى شيع وفرق كثيرة. ولهذا كان من البديهي أن يجري تمايز داخل تيار الشيعة الواسع بسبب التغيرات المستمرة في توازن القوى الطبقية في المجتمع العربي الاسلامي... والعلاقات العينية بين ابناء الشعب العربي و الشعوب الأخرى.. وطبيعة القوى الاجتماعية التي التقت حول الائمة.. كما كان من الطبيعي ان تتلون الدعوة الشيعية بالظروف القائمة في الاقليم المعين." وهذا التمايز ظهر في الفرق الشيعية واجنحة الفرق والفروع الثانوية الكثيرة التي كانت تختفي باختفاء داعيتها.. وهكذا يفسر عنف الاضطهاد والتضييق الشديد على الشيعة لاظهور " المهدية " فحسب بل نمو التقية أو الباطنية".. (13).

رابعاً: فرق المعارضة العقلانية التنويرية

تتمحور القضايا التي اثارتها فرق المعارضة العقلانية التنويرية حول حرية الانسان في الاختيار بين الخير والشر، وتمثل فرقة القدرية رافداً من

روافد هذه المعارضة العقلانية، اذ أنها " كانت تذهب إلى ان الانسان حر مخير في كل ما يصنع له قدرة على ايجاد الفعل، مستقلة عن الله"(14).

وكان العلامة الحسن البصري هو أول من بدأ في تشييد ايديولوجي مضاد لايديولوجيا الجبر وقوامه القول" بالقدر"، فضلاً عن انه كان يمثل الأب الروحي لمختلف المعارضة العقلانية المستنيرة، التي تستظل بظله..." وكان الحسن البصري يمثل المعارضة السياسية التي كانت تبحث عن منزلة بين المنزلتين: منزلة الدولة الأموية الظالمة المكرسة لايديولوجية الجبر والاستسلام للأمر الواقع، ومنزلة الخوارج الحاملين لايديولوجية التكفير، والرافضة المستلبين في ميثولوجيا الامامة، المنزلة التي تبحث عنها عادة القوى الوسطى داخل الاغلبية صانعة التاريخ"(15).

ان قادة القدرية أو حرية الاختيار، وعلى رأسهم الحسن البصري، وضعوا خطابا جديداً في المعارضة، ووعياً جديداً متناقضاً جذريا مع ايديولوجية الجبر الأموي، حيث أن قوامه يتمثل في قدرة الانسان على ممارسة الحرية ازاء فكرة قضاء الله المسبق، وانه يمتلك القدرة على ان يفعل بارادته واختياره، وان الله لايرضى الظلم فكيف يجبره على فعله". والأهمية التي تكتسبها هذه المسألة ليست في مضمونها السياسي وحسب، بل أيضاً في طريقة وضعها وتقديرها: كيف يأمر الله الناس بعبادته ثم يجبرهم على فعل المعاصي؟ سؤال يدعو إلى تحكيم العقل، إلى جعل احكام الدين معقولة. وهذا تدشين لخطاب تنويري جديد تماما في عصر كان حقل التفكير فيه محاصراً بايديولوجيات ثلاث لاعقلية، بل تعرض عن العقل اعراضاً وتلغيه الغاء: ايديولوجيا الجبر الأموي، وايديولوجيا" التكفير " الخارجي، وميثولوجيا الامامة الشيعية"(16).

لقد شكلت هذه العقلانية التنويرية اساسا قوياً لتبلور معارضة سياسية ضمنت لنفسها حضوراً سياسياً في المجال السياسي- الفكري للمجتمع المدني، من خلال انتاج خطاب أقل ايغالاً في الايديولوجية، أي أكثر واقعية وعقلانية، خطاب يعتمد الصراع الفكري والسياسي بأدوات فكرية وسياسية فقط، أي يعتمد على مقارعة الحجة بالحجة بدل الخروج، والقبول بوضعية معارضة مسلحة، أو معارضة اقصائية، تعزل نفسها هامشياً، وتلغي إلى حد ما دورها السياسي.

على نقيض هذه الايديولوجية التنويرية " القدرية " نشأت الايديولوجية" الجبرية" التي ر فضت الاختيار، وهي الأخرى وجدت آيات قرآنية تثبت رأيها من مثل:" ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم

عذاب عظيم".. و"لاينفعكم نصحى ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد أن يغويكم، هو ربكم وإليه ترجعون"..و" لقد بعثنا في كل أمة رسولاً ان أعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى ومنهم من حقت عليه الظلالة".

وبالمقابل خاض أحد زعماء القدرية غيلان الدمشقي تلميذ معبد الجهني الصراع السياسي والايديولوجي ضد الايديولوجية الجبرية، وأسس المدرسة الفقهية المرتكزة على نشر الدراسات التنويرية، النقدية التي كان لها تأثيرها الواسع في المجتمع المدني، وقام بالتحريض للثورة في أرمينيا، والتي كانت من أحدى الاسباب التي أتخذها الخليفة هشام بن عبد الملك بقتل غيلان الدمشقي" بقطع يديه ورجليه وقتله وصلبه". ويدل ما نقل عنه من آراء ونشاط أنه كان يقود معارضة سياسية وايديولوجية ضد الأمويين في أهم القضايا التي كانت تمارس فيها السياسة في ذلك الوقت: قضايا " القبيلة" (الشرعية القرشية للخلافة) وسائل " الغنيمة"(= السياسة المالية الأموية) وأمور " العقيدة "(= القدر، الايمان) فبخصوص آرائه في الخلافة نقل عنه أنه كان يقول :" أنها تصلح في غير قريش وكل من كان قائماً بالكتاب والسنة كان مستحقا لها، ,انها لاتثبت باجماع الأمة"(17).

وهذا موقف متميز جداً: فهو يعارض الأمويين الذين يحصرون الخلافة في قريش وحدها، ويخالف الشيعة الذين يجعلونها في علي وذريته فقط، ويختلف مع الخوارج لاشتراطه " الاجماع". ومعلوم ان الخوارج لايعترفون بـــ" الاجماع" بل يضعون جميع مخالفيهم من المسلمين في" دار الكفر". أنه موقف متقدم جداً لأنه يجعل مسألة الحكم من اختصاص الأمة وليس من احتكار " القبيلة" ولا من حق " الورثة"و" الاحياء" وحدهم(18).

اذا كان زعيمي القدرية أو" المرجئه الخالصة" معبد الجهني وتلميذه غيلان الدمشقي قد تم قتلهما من جانب الأمويين، لأن الايديولوجية الجبرية التي كانت عماد وأساس الدولة الأموية، قد أفسحت في المجال لظهور تمردات اعتمدت عليها، انطلاقاً من ان هذه التمردات في نظرهم هي ايضاً قضاء وقدراً من الله.. ولاطاقة لبشر على دفعه... و" هكذا ظهرت " المرجئة الجبرية"، التي كان مؤسسها الجهم بن صفوان، أي مؤسس الجناح الجبري في جناحها" الجهمي" التي كانت معادية للأمويين. وعلى الرغم من ان عهد هشام بن عبد الملك يعتبر العصر الذهبي أو قمة الصعود في عظمة الدولة الأموية، الا أن هذا العهد عينه شهد معارضة بارزة ضد الأمويين، كان تمرد الحارث

سريج وجهم بن صفوان أحدها. وقد نادت هذه المعارضة بالشورى، والمساواة بين العرب والموالي، واسقاط الجزية عن المسلمين الجدد من العجم الذين لايعرفون العربية ولايؤدون الشعائر الدينية، خصوصاً في تلك المناطق التي كان يتحرك فيها صفوان الجهمي، والتي كانت مسرحاً لثورات الشعوب المغلوبة ضد السلطة المركزية، حيث كانت تطالب هذه الشعوب انطلاقاً من فهمها " للايمان " بالمواطنة الكاملة في أمة الاسلام، ودار الاسلام بما انهم قبلوا الاسلام، وخضعوا له، حتى وان كان خضوعاً سياسياً.

ويمكن تصنيف اراء الجهم بن صفوان حول ثلاث مسائل:

الارجاء،" الجبر" نفي الصفات. ففي نطاق معارضة جهم لايديولوجيا الجبر الأموي، فتح باب التأويل على مصراعيه، كقوله بعدم خلود الجنة والنار، باعتبار ان الله وحده خالد.." وفي هذا الاطار ايضاً يجب ان نفهم قوله وقول استاذه الجعد بن درهم بـــ " خلق القرآن " القرآن كلام الله والكلام هو افصاح عن العلم وتعبير عنه. وإذن فاذا كان العلم محدثاً وجب ان يكون الكلام محدثا ايضاً، وبالتالي فالقرآن مخلوق (باعتبار ان القول بأزلية القرآن يعني أنه وجد منذ القديم ومعاذ الله ان يكون لله شريك في القديم). أما اذا كان القرآن قديماً، وهو كلام الله، فان ذلك سيؤدي بناء إلى قدم علم الله وبالتالي إلى" الجبر" وبالتالي إلى اسقاط المسؤولية. والقول بـــ" خلق القرآن "و" حدوث علم الله" معناه أن جميع مايقوله القرآن عن الافعال انما ينصرف معناه إلى زمن الفعل إلى" اسباب النزول " وهذا يفسر النسخ، بما يفسر ما يحكيه عن الاقوام الماضية أو الحاضرة التي تعصي أوامره، ثم يأتي بأوامر أخرى. وبكيفية عامة فالحوار والجدال في القرآن يجري مع مخلوقات تتغير أفعالها ويتنوع سلوكها، فكيف يمكن فهم ذلك اذا قلنا أنه قديم أزلي. هناك جانب أخر وهو ان في القرآن آيات تفيد " الجبر : وأخرى تفيد الاختيار. وحسب نظرية جهم يمكن القول: ان التي تفيد " الجبر" في تجليات الضرورة التي خلقها الله في الكون، وان التي تفيد الاختيار تعبر عن مظاهر حرية الارادة والقدرة التي خص الله بها الانسان"(19).

خامساً : ظهور فرقة المعتزلة

لقد تأسست فرقة المعتزلة في ظل الصراعات الفكرية والسياسية والدينية التي شهدها العصر الأموي، من ايديولوجيا التكفير التي حمل الخوارج لواءها، إلى ميثولوجيا الامامة عند الشيعة، إلى ايديولوجية فرق" "القدريين". ويعتبر

واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد من مؤسسي فرقة المعتزلة بعد ان كانا من منتابي مجلس الحسن البصري في زمان فتنة الازارقة(=أقوى فرق الخوارج وأكثرها تطرفاً) حسب مايصفه كتاب الشهرستاني، الملك والنحل. وكانت نقطة الخلاف بينهما، وبين الحسن البصري تتمثل في الموقف من مسألة " مرتكب الكبيرة". لقد اتخذ الحسن البصري الذي قاوم ايديولوجية الجبري الأموية، موقفاً قريباً من جمهور أهل السنة، أي أن مرتكب الكبير ة" مؤمن عاصي ان شاء الله غفر له"، أي أنه منافق حسب وجهة نظره، وفي هذا الموقف نجد ان الاستاذ حسن البصري يتخذ موقفاً مرناً في ادانته للأمويين، وبالتالي موقفاً متساهلاً ازاء مسألة الوعد والوعيد. فالتساهل في الوعد والوعيد كما يقول الجابري ،" يؤدي حتما إلى تزكية ادعاء الخلفاء الأمويين بأنهم لايجري عليهم حساب ولا عقاب..الخ

وهكذا نعود إلى وضعية أما.... واما: اما ايديولوجية التكفير، وأما ايديولوجية الجبر ومايرتبط بها من القول باستثناء الخلفاء الأمويين من العقاب "، بينما تتلخص أراء المعتزلة في مخالفتهم رأي الحسن البصري في مرتكب الكبيرة، بعدم تكفير مرتكب الكبائر. فخالف بذلك وأصل الثنائية التي كانت قائمة آنذاك بين موقف المرجئية، التي تقول أنه مؤمن، وبين موقف أزارقة الخوارج التي كانت تقول أنه كافر، واتخذ موقفاً ثالثاً لامؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، أي بين المؤمن والكافر.

ان المعتزلة القدريين مارسوا ضغوطات سياسية- دينية على الحكم الأموي، انطلاقاً من ايمانهم بان مرتكب الكبيرة مادام" في الدنيا حيا يرزق دون ان يتوب فحكمه حكم الكافر"، لذا كانوا يهدفون إلى اشتراط التوبة للأمويين، في سبيل اضفاء شرعية على حكمهم. ويقول الجابري في موقف المعتزلة من الصراع بين علي ومعاوية، لقد كان على واصل بن عطاء ان يجد صيغة للحكم على ذلك الصراع تنسجم وتتكامل مع قوله بـــ" المنزلة بين المنزلتين" وذلك ما فعل، فبدلاً من تخطئة معاوية وأصحابه بالذات أو علي وأصحابه بالذات، وبدلاً من القول بـــ" الارجاء" الذي يقضي بتعليق الحكم وتفويض المسألة إلى الله، الشيء الذي ينطوي على تأييد ضمني للأمويين، بدلاً من ذلك كله قال واصل" في الفريقين من أصحاب الجمل وأصحاب صفين ان أحدهما مخطئ لابعينه، وكذلك قوله في عثمان وقاتليه وخاذليه. قال: ان أحد الفريقين فاسق لامحالة. كما ان أحد المتلاعنين فاسق لامحالة لكنه لابعينه".

وكما ان المعتزلة لم يحددوا موقفاً صارماً من طرفي الصراع، بين علي وطلحة والزبير أولاً، ثم بين علي ومعاوية ثانياً، نظراً للملابسات المعقدة، التي يصعب تحديد الخطأ من الصواب فيها، فانهم (أي المعتزلة) في الوقت عينه لم يصطدموا بالحكم الأموي كما اسلفنا سابقاً، بل انهم ايضاً اعتزلوا الصراع الذي كان قائماً آنذاك بين الدولة الأموية والمعارضة الشيعية، وبين الأمويين والخوارج. " واعتقد الكتاب ان انتقاد المعتزلة علياً ومعاوية قربهم من الأمويين، الذين رأوا في المساواة بين الاثنين كسباً لهم ولهذا اعتنق بعض الخلفاء الامويين المتاخرين كيزيد بن الوليد (744م-127) ومروان بن محمد (مروان الثاني 744-750م 127-133هـ) مذهب الاعتزال"(20).

ويقوم مذهب الاعتزال على أسس خمسة : القول بالتوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالمعتزلة نادوا بسلطان العقل، وهم يقولون باسبقية" العقل"" على" النقل"، ولذا كانت فلسفتهم التنويرية تقوم على الجمع بين التفكير الديني والتحليل الفلسفي. فالمعتزلة قالوا بالتوحيد و هو الاساس الجوهري، الذي نادى به الاسلام. فمن خلال قولهم بالتوحيد(= التنزيه) نفى المعتزلة ان يكون لله صفات أزلية، فقد اعتقدوا" ان الله واحد ليس كمثله أحد وليس بجسم ولاشبح، ولاجثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولاجوهر.. ولا طول ولا عرض ولا عمق.. معتمدين في ذلك على الآيه، التي تقول" ليس كمثله شيء".

ان نفي وجود الصفات لله عند المعتزلة، منسجم مع التحليل الذي ينفي وجود الموصوف. ذلك ان وجود صفات لله يفترض وجود موصوف وهذا يتناقض مع فلسفة المعتزلة التي تقول ان الله قادر وسميع وبصير، وقائم بذاته. كما ان المعتزلة نفوا قدرة الله على الظلم، في تأكيدهم على مسألة العدل(الله لايظلم، ولايجبر أحد بفعل شيء ثم يعاقبه عليه)." ولذلك جاء تصورهم العدل وهو الاصل الثاني أو مبدأ المعتزلة الثاني من حيث الأهمية تصوراً انسانياً يقوم على ثلاث دعائم: ان الله يسير بالخلق إلى غاية وهو يريد خير مايكون لخلقه ولايريد الشر أو يأمر به.... ولذلك فهو لم يخلق أفعال العباد لاخيراً ولا شراً فارادة الانسان حرة وهو خالق أفعاله.. وأهمية هذا الموقف أنهم لم يروا الشرور في العالم قضاء وقدراً كما اراد خصومهم أن يبرهنوا.. بل رأوا أنها من صنع المجتمع وفي وسع المجتمع أن يصلحها.. وبعض المعتزلة حين ربطوا بين الله والمجتمع لم يكتفوا بالقول : الله يقصد في أفعاله إلى اصلاح العباد بل قالوا يجب على الله ان يعمل مافيه صلاح عباده" (21).

أما فيما يتعلق بالمبدأ الخامس للمعتزلة " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، فهو يحدد موقفهم من النظام الأموي، ولكن مبدأهم هذا مستمد من الآية القرآنية و" ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون وينهون عن المنكر أولئك هم المفلحون".

ان المعتزلة قاموا بنشاط تنويري في سياق رؤيتهم لممارسة الضغط السياسي- الديني على الحكم الأموي، الذين كانوا يؤيدونه، ولكن ممارسة هذا النشاط السياسي المعارض في المجتمع المدني، كان يقوم على التشديد على سيادة العقل وتنصيبه سلطاناً، اذ رأوا ان" لاحدود له الا براهينه... ولازلل ولا خطأ متى صح البرهان". كما افرزت حركة المعتزلة التنويرية الفيلسوف ابراهيم بن سيار بن هاني النظام البصري، الذي سبق فلاسفة القرن الثامن عشر في أوروبا حين قال" الشك أقرب اليك من الجاحد، ولم يكن يقين حتى صار فيه شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى غيره يكون بينهما حال شك".

ان حركة المعتزلة حركة معارضة سياسية تنويرية وعقلانية احتكمت إلى العقل في معالجتها للقضايا السياسية في العصر الأموي، وابتعدت عن المغامرة واللجوء إلى العنف أو الدعوة إليه، وطورت فكراً سياسياً دينياً تنويرياً متناقضاً مع ايديولوجيا الجبر الأموي، وايديولوجيا التكفير للخوارج، وميثولوجيا الامامة للشيعة، والتيارات المانوية والغنوصية. يقول الجابري في هذا الصدد" واذا كان لكل ثورة كبيرة انتليجنسيا خاصة بها، أي مفكرون متنورون يحملون مشروعها ويبشرون به، فانه يمكن القول بدون تردد ان رجال حركة التنوير هذه هم الممهدون الحقيقيون للثورة العباسية. لقد عملوا على اختراق " القبيلة" باستقطاب الناس في فرق واحزاب وراء اطروحات تناهض اطروحات الجبر والتكفير وتبشر بالشورى والمساواة الخ. فنشروا بذلك ايديولوجيا تنويرية عقلانية تؤكد الحرية والاختيار والمسؤولية والجزاء"(22).

لقد ضمنت حركة المعتزلة، باعتبارها معارضة سياسية حضوراً سياسياً دائماً، في عهد الدولة الأموية، منطلقة من مبدأ ان حق المعارضة هو مكمل لحق الحاكم في السلطة، وهذا ما جعل بعض الخلفاء الأمويين ينتسبون إلى حركة المعتزلة، فضلاً عن ان هذا الحضور السياسي في مجال الدولة، وانتهاج المعتزلة سياسة عقلانية وواقعية فتح لهم امكانات النجاح لمشروعهم، يكفي ان القيادة الفكرية للثورة العباسية كانت لهم، أو على الأقل اسهموا فيها إلى حد بعيد. كما ان المعتزلة تحولت في العصر العباسي، وتحديدا ابتداء من المأمون

إلى ايديولوجية الدولة العربية الاسلامية في أوج قمتها الذهبية، وعظمتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

❐

هوامش الفصل الثاني:

(1)- د- محمد عابد الجابري العقل السياسي العربي -مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولى شباط 1990 (ص233-234).

(2)- المقطع المذكورة استشهد به الدكتور الجابري في كتابه عن العصبية والدولة - مصدر سابق (ص315).

(3)- د- محمد عابد الجابر - العقل السياسي العربي- مصدر سابق (235).و 234

(4)- المصدر السابق (ص238).

(5)- المصدر السابق (ص243).

(6)- المصدر السابق (ص249).

(7)- حسن بزون- القرمطية بين الدين والثورة- دار الحقيقة الطبعة الأولى 1988(ص24-25).

(8)- المصدر السابق (ص26) الماوردي الاحكام السلطانية (القاهرة 1978، دار التوفيقية للطباعة(ص161).

يذكر حسين قاسم العزيز الضرائب الباقية على أبناء الشعوب المغلوبة ويذكر ضرائب اضيفت إلى ضريبتي الجزية والخراج وهي" ضرائب النكاح وأجور الضرابين وأجور البيوت ورسوم العرائض وهدايا الأعياد، مثل عيد النوروز والمهرجان (بلغت هدايا النوروز والمهرجان في عهده معاوية عشرة ملايين درهم من منطقة السواد وحدها).

انظر العزيز، حسين قاسم: البابكية(رسالة لنيل الدكتوراه من جامعة موسكو 1966، بغداد مكتبة النهضة وبيروت: دار الفارابي (ص80-81).

(9)-د- محمد عابد الجابري- العقل السياسي العربي- مصدر سابق (ص239-240).

(10)- المصدر السابق (ص247).

(11)-د- أميل توما: الحركات الاجتماعية في الاسلام، دار الفارابي- 1980(ص72).

(12)-د- محمد عابد الجابري- العقل السياسي العربي - مصدر سابق (ص288).

(13)-د0 أميل توما- مصدر سابق (ص77).

(14) - عبده الشمالي- دراسات في " تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية (ص133).

(15)-د- محمد عابد الجابري - العقل السياسي العربي مصدر سابق (ص308).

(16)- المصدر السابق (ص310).

(17)- المصدر السابق (ص313) هذا المقطع استشهد به الجابري من كتاب الشهرستاني الملل والنحل (ج1، ص 143).

(18)- المصدر السابق (ص313).

(19)- المصدر السابق (ص321-322).

(20)-أحمد أمين فجر الاسلام (ص295)

(21)- أحمد أمين - ضحى الاسلام- الجزء3 (45).
(22)-د- الجابري - العقل السياسي العربي- (ص328).

❐❐

الفصل الثالث:
الهوية التعددية أو التركيبية
لبنية المجتمع العربي الاسلامي

ان الصراعات الاجتماعية في العصر الأموي انسحبت في المجتمع المدني، وشكل ذلك نوعا من تباعد بين الدولة والمجتمع. فالخلافات القبلية دبت في أوصال الخلافة الأموية، ونخرت عظامها، ويكفي على سبيل ذلك حالة العداوة المستحكمة بين المضرية واليمانية التي انتقلت إلى خراسان منطلق مركز الدعوة العباسية. وليس خافياً على أحد من ان السلاح القبلي الذي استخدمه الأمويون لمصلحتهم من أجل البقاء والمحافظة على السلطة في دمشق، قد كان ذو حدين، اذ ان أبو مسلم الخراساني الذي تولى شؤون الدعوة العباسية في خراسان ودفعها حثيثاً إلى الامام قد اشتهر بمهارته في استثمار هذه الخلافات القبلية، وقام بدوره في التفريق بين اليمانية والنزارية بخراسان. فالتباعد بين الدولة والمجتمع المدني، هو الذي قاد إلى تجليات هذه القبلية الفاحشة التي " يسخرها الأمويون لصالحهم، ثم غدت طعنة نحلا في نحر ملكهم"، وهو مايفسر لنا أيضاً الطابع الامبراطوري للدولة الأموية. ومع ذلك، فان الصراعات الاجتماعية مالبثت ان انتقلت إلى مستوى الدولة الأموية مع حركات التمرد على الأمويين التي قادتها حركات الخوارج والشيعة والموالي. وقد أدت هذه التمردات إلى اندلاع انتفاضات ضد السلطة الأموية، " اصطبغت بطابع المعارضة المبدئية أو السياسية، فانهكت الأمويين وحفرت في خاصرتهم جرحاً فاغراً لايلتئم"(1).

لحظة الاعداد للانقلاب العباسي أتسمت المعارضة بتحالف قوي بين العباسيين والعلويين (الشيعة). وكلاهما من بني هاشم، الذين جمعتهم المعارضة للامويين- والفرس. ولقد شكلت هذه القوى الاساسية الثلاث، العباسيون والشيعة، والفرس، أقوى معارضة للأمويين بهدف استرداد منصب الخلافة، وانتزاع السلطة. وكانت لكل من هذه القوى مواقعها، واستطاع العباسيون

الاستفراد بالسلطة دون استبعاد فرق المعارضة من المجتمع. والثورة العباسية قامت على أساس هذا التحالف السياسي العريض بين مختلف فرق المعارضة، وهذا ما جعل الجابري يقول " امن الزوج: فرس/ عرب أو عرب/ عجم لايستوعب ولايستطيع أن يستوعب كلية الثورة العباسية. ان مفهوم " الكتلة التاريخية " هو في نظرنا، وحده القادر على التعبير عن القوى التي قامت بذلك الانقلاب التاريخي الذي أدى إلى سقوط دولة الأمويين وقيام دولة البعاسيين.و" الكتلة التاريخية" لاتعني مجرد تكتل أو تجمع قوى اجتماعية مختلفة. ولا مجرد تحالفها بل تعني كذلك التحام القوى الفكرية المختلفة (الايديولوجيات...) مع هذه القوى الاجتماعية وتحالفها من أجل قضية واحدة. ان الفكر يصبح هنا جزءاً من بنية كلية وليس مجرد انعكاس أو تعبير عن بنية ما. ذلك ما حصل بالفعل : لقد شاركت الثورة العباسية جميع القوى الاجتماعية التي كانت لها مصلحة في التغيير: عرب/ موال، زعماء قبائل عربية، دهاقين الفرس، فلاحون، حرفيون/ تجار ضعفاء الناس، اغنيائهم.. الخ والتحمت مع هذه القوى كل الايديولوجيات المعارضة: ميثولوجيا الامامة(الفكرية والعباسية) حركة التنوير، فقهاء... الخ (2).

ان الدعوة العباسية استقطبت الموالي، الذين يحتلون من الناحية الطبقية، مرتبة تتوسط بين الاحرار والعبيد، وعلى الرغم من دخولهم الاسلام، والتحاقهم بالقبائل العربية عن طريق الموالاة، الا أنهم لم يأخذوا حصتهم من العطاء وغنائم البلدان المتفتحة. علماً بأنه في زمن الخليفة عمر بن الخطاب الذي أحدث الديوان السنة 20 لتوزيع العطاء فرض المال على حد سواء للعرب والموالي، فهم أسوة في العطاء ولافرق بين حر وعبد، ولابين عربي وأعجمي. وقد اجزل عمر العطاء للدهاقين وذلك أنهم كانوا عوناً للعرب وعيوناً لهم في فتوحهم. وعندما بلغ عمر ان أحد عماله أعطى العرب وترك الموالي، كتب اليه يقول ."" أما بعد، فبحسب المرء من الشر ان يحقر أخاه المسلم، والسلام"(3).

لقد استطاعت الدعوة العباسية استقطاب جميع القوى المعارضة للامويين من العرب، والموالي والدهاقين الفرس، من اقطاعيين الأرض وكبار الملك، الذين أسلموا اسلاماً سياسياً المحافظة على امتيازاتهم الطبقية، والذين تحولوا إلى جباة للخراج، وأصبحوا أدوات السلطة الأموية في نطاق سيطرتها على الفلاحين المزارعين،- والعلويين. وهكذا كان استقطاب جماهير الموالي والشيعة، عندما اكدت الدعوة العباسية ونادت بالخلافة إلى الرضا من آل محمد، من غير تسمية أحد (وكان أبو مسلم يقول: أني رجل ادعو إلى الرضا

من آل محمد، فهو داعية إلى رجل عباسي من بني هاشم) كما أكدت على المساواة بين المسلمين عرب/ عجم، والسير على الكتاب والسنة في الحكم، الأمر الذي مكنها من استقطاب رجال الدين من مختلف الفرق.. وهذا ما جعل الدعوة العباسية تبني" كتلة تاريخية" حقيقية من المعارضة للأمويين، خصوصاً عندما أصبحت فلسفة هذه الدعوة فيما يتعلق بـــ" الغنيمة" " لم تعد تعني مجرد التوزيع " العادل" للفيء والعطاء باشراك الجند من الموالي فيها، بل باتت تعني ايضاً اسقاط الجزية على كل من اسلم من العجم والعمل بما كان جارياً من قبل بالنسبة للعرب الذين امتلكوا " أراضي الخراج" أي اعفاؤهم من ضريبة الخراج واعتبار أراضيهم هذه أراضي العشر. وهكذا أصبحت " الغنيمة تعني المصلحة الاقتصادية لكل فئة من الفئات التي تضررت من السياسة المالية الأموية وتقلباتها"(4).

ان تأكيد الدعوة العباسية على العمل بالكتاب والسنة، واقامة حكم اسلامي، يؤكد على حاجة العباسيين الى انتزاع المشروعية العليا. كما ان هذه الدعوة العباسية حاولت أن تجتذب لتأييدها اتجاهات وجماعات متباينة الأهداف، في سبيل الثورة ضد الأمويين. فقد حاولت كسب القبائل اليمنية وربيعة خاصة دون أن تستثني مضر في خراسان، وحاولت كسب الجماعات الدينية الاسلامية، كما حاولت الـــأثير على عواطف الشيعة العلوية، وافادت من الغلاة في الدعوة السرية، وأثارت النزعات الايرانية، ولم تمتنع عن قبول اتباع فئات ايرانية يشك في اسلامها، لتزيد في اعداد مؤيديها، فكان لذلك اثاره بعد وصولهم إلى الحكم(5).

ولكن بعد انتصار العباسيين وتداعي الحكم الأموي، كيف نفسر استئثار هؤلاء العباسيين بالحكم والدولة التي تم بها هذا الاستئثار : استُبْعِدَ الشيعة من السلطة ونُكِبَ البرامكة، واستبعدت العناصر الفارسية سياسياً في حين لم يستبعد العناصر الاجنبية من مؤسسات السلطة، ولاسيما في الجانب الاداري والثقافي. وعلى الرغم من الحلف الذي كان قائماً بين العباسيين والعلويين والاتفاق الذي تم بينهما على مبايعة محمد نفس الزكية بحضور السفاح والمنصور وغيرهما من آل العباس وموافقتهم – وكان محمد هذا، ابن عبد الله المحض، علوياً من سادات بني هاشم نبلاً وديناً وشجاعة وفصاحة.

وكان الناس شديدي الميل إليه، وقد قدمّ أشراف بني هاشم على أنفسهم، ورشحوه وعاضدوه (6)– الا ان تقسيم أو تقاسم السلطة بين العباسيين

والعلويين الذي يعكس ميزان القوى الاجتماعي والسياسي، قد حسم لمصلحة الاوائل. واستأثر العباسيون بالحكم دون العلويين في تناقض كلي مع الاتفاق الذي كان من المفترض بهما ان يكون أمر الخلافة شورى بينهما" مادامت الخلافة كانت في نظر بني هاشم الذين ينتمي إليهما البيتان (العباسي، والعلوي)، مغتصبة".. وهكذا ما ان انتصرت الثورة العباسية، حتى تغلب منطق الدولة على منطق الثورة، ,أصبح العلويون عقبة سياسية يجب التخلص منهم نهائياً، كما يتطلبه ذلك شروط وأشكال انتقال السلطة " فالثورة تعني التغيير النوعي العميق، والطبقي الناجز، والاجتماعي الجذري، في حين ان السلطة العباسية كانت تاريخياً، استمراراً صاعداً ومتطوراً كماً وكيفاً ضمن ظروف موضوعية أرقى وارحب واينع، لمؤسسة الخلافة الاسلامية التي لم ينص عليهما صراحة، القرآن ولا السنة وانما استحدثتها القائمون على الأمر من المسلمين عقب وفاة النبي ومشوا بها وطوروها، كنتاج اجتماعي، مع توالي عهود الخلافة ".(7)

* من أهم سمات المجتمع المدني في العصر العباسي

أنه مجتمع يجسد مفهوم الأمة، وتظهر فيه تعبيرات سياسية عن قومية القوم الأكثر، والقوميات المتعايشة معها. في العصر العباسي أنضج حركة وتبلور القوميتين العربية والفارسية، وقد اكتسبت كل منهما مضموناً جديداً من الاسلام، أي أصبح الاسلام دين الأكثرية الساحقة من العرب ومن الفرس أيضاً.

أن تبلور الحركات القومية بوصفه من سمات المجتمع المدني، ومن الظواهر المرافقة لنموه، كان يجري في العصر العباسي في اتجاهين/ تبلور الشعور القومي العربي في جانب، وتبلور الحركة القومية الفارسية، التي يئست من الاستيلاء على السلطة المركزية الامبراطورية في الجانب المقابل. وقد كانت الحركة الشعوبية، ومظهر التهاجي في الادب والثقافة بين العرب والفرس تعبيراً عن ذلك التبلور الذي مالبث أن تحول إلى واقع سياسي، هو انفصال الفرس وإعادة بناء دولتهم في أرضهم التاريخية، ولكن بقومية فارسية مسلمة. فالحركة الشعوبية كما يقول الدكتور/ عبد العزيز الدوري/ حركة ثقافية اجتماعية قام بها غير العرب وخاصة الفرس. وقد حاول هؤلاء نقل التراث الايراني إلى المجتمع العربي ساعين إلى طبع المجتمع بطابعهم الحضاري القديم. وعملوا على التقليل من شأن العرب والزراية بثقافتهم التي ازدهرت بالاسلام والدعوة إلى نبذها واطراحها. وقد ساهم في الحركة أدباء وشعراء،

وكان لكتاب الدواوين من الفرس دور يذكر في هذه الحركة. وقد ظهرت بوادر الحركة الشعوبية في أواخر العصر الأموي، ولكن دعاتها لم يكونوا يجرؤون على التصريح فتستروا وراء الدعوة إلى المساواة الاسلامية، وتظاهروا بالتسوية، فلما جاء العباسيون ودعوا للمساواة وعملوا لها كشفوا القناع وراحوا يهاجمون العرب ويركزون على تسوية تاريخهم وأدبهم، ويتهمونهم بالبربرية قبل الاسلام وبالبداوة بعده، ويفضلون الشعوب الأخرى عليهم ويمجدون ثقافتهم على حساب الثقافة العربية الاسلامية .."(8).

وعلى نقيض من ذلك، نجد الهوية العربية منفتحة على العناصر الثقافية واللغوية التعددية، ومتحولة هي ذاتها إلى هوية تعددية. وثمة مستويات من التعددية في المجتمع المدني في العصر العباسي : المستوى الأول، التعدد في عناصر الهوية العربية والاسلامية ذاتها، والتي تجمع الولاء العشائري والسياسي والديني والاجتماعي الطبقي والثقافي واللغوي العربي الاسلامي ويمكن الحديث عن ظهور الاقليات.

فالتعددية تعدديتان: تعددية خاصة بالهوية العربية الاسلامية، وتعددية مجتمعية هي تعددية الشعب، نسوق على سبيل المثال ماأورده الجابري فيما يتعلق بالمنازل الثلاث الواضحة والمتميزة مع انتصار الثورة العباسية" منزلة الخليفة، منزلة الأمراء من أهل بيته والوزراء وكبار أهل دولته من العلماء والفقهاء ورؤساء القبائل وكبار التجار، وهؤلاء يشكلون " الخاصة" يأتي بعد ذلك بقية الناس وهم" العامة"، أما الصنف الرابع من الناس وهم" الجند" فرؤسائهم منزلتهم منزلة الخاصة وعامة العسكر منزلتهم منزلة العامة. كانت هناك اذن منازل ثلاث هي عبارة عن مراتب اجتماعية/ سياسية متدرجة على النحو التالي: الخليفة في القمة، والخاصة في الوسط (منزلة بين المنزلتين) ثم العامة في قاعدة الهرم، وتقوم بين هذه المنازل الثلاث شبكة من العلاقات، الثابتة، في اطار بعض التحولات، مما يجعل منها بنية هي" البنية السطحية" للهرم الاجتماعي، ونحن نصنفها بأنها" سطحية" لابالمعنى الوضيع للكلمة بل بمعنى أنها المعطي المباشر الذي يخفي وراءه معطى أخر غير مباشر ما ندعوه" البنية العميقة " للمجتمع التي اليها ينتمي " اللاشعور السياسي،" في مثل هذه الحال، والتي تتحدد العلاقات فيها بالمحددات الثلاثة:" القبيلة" " الغنيمة" العقيدة" (9).

ومن الواضح أنه ليس هناك من سور صيني بين هذين المستويين، اذ

أنهما يتبادلان التأثر والتأثير. ومن هنا أصبح العنصر الايديولوجي والثقافي الفارسي متضمن في الهوية العربية الاسلامية. والحق ان الايديولوجيا السلطانية في الثقافة العربية منقولة في معظمها من الادبيات السلطانية الفارسية. وهنا نجد انفسنا أمام مسألة على جانب كبير من الأهمية: مسألة نقل ايديولوجيا معنية نبعت في واقع معين إلى مجتمع أخر بهدف التعبير بواسطتها عن معطياته،ومستجداته.. وما حدث في العصر العباسي الأول هو ما حدث ويحدث في الوطن العربي المعاصر: في العصر العباسي الأول تم نقل الايديولوجيا السلطانية من الفرس لتعبير عن واقع المجتمع العربي الاسلامي واتجاه تطوره آنذاك. وفي العصر الحاضر ننقل نحن العرب ايديولوجيا الطبقات الاجتماعية في أوروبا الحديثة والمعاصرة(الليبرالية، الاشتراكية، الماركسية) لنجعلها تعبر عن مطامع الطبقات عندنا(10).

في الواقع التاريخي، ان الفكرة القومية حتى في العصر العباسي لم تكن محددة بالجانب العرقي، بل على العكس من ذلك، ان هوية العرب القومية هي بالأحرى تعددية وغير عرقية، خصوصاً مع تمازج الثقافات، وتعايش العناصر القومية المختلفة في نطاق المجتمع المدني، الذي اتسمت حيوته انذاك بتعدد الفرق والتيارات الفكرية، وبالتالي السياسية، بصرف النظر عن كل ما الم بحياة هذا المجتمع من تعارضات وتوترات.

واذا كانت الدولة العباسية فيها ظلم، فانها في الوقت عينه دولة، وكانت عامل انصهار من عوامل المجتمع المدني، لأن الاعتراض على الظلم والعسف، لايعني الاعتراض على هذه الدولة، التي اتسعت رقعتها واستمرت في الزمان، وشيدت عمراناً حضارياً عظيماً. وكل ذلك راجع إلى طبيعتها كمركز سياسي واحد، ومركز حضاري واحد، من حيث استيعابها وتجسيدها للوحدات الحضارية الكبرى، بدءاً بالاسلام باعتباره العقيدة العامة السائدة، مع وجود تعددية مذهبية كبيرة فقهية عديدة(السنة، الشيعة، الخوارج، المعتزلة، ولكل منها مدارس فقهية مختلفة)، وباستئثار العرب باللغة العربية، التي تتضمن بداخلها تعددية على صعيد اللهجات المحلية، وبالاضافة إلى التعددية الأثنية والقومية التي تختلف عن القومية الأكثرية إن على صعيد الدين(دور المسيحيين في الترجمة واليهود في الصيرفة)، وأما على مستوى القوميات (الفرس وعملية انصهارهم في المجتمع المدني).

والمجتمع المدني لايظهر للوجود الا بالدولة، ومع الدولة، وضد الدولة في

آن معاً، والعصر العباسي مثل أوج أزدهار هذا المجتمع المدني، على الصعيد العربي، ونحن نستخدم مفهوم المجتمع المدني مجاز وبتحفظ، لأن الدولة والمجتمع ما لبثا ان تعسكرا. ففي العصر العباسي بدأت فكرة الاستبداد بالضمور، ولايجوز أن نرى التاريخ استبداد فقط، وانما صارفيه حضور للمجتمع المدني، تجسد على النحو التالي:

أولاً- حضور أصحاب الحرف والمهن

ان ظهور الحرف مرتبط ارتباطاً وثيقاً بنمو وتطور المدن الاسلامية. فمع توسع المدن، ازداد نشاط الحرف والمهن، وتميزت بالتقسيم الاجتماعي للعمل في داخلها، وكذلك بالتخصص حيث أصبح لكل حرفة سوق خاص بها. ولما كان لأصحاب الحرف والمهن ثقل نسبي في المجتمع المدني، فانه اصبحت لديهم تمثيليات تنظيمية تعبر عن مصالحهم وعن تعاونهم، وأصبحوا يلقبون في المجتمع بـــ" الاصناف"، و" أصحاب المهن"، وأهل الصنايع". وقد اكتسبت الحرف مع تطورها وانتشارها أصولاً وأعرافاً، ,أصبح القاضي والمحتسب يقومان بفض المشاكل المهنية للحرفيين، وكذلك مراقبة معاملات البيع والشراء، ومنع الغش في الصناعة الخ. ويعطي الدكتور عبد العزيز الدوري صورة واضحة عن هذه الحرف، التي كانت مفتوحة للناس من الديانات المختلفة، وتعتبر المهنة رابطة أساسية بين اصحابها، فهم يتساندون ويتعاونون وللحرفة شيخ أو رئيس، تعترف به الحكومة أوتختاره أحيانا، وتنظر إليه ممثلاً للحرفة. وقد شمل تعاون أصحاب الحرف، ضمان سوية مقبولة للمهنة، واقرار مستوى اسعارها الصيانة، وحماية أصحابها من التعدي. وقد يقوم الصنف بدوره في أوقات الازمات لحماية أعضائه، ولدينا أشارات إلى وقوف الاصناف ضد السلطة لحماية أصحابها من التعسف(11).

ان هذا النشاط الحرفي المديني انتظم في " الاصناف" أي في التنظيمات الاجتماعية التراثية المتماسكة، حيث أن كل تنظيم يعبر عن مصالح المنتظمين في هذه الحرفة أو تلك. ونجد أن داخل هذه التنظيمات تراتبية معينة ومحددة، تبتدي من المبتدئ(المريد) إلى الصانع، إلى المعلم، إلى شيخ الحرفة، الى شيخ السوق. وعادة ينتخب شيخ السوق باجماع التجار والحرفيين، ويفترض ان تتوافر فيه صفات الاخلاق الحسنة، والتعقل والحكمة. وكانت مهمة هذا الشيخ تشمل" الاشراف على كل الطوائف الحرف ومشايخها، ويقوم بصلة الوصل ما بين الوالي والقاضي من جهة، والطوائف الحرفية من جهة أخرى، ولايتم أي

تغيير فيها الا بعلمه ورأيه، وكان مشايخ الحرف كلهم ينتخبون بحضوره ويزكون بتزكيته"(12).

ومن المعروف تاريخياً أن طوائف الحرف شكلت حركة اجتماعية داخل المجتمع المدني، اتخذت في بعض الاحيان دور المساند للسلطة الحاكمة، وفي احيان أخرى لعبت دوراً معارضاً باندماجها مع حركة المعارضة السياسية للشعب، أو انتظامها جزئياً معها. ومع ذلك، فان الطوائف الحرفية كان لها حضورها السياسي المستقل عن السلطة الحاكمة داخل المجتمع المدني. فالطوائف الحرفية كانت الملاذ للعامة، ولكل المواطنين الأقل شأناً في المجتمع، لكي يعبروا بحرية عن تطلعاتهم الاجتماعية من دون ان يتعرضوا إلىأي أذى، فضلاً عن أنها تفسح لهم في المجال لكي يحتلوا صبوة اجتماعية في النظام الاجتماعي القائم. وكانت وظائفية الطائفة الحرفية على الصعيد السياسي حسب قول المستشرقان غب وبرون تتمثل في أنها خلقت المجال السياسي لهؤلاء المواطنين الأقل شأناً." لكي يمارسوا فيه حق المواطنة، فهو وان لم يكن يستدعي الا نادراً لكي يلعب أي دور في الحياة السياسية الخارجية، الا أنه من الناحية المقابلة كان في مأمن من ان يتدخل حكامه السياسيون في شؤونه الا بشكل طفيف، اذا كانوا بوجه عام يحترمون الطوائف وطرائقها التقليدية. ومما كان ينمي للوظيفة الاجتماعية للطوائف ليس كلها بل معظمها طوائف الحرف، وما لها من ارتباطات مع احدى الطرق الدينية الكبرى "(13).

ثانياً – حضور التجار

لقد ترافق مع تطور الحرف، والانتاج الحرفي، واتساع لالاسواق، تطور التجارة الداخلية والخارجية، وتوسع فعاليتها.

ففي هذه الدولة الامبراطورية المهيمنة بلا منازع على الطرق التجارية البحرية والبرية، الممتدة من الشرق الاقصى مروراً بالهند، إلى المغرب الاقصى، وشرق أفرقيا، والاندلس وأوروبا الشرقية، وصولاً إلى روسيا وحوض البلطيق، شهدت التجارة ازدهارا قل نظيره في التاريخ العربي الاسلامي. وامام ازدهار هذه الحركة التجارية من الاستيراد والتصدير مع العالم الخارجي، أصبح للتجار وكلاء ومراكزا تجارية في مختلف البلدان، الذين يتاجرون معها، كما تأسست مؤسسات مالية وصيرفية لتسهيل العمليات التجارية، وبالتالي القيام بدور مهم في تسليف التجار" وقد لعبت معاملات الائتمان دورها الكبير في التجارة وظهرت مؤسسات صيرفية تقوم بدور

البنوك في العصر الحاضر، ومن هذه بيوت الجهاذبة(جمع جهبذا) الذين خدموا التجارة كما دعموا اقتصاد الدولة في بعض الفترات. واذا كان الاسلام يحرم الربا واخذ الفائدة في النقد على المسلمين، فان أهل الذمة تولوا ذلك، اضافة إلى اللجوء إلى بعض المخارج والحيل الفقهية لتسيير بعض أنواع التعامل الائتماني (مثل بيع العينة) (14) .

وقد استمرت هذه في بعض البلاد إلى أواخر القرن التاسع عشر(15).

ولما كانت التجارة الحرة تتطور مع تقدم المجتمع المدني، والدولة على حد سواء، حتى ابن خلدون يسمى الدولة" السوق الاعظم للتجارة "، فأنها والحال هذه افسحت في المجال لبروز طبقة تجارية في هذا المجتمع المدني، راكمت أموالاً طائلة ولعبت دوراً رئيساً في النشاط التجاري.

ثالثاً – حضور العلماء والمثقفون في بلاطات الحكام

مع انتصار الثورة العباسية، تمكن العرب مرة أخرى من اقامة دولة امبراطورية واحدة مستقرة الحدود في البلدان المفتوحة، واستحق بني العباس الخلافة بعد استبعاد المعارضة السياسية والعسكرية الشيعية العلوية من السلطة، وتصفية قواها.؟ ولما كانت المعارضة الشيعية تعتبر من أكثر الحركات تشعباً وتنوعاً في فرقها، في التاريخ العربي الاسلا مي، حيث كانت تضم مختلف وأشكال المعارضات للسلطة العباسية، من المعارضة المطالبة بالثورة العباسية الهادفة إلى الاستقلال عن السلطة المركزية، أو المطالبة بالثورة الاجتماعية الهادفة إلى تحرير الطبقات المستغلة من جور الحكام وطغيان وعسف الولاة والجباة"، فأنها بالمقابل افسحت في المجال " لتسلل نزعات شعوبية مكبوتة، واديان متلاشية أو مضطهدة، وتيارات فكرية وفلسفية....

وفي هذا العصر العباسي نشطت الحركة الشعوبية، على غرار حركة الزندقة باعتبارها حركة مانوية من أخطر سماتها تظاهرها بالاسلام– وهي حركة ثقافية اجتماعية اتخذت من الصراع الفكري – الثقافي المحور الجوهري في نشاطها على أساس تمجيد التفوق في الشعر والأدب لغير العرب والدعوة إلى التسوية بين شعوب الامبراطورية الاسلامية، و التمسك بالتاريخ الفارسي القديم الذي بلغ أوجه عظمته في امبراطورية الأكاسرة. وفي سياق هذا الصراع الثقافي الذي تمارسه الحركات الشعوبية ضد الماضي العربي والطعن فيه كفكر وثقافة وحضارة، مخفية بذلك مضمونها السياسي

القومي الفارسي،" كان رد الفعل العربي هو الدفاع عن الهوية القومية، لابل الدفاع عن الوجود وأسباب الوجود.... لقد ادرك الخلفاء العباسيون هذه الحقيقة وعملوا على ضوئها وبوحي منها: أنه البناء الثقافي الشامل الذي أصبح يطرح نفسه كضرورة تاريخية. لم تكن عملية أعادة بناء الماضي العربي- الجاهلي منه والاسلامي- من صنع الافراد وحدهم، بل كانت أساساً من المهام التي قامت بها الدولة"(16).

وهكذا شهدت الحركة الفكرية والثقافية في العصر العباسي ازدهارا كبيراً، وشملت مجالات العلوم الفقهية، واللغوية، والعلوم العقلية كالفلسفة والفلك والرياضيات، والعلوم الطبيعية، وأصبحت مجالس المناظرات الفكرية والثقافية في بلاطات الخلفاء والأمراء، وفي الدور الخاصة والمساجد، تقليدا سائداً في المجتمع المدني.

ان الصراع الذي خاضه المثقفون والعلماء في العصر العباسي في سبيل بناء النظام الثقافي والمعرفي العربي بدءاً من عصر التدوين، الذي شكل بحق الاطار المرجعي للعقل العربي، هو الذي قرر موقعهم في هذا المجتمع المدني من جهة، وحضورهم الدائم داخل بلاطات الخلفاء العباسيين من جهة أخرى. وكانت مسألة الخليفة باعتباره " سلطان الله في أرضه " هي المنطلق لتنظير الخلافة وتشريع الحكم، من جانب الايديولوجيين، الذين أسسوا وبنوا الايديولوجيا السلطانية في الثقافة العربية، على الرغم من أنها منقولة عن الفرس. وهذه الايديولوجيا السلطانية هي بالدرجة الأولى لمصلحة " الأمير " والأمراء"، ولفائدة فئة" الخاصة"، التي تحتل منزلة بين منزلة الخليفة أو الأمير ومنزلة عامة الشعب. فالمثقفون عامة، والايديولوجيون بخاصة، الذين عاصروا مرحلة الدعوة العباسية وقيام دولتها قاموا بالتنظير والبناء للايديولوجيا والاداب السلطانية، وأصبحوا بذلك مقربين من" الأمير"و" رجال الدولة " باعتبارهم ينتمون إلى " طبقة " الخاصة كشريحة اجتماعية جديدة من فئة الكتاب والمثقفين الخ. وقد كان ابن المقفع أول من قام بعملية التنظير هذه للايديولوجيا السلطانية، حيث يقول الجابري معلقاً على هذا الموضوع:" الاداب السلطانية"، اذن، قوامها ثلاثة أنماط من السلوك يؤسسها جميعاً مبدأ " انزال الناس منازلهم ": الترفع على" العامة" والنفور منها، الانبساط مع" الخاصة" وبناء المعاملة معها على المجاملة والتودد، الانصياع التام لـــ " السلطان" والسير على طاعته وتقدير الأمور على هواه الخ.. وهذه الانماط الثلاثة من الاداب تعكس ليس فقط الطابع الطفيلي الارستقراطي لفئات " الخاصة" بل تعبر أيضاً عن الوظيفة

التي تعطيها هذه الشريحة الاجتماعية لنفسها والتي بها تبرر ان تطيع مهمة" الخاصة " اذن الأمير الذي يجب ان يطاع ومنزلة " العامة" التي يجب أن تطيع مهمة" الخاصة " اذن هي حمل" العامة" على طاعة الأمير، أنها تقوم بالسلاح الذي تمتلكه، سلاح الكلمة و" العلم" – الايديولوجيا– بنفس المهمة التي يقوم بها الجند باسلحتهم المادية: الجند يقهر الاجسام " والخاصة" تطوع النفوس بالكلمة"(17).

لقد نظر المثقفون للدولة السلطانية العادلة الشرعية، المرهونة بالمشيئة الربانية وحدها، القائمة على فلسفة " التوحيد والعدل،" باعتبارها الركيزة التي بنيت عليها النظرة التماثلية بين ارادة الله وارادة الخليفة. وقد كانت فلسفة " التوحيد والعدل"، التي شكلت المحتوى النظري لاطروحة حركة المعتزلة، باعتبارها حركة تنويرية في العصر الأموي ،و دافعت عن قدرة الانسان على الفعل، وعن حرية اختياره، وعن قدرته على تحمل مسؤولية أعماله واثبات الثواب والعقاب له، في تناقض جذري مع ايديولوجيا الجبر ألأموي، قد تحولت إلى مذهب للدولة السلطانية في عهد ابو جعفر المنصور، الذي نزع المضمون السياسي المتمثل في شجب اطروحات حركة التنوير في العصر الأموي، فان اسقاط هاتين الصفتين على الخليفة من أجل أن يبلغ كماله، كما يبلغ الله كماله بهما، يقضي بان لايكون له– أي الخليفة– شريك في الحكم والا يتصف بالصفات التي يتصف بها مطلق الناس بل يجب أن يكون " فوق التصور" في هذا المجال"(18).

ما ان تحول المذهب الاعتزالي إلى ايديولوجية السلطة ابتداءا من المأمون، وبالتالي أصبح ايديولوجية الطبقة الحاكمة، التي تتكون من التجار ومالكي الأراضي الكبيرة، ومتخلياً تدريجياً عن طابعه التقدمي، حين كان مذهباً للمعارضة السياسية العقلانية والتنويرية، وبالتلازم معاً تغلغل بنية النزعة التماثلية بين الله والخليفة في" اللاشعور السياسي عند المتكلمين"، ضمرت العناصر العقلانية، في ظل هيمنة الايديولوجيا السلطانية، وميثولوجيا الامامة في فقه السياسة، وفي الخطاب الادبي، الذي هيمنت فيه ايديويلوجية مدح الأمير على أرضيته تأكيد نزعة المماثلة بين الاله والخليفة. في هذه الحال، اكتسبت ايديولوجية المعتزلة طابعا استبدادياً، أو مناصراً للاستبداد، ورافضاً للتعدد والاختلاف. ثم ان سلوك المعتزلة أصبح متناقضاً كلياً مع دورهم التقدمي والريادي، الذين قاموا به في الحركة التنويرية سابقاً، حين تحول مذهبهم الايديولوجي المدافع في حرية الانسان الفكرية، والتمسك بالجدل بحثاً عن

الحقيقة، إلى ايديولوجيا طبقية تبرر وتنظر للنموذج المثالي للحكم، الذي حكم منطق العقل السياسي العربي منذ القديم إلى اليوم من نموذج " المستبد العادل". وهذا ما أدى بهم إلى سقوطهم العنيف في عهد الخليفة المتوكل(233-247-847-(86م)، الذي افسح في المجال لنمو وسيطرة الايديولوجيا المحافظة التقليدية، التي ترافقت مع بداية عهد التراجع والانحطاط للامبراطورية العربية الاسلامية.

والحال هذه، هل نستنتج مما هو ثابت في ميدان الفقه السياسي في التاريخ العربي الاسلامي، الذي يجد نموذج" المستبد العادل" سواء من جانب ميثولوجيا الامامة عند الشيعة، أو الايديولوجيا السلطانية عند السنة، وبين التيارات الفلسفية المختلفة، سواء كانت معتزلة أم أشعرية، وايضاً مما هو ثابت في درس الماركسية المعاصر، ان التيار العقلاني في إيديولوجية السلطة، يكتسب مضموناً سلطوياً، أو استبدادياً دون أن يكسب السلطة عينها مضموناً فكرياً عقلانياً؟.

ان النظرة التاريخية لحضور المثقفين في بلاطات الأمراء، وفي قلب المجتمع المدني في العصر العباسي، تجعلنا نرى الوظيفة المزدوجة، التي يقوم بها هؤلاء المثقفين داخل المجتمع الذي كانت تشقه تناقضات ايديولوجية حادة- حيث كانت مصدر قوة الدولة العربية الاسلامية آنذاك تكمن في المجال الايديولوجي بالدرجة الأولى (وهو هنا الدين الاسلامي)- وصراعات اجتماعية وسياسية متعددة.

فمن جهة ازدهرت الثقافة العربية في عصر التدوين، وهذه دلالة كبيرة على حيوية المجتمع المدني آنذاك، وقد جند هؤلاء المثقفون أنفسهم في خدمة وبلورة النظام الثقافي المعرفي، واعطوا الاولوية للغة العربية، من خلال جمعها ووضع قواعد لها، باعتبار ان اللغة العربية تعكس خصائص الأمة العربية التي تتكلمها، وهي القالب الذي يتشكل فيه الفكر على حد قول الجابري، وكما يقول المفكر الالماني هردر" ان ربات المعرفة البشرية: الحقيقية والجمال والفضيلة قد اصبحت آلهة قومية بمقدار ما هي اللغة القومية كذلك".

وكان من رواد المضطلعين بجمع اللغة العربية، ووضع قواعدها النحوية، ووضع علم العروض الخليل بن أحمد الفراهيدي، وسيبويه. ومن جهة أخرى، كان هناك التوظيف للفلسفة العربية الاسلامية، ولايديولوجية المعتزلة التنويرية، في الصراع الايديولوجي، الذي كان محتدماً مع الايديولوجية الشعوبية

الفارسية، حيث كان للمنهج العقلي الذي من مبادئه قياس الغائب على الشاهد من جانب المعتزلة أثره الكبير في مقارعة الايديولوجية الفارسية الغنوصية القائمة على " العرفان" أو الالهام الالهي " الذي لاينقطع بانقطاع الرسل أنه " الوحي المسترسل الذي لايترك أي مجال لاللعقل ولا للنقل". فإلى جانب الانتاج العلمي والثقافي الذي أعطى دفعاً قوياً بالتطور إلى الأمام للمجتمع المدني في عهد المأمون، كان المثقفون منخرطين بشكل مباشر في الصراع الايديولوجي، الذي كان محتدماً مابين المعتزلة (إيديولوجيي الدولة العباسية)، وبين ايديولوجيا الغنوصية الفارسية، حيث شنت الارستقراطية الفارسية المؤثرة هجوماً إيديولوجياً واسع النطاق مستعملة تراثها الثقافي الديني الزرادشتي – المانوي– المزدكي، والهدف هو التشكيك في الدين العربي وهدمه وصولاً إلى الاطاحة بسلطة العرب ودولتهم. وقد تصدت الدولة العباسية من جهة وعملت على استقدام كتب العلم والفلسفة من خصوم الفرس التقليديين (الروم– اليونان) وترجمتها ونشر محتوياتها من جهة أخرى. ان" حلم " المأمون– سواء كان حقيقياً أو مصطنعاً– لم يكن حلماً برئياً.. لم يكن من أجل أرسطو ذاته بل من أجل مواجهة زرادشت وماني"(19).

وليس من شك ان المأمون الذي أعاد انتاج ايديولجية المعتزلة، وعمل على تسييسها، كان قد حولها إلى حقيقة ايديولوجية تعكس حدة الصراع الايديولوجي، بين القومية العربية، التي انتجت ردود فعل قومية عند الأخرين، منذ العصر الأموي، وبين القومية الفارسية، التي ركبت موجة التشيع لـــ " آل البيت" في الثورة العباسية على الدولة الأموية وتتجسد في ثلاث مستويات:

1– مستوى سياسي يدخل في الصراع على السلطة.

2– مستوى ثقافي وايديولوجي له علاقة بالشعوبية في الأدب، ولاسيما العرب والفرس.

3– مستوى قومي : تبلور ايديولوجية الدولة القومية العربية بالتضاد مع ايديولوجية القومية الفارسية الغنوصية، وبالعكس في داخل المجتمع المدني.

ومع سيادة الايديولوجية الاشعرية، أي بعد الانقلاب السني على المعتزلة، الذي وجه ضربة قوية للفكر العقلاني المستنير، حيث يتفق الكتاب الاحرار على ان هزيمة المعتزلة افقدت الحرية الفكرية أقوى معين (20)، وحيث كتب أحمد أمين،" وفي رأيي أنه لوسادت تعاليم المعتزلة في هذين الأمرين– أعني

سلطان العقل وحرية الارادة –بين المسلمين من عهد المعتزلة إلى اليوم لكان للمسلمين موقف آخر في التاريخ غير موقفهم الحالي وقد اعجزهم التسليم وشلهم الجبر وقعد بهم التواكل(21)، مضيفا ان ضعف شأن المعتزلة أدخل المسلمين في مرحلة وقعوا فيها تحت تأثير حرب المحافظين نحوا من ألف سنة حتى جاءت النهضة الحديثة(22)، فانه والحال هذه، شهد التعدد في المجتمع المدني في العصر العباسي نكوصاً واضحاً، ولم تتوافر له الفرص للاحياء من جديد عندما تشظت الدولة العربية إلى دويلات متنافسة ومتناحرة، وانقسمت على أساس اقوامي، واستمرت الصراعات الايديولوجية، واشتدت المنابذات مع كثرة المذاهب والملل.

لقد شكل انتصار الايديولوجية الاشعرية بداية الردة الفكرية في الدولة العربية. وكان أبي الحسن علي بن اسماعيل الاشعري(260–325هـ، 873–936م) هو الذي أرسى أسس ومبادئ المذهب السني في الخلافة. واذا كان الشافعي هو الذي حدد أصول الفقه أو التشريع – أو بالأحرى " قواعد المنهج " للفكر السني– والمتمثلة في الكتاب، والسنة، والاجماع، والقياس،فان ابي الحسن الاشعري، سيلتجأ إلى السلطة المرجعية للشافعي، في نطاق بلورة مشروعه القاضي بالرد على ايديولوجية المعتزلة في مسائل العقيدة من ناحية، وعلى ايديولوجية الامامة عند الشيعة من ناحية أخرى، ومن أجل التنظير لأهل السنة في الخلافة، أو على الأصح التنظير لمواقفهم السياسية السابقة، ونظام الحكم، بالارتكاز على" اصول" الشافعي، جاعلاً من الكلام في السياسة تشريعاً للماضي مثلماً جعل الشافعي من الاجتهاد في الشريعة تقنيناً للرأي، مكملاً بذلك صاحب" الابانة" ماقصر فيه صاحب" الرسالة"(23). ويجسد موقف الاشاعرة هذا، دعماً للسلطة العباسية في بغداد، التي تعرضت لتحدي من جانب الشيعة الفاطمية، التي نجحت في اقامة الخلافة الفاطمية في القاهرة، وأصبحت بذلك تنافس الدولة العباسية المنهارة، في بغداد.

ومن المعلوم تاريخياً ان مذهب المعتزلة كان قائماً على معارضة الفكر والايديولوجية السلفيين أولاً، وعلى استخدام المنهج العقلاني، الذي كانت أهم سمة رئيسة له هي " عقلنة" قضايا الدين الاسلامي كلها، واعطاء العقل البشري الاولوية الرئيسة في قضية المعرفة، ثانياً.

ولهذا أعطى المعتزلة الأولوية للعقل على النقل، أي" العقل قبل ورود السمع" فضلاً عن ان علم الكلام المعتزلي كان يسيطر عليه المنهج العقلاني،

وتعرض لجذور أهم الأسس والقضايا التي تقوم عليها ايديولوجية الخلافة أساساً، ونظراً لتناقضه مع الايديولوجية السلفية في عصره، فقد كان يحظى بجاذبية خاصة وتجاوب من جانب الوضع الاجتماعي، الذي كان معارضاً ايديولوجية النظام القائم في العصر الأموي، ثم في بداية العصر العباسي قبل مجيء المأمون إلى السلطة العليا للدولة، الذي حول مذهب المعتزلة إلى مذهب رسمي لدولة الخلافة، استمر ثلاثة عهود من الخلفاء العباسيين- كما حرص المأمون على ان لاتنكس راية الفكر الحر المتمثل بعلم الكلام المعتزلي بعده، لذلك كتب في وصيته إلى المعتصم قوله:" وخذ بسيرة أخيك في القرآن " يقصد مسألة " خلق القرآن المعتزلية". غير أنه حين ندرس موضوع علم الكلام الاشعري، نجد ان الاشاعرة تسلحوا بالمنهج العقلاني للمعتزلة في نطاق حربهم ضدهم، ولكن بعد أن أفرغوا من مضمونه، ومن عقلانيته الجوهرية. فاذا كانت العقلانية تنطلق من المنطلقات العقلية في سياق الاستدلال المنطقي، فإن هذه المنطلقات كلها عند الاشاعرة تنحصر في مضامين النصوص الدينية، ولاشيء غيرها ". ولهذا، فان الاشاعرة لم يكونوا يؤمنون بضرورة العقل كمصدر حقيقي للمعرفة، بل ان مبدأهم يرفض أولوية العقل على النقل، ولذلك اختار الاشاعرة" الملائمة لجعلها مقدمات للنتائج التي يؤمنون بها سلفاً"، وقادهم هذا إلى الوقوع في التناقض التالي: استخدام الجدل المنطقي للمعتزلة، والاخذ بمنهجهم في محاولة للتوفيق بين الفكر العقلاني والسنة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى انكار مبادئ العقل والعودة إلى التمسك بالقرآن، والسنة، والحديث الخ.. والحال هذه " رفض الاشاعرة ان يكون القرآن مخلوقاً كما أكد المعتزلة، وأصروا على أن يكون أزلياً، إلا أنهم بعد هذا التقديس الظاهري وفي سبيل خدمة مقاصد الحكم وتمشياً مع حاجاته دعوا إلى الأخذ بالسنة في حالة الخلاف بينها وبين القرآن واعلنوا" السنة قاضية على القران وليس القرآن بقاضي على السنة"(24). واعتمدوا في ذلك على الآيتين" ياأيها النبي بلغ ما انزلنا اليك من ربك".. و" ماآتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا وتفسيرهما" ان الرسول وسيلة توصل الوحي إلى الناس ولا يجوز عقلاً ان ينقل الينا الوحي وبنقصه، وانما أهل الرأي على ان النبي قد فوضت اليه العناية الربانية بيان النصوص القرآنية وتفصيل ما أجمل الكتاب"(25).... وعند هذا الحد يصح تحديد فكرة الاشعرية السياسية كما جسمها الغزالي(محمد الغزالي المكنى بابي حامد والملقب بحجة الاسلام(450)-505هـ 1058-1111م) حين كتب " ولو انتهى لهذا الأمر من فيه الشروط كلها سوى شروط القضاء

ولكنه مع ذلك يراجع العلماء ويعمل بقولهم فماذا ترون فيه؟ ايجب خلعه ومخالفته أم يجب طاعته؟ قلنا الذي نراه ونقطع أنه يجب خلعه ان قدر على ان يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط من غير اثارة فرقه وتهيج قتال، وان لم يكن ذلك الا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بامامته"(26). ومعنى هذا القول مناصرة الحكومة السيئة أفضل من الثورات الشعبية لتغيير النظام.." واعمق"(27). معاصر الغزالي اعرب عن مناصرته جور الملوك وتفضيله له على ما ما تحدثه الثورة من فوضى (28).

مع انتصار الايديولوجية الاشعرية في عهد الخليفة العباسي، التي شكلت ردة فكرية لجهة سيطرة علم الكلام الاشعري، المتناقض مع علم الكلام المعتزلي، الذي كان" متوافقاً مع الفكر الفلسفي من حيث فسحه للعقل مجالات التفكير وتحصيل المعرفة حتى في ماوراء الطبيعة، كان من الطبيعي- وفقاً لقوانين التطور العامة- ان يتخلى علم الكلام للفلسفة عن مكانه في حركة تطور الفكر العربي- الاسلامي بناء على كونه- أي علم الكلام- قد استوفى حاجة وجوده واستنفذ مهماته التاريخية وحان الوقت لأن يتحول إلى كيفية فلسفية خالصة"(29). وكانت خطورة ردة الفعل هذه المحافظة في نطاق مواجهة الفكر المعتزلي، تمثلت في احتلال علم الكلام الاشعري مكان علم الكلام المعتزلي، والحركة الفلسفية المنفصلة عن علم الكلام في آن معاً.

والسؤال الذي يطرح نفسه، مالعلاقة بين سقوط الفكر المعتزلي الذي ظل على هامش المجتمع وبين اضطهاد الفلسفة طوال قرون عديدة في المجتمع العربي الاسلامي؟ وهل يمكن القول ان عودة " الأمة" إلى التقليد الديني والفقهي والفكري والثقافي للموروث القديم، هو ضرب من الدفاع عن الذات أم سيرورة انحطاط وانغلاق على الذات؟

ليس من شك، ان علم الكلام، والفلسفة، شكلا كل واحد منهما مرحلة معينة في طريق تطور الفكر العربي الاسلامي. فاذا كان علم الكلام يقوم بالبحث الديني في مسائل العقيدة المثارة في المجتمع العربي بعد انتصار الاسلام، فان الفلسفة كانت تبحث في قضايا الوجود والطبيعة والمجتمع، والتفكير. وتميزت الفلسفة عن علم الكلام كما يقول الدكتور حسين مروه بأمرين أساسيين: أولاً، بأنها انطلقت من المفاهيم، لامن من القضايا المثارة في المجتمع بصورة مباشرة. ثانياً بأنها لم تتخذ من عقائد الاسلام قاعدة للبحث، وان حاولت تخفي التناقض بين النتائج التي يصل إليها البحث الفلسفي وبين العقائد الايمانية

الاسلامية. والحال هذه كان علم الكلام المعتزلي متوافقاً مع الفكر، غير أنه مع انتصار علم الكلام الاشعري، أصبح التناقض بين علم الكلام" الما بعد المعتزلة " والفلسفة بمختلف مكوناتها ومذاهبها من" حركة أخوان الصفاء" وحتى فلسفة ابن رشد، تناقضا عدائياً.

" فالتناقض العدائي بينهما اذن قائم على اساس ايديولوجي من حيث أسباب نشوئه ذاتها اذ- كما رأينا- بدأ علم الكلام الاشعري يشكل عودة إلى السلفية السنية بهدف هدم البنيان العقلاني الذي شيده الفكر المعتزلي.... ومنذ ذلك الوقت صار واضحاً أن الصراع بين علم الكلام والفلسفة هو- في الواقع- صراع ايديولوجي بالدرجة الأولى: صار علم الكلام معبرا عن الايديولوجية" الرسمية" وصارت الفلسفة- بالاضافة إلى التصوف - معبرة عن ايديولوجية مختلف الفئات المعرضة للسلطة الحاكمة المركزية"(30).

ان تحول العلاقة بين علم الكلام والحركة الفلسفية إلى علاقة إقصائية قائمة على نفي الاخر، زمن انتصار الايديولوجية الاشعرية، حيث ان الاشاعرة عملوا على إخراج الخطاب الفلسفي العقلاني من ميدان المعركة الفكرية والمعرفية الايديولوجية، مريدين بذلك إخراج العقلانيين من معادلات الصراع السياسي، والسياسة كلها. لكن الاشاعرة الذين قللوا وحطوا من شأن الفلسفة العقلانية، التي عانت اضطهادا كبيرا طوال قرون كاملة في المجتمع العربي- الاسلامي، انما هم انطلقوا من حقيقة ان الفلسفة لاتصنع التاريخ، في حين ان المنطق والعقل يؤكدان انه ليس ثمة من تاريخ ممكن بدون الفلسفة والفكر. فالسياسة العقلانية والفلسفة، والفكر مقولات مترابطة مع بعضها البعض تتقدم معاً، وتتراجع معاً.

السؤال الذي يطرح نفسه ايضاً، ما العلاقة بين سقوط المعتزلة وانهيار الدولة المركزية العربية وتشظيها؟

لقد تحول المذهب الاعتزالي إلى ايديولوجية رسمية لسلطة الدولة العباسية في عهد المأمون، الذي جاء إلى سدة الخلافة بعد صراع دموي عنيف ضِدَ القوى الاقطاعية التي كانت تؤيد أخاه الأمين. وقد خرج المأمون من هذا الصراع منتصراً بفضل وقوف القوى الأخرى الممثلة لاقتصاد المدينة، ومجتمعها التجاري الربوي، الحرفي، بالاضافة إلى حركة المثقفين حملة الافكار الحرة المستنيرة، إلى جانبه. ثم ان الدولة العباسية التي تبنت ايديولوجية المعتزلة في مرحلة نهوضها، وحددت الطابع العقلي لثقافة

المعتزلة، هي دولة ذات طابع امبراطوري- انتصرت فيها قوى المدينة التي ساندت المأمون في سبيل اعتلائه عرش السلطة المطلقة- وبسطت نفوذها على مفاصل المجتمع الرئيسية، وكانت مجسده بذلك مرحلة لنهوض الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، والسياسي. وكانت هذه الدولة معنية ببناء الهياكل التحتية، وتنظيم الحرفة، ودعم النشاط التجاري على الصعيد الخارجي، حيث أصبح العراق باعتباره مركزاً للخلافة ملتقى الطرق التجارية العالمية". هذا الوضع انعش بالطبع في المدن، وفي العاصمة بالأخص، تلك الفئات الاجتماعية التي تنمو وتتطور ويبدأ دورها يبرز للتأثير في الاحداث السياسية، في المجتمعات الاقطاعية، على حساب دور كبار الاقطاعيين و اغنياء الريف كلما توفر المناخ الملائم لازدهار الفاعلية التجارية، بالارتباط مع توفر انتظام وسائل الموصلات والنقل ونشاط السوق الخارجية، وهذا هو المناخ نفسه الذي كان قائماً بالفعل حينذاك "(31). وكانت الدولة العباسية هذه تقوم بين الحين والحين بمصادرة أموال التجار، ورفع يد الحائزين على الاقطاعات الممنوحة لهم في سبيل توفير مصادر الانفاق المتزايدة للدولة.

وهكذا فان انتصار إيديولوجية المعتزلة كانت مرتبطة بتبلور مرحلة النهوض للدولة العباسية، وحيوية المجتمع المدني بالتلازم معها، مثلها في ذلك مثل انتصار الديمقراطية البرجوازية على النظام الاقطاعي القديم في مرحلة الصعود الرأسمالي كنظام اقتصادي اجتماعي سياسي جديد. ومثل ان فلسفة الانوار العقلانية البرجوازية، والفكر البرجوازي برمته استنفذ طابعه التقدمي والديمقراطي في النظام الراسمالي، وعلاقة الانتاج الرأسمالي- خصوصاً بعد تحول الثورة البرجوازية التي انتجت النظام الراسمالي العالمي، الى استعمار، وامبريالية معادية للتحرر والتقدم التاريخي- وحل محله فكر رجعي متحجر، وكذلك الأمر، حين أزيلت القوة الاجتماعية التي ساندت المأمون عن مراكزه القوية وحلت محلها قوة اجتماعية أخرى ذات طابع اقطاعي - عسكري ساندت الفكر المحافظ في عهد المتوكل، حلت الايديولوجية الاشعرية محل ايديولوجية المعتزلة خصوصاً عندما اصبحت." دولة الاستبداد الشرقي" غير قادرة على منح هامش كافٍ لتطور المجتمع المدني، لاسيما مع نمو سيرورة العسكرة في عهد الانحطاط للدولة العربية الاسلامية، حيث ان هذه المؤسسة العسكرية كانت تحد من مدنية المجتمع المدني، وتعادى الفلسفة العقلانية، فضلا عن ان الدولة والمجتمع المدني مالبثا ان تعسكرا لاحقا في عصر الاقطاع العسكري.

رابعاً – التناقضات بين الدولة العباسية والمجتمع المدني مع بدء الاقطاع العسكري

ولما كان المجتمع المدني من سماته ظهور التشكيلات الطبقية، فان الصراع الطبقي هو الذي يحدد في نهاية التحليل طابع المجتمع وآفاق تطوره.

في منتصف القرن الثالث الهجري، تبلورت التشكيلات الاجتماعية والطبقية الجديدة، وظهرت في الوقت عينه الفئات والطبقات الجديدة، من الفلاحين، والتجار، والصناع، واقطاع الاقاليم والنواحي وارستقراطية العرب، حيث أنه مع ازدياد حدة التفاوتات الاقتصادية بين هذه الفئات، بات من الصعب ان يتم تجميعها ببساطة تحت اسم الدين والسيطرة عليها، مثلما بات من الصعب تجميع الاقوام والشعوب المتباينة في نواحي تطورها الاقتصادي والاجتماعي، والمختلفة في تراثها الثقافي الديني وتقاليدها وخصائصها المميزة، في اطار دولة مركزية، تعتمد على ايديولوجية محافظة ولا تؤمن بالتعددية، والاختلاف، والتعارض.

والحال هذه، من الطبيعي ان تبحث كل طبقة أو فئة اجتماعية عن تمثيلية سياسية وفكرية تعبر عن مصالحها ومطامحها، مثلما هو الحال بالنسبة للاقوام والشعوب المختلفة، التي ظهرت تمثيليات سياسية لها تعبر عن مصالحها القومية والثقافية، مالبثت ان تحولت على شكل ثورات وحركات انفصالية واستقلالية تطالب بالحكم الذاتي، أو الاستقلال الكامل عن السلطة المركزية، ويجب أن نميز في حديثنا عن الحركات السياسية،" بين الحركات الاستقلالية التي بنت امارات او ولايات في نواح معينة وظلت معترفة بحق العباسيين في الخلافة ولو إسمياً، والحركات السياسية المنظمة الهادفة إلى دك السلطة العباسية وبناء دولة جديدة على أنقاضها، من حيث أن الأخيرة تحتاج إلى معتقد ديني أو ايديولوجي متكامل كما تتطلب تنظيماً سياسياً دقيقاً له برنامجه الاستراتيجي المتكامل وتكتيكاته المتغيرة حسب ظروف الزمان والمكان"(32).

وفي ظل احتداد حركة الاستقطاب الاجتماعي العميق بين الاقطاعيين الاسياد والفلاحين الفقراء احتدم الصراع الطبقي وتحول إلى انتفاضات شعبية، وحركات سياسية عدة اصطبغت بصبغات مذهبية ودينية، أو نزعات فلسفية، حدثت في العراق، ومصر، وفي فارس، نذكر منها أهمها : الثورة البابكية الخرمية، وثورة الزنج، وثورة القرامطة.

1- ثورة البابكيين

على الرغم من ان العوامل الاقتصادية والاجتماعية، والاساس الطبقي الواضح الذي ميز هذه الثورة الفلاحية في القرون الوسطى على الساحتين العربية والاسلامية، الا ان العوامل المذهبية والشعوبية المزدكية والزرادشية والقومية كانت متداخلة معها. ولقد استغلت الثورة البابكية ضعف الدولة العباسية، وبداية بوادر سقوطها في أواخر خلافة المعتصم(833-842)، فحشدت الشعوب والطبقات المعدمة من الفلاحين، والعامة، في مناطق الاقوام الايرانية المقهورة في ارمينيا واذربيجان، ومن خراسان في الشمال إلى الجنوب في العراق. ذلك أن قوانين علاقات الانتاج الاقطاعية التي كانت سائدة بأشكالها القديمة الساسانية في تلك المنطقة (اذربيجان وماجاورها من الاقاليم الفارسية)، كانت تحصر حق ملكية الاراضي واستثمارها في فئة قليلة العدد من الدهاقين والخانات(33) تستغل الفلاحين وشغلية الأرض استغلالا تعسفياً دون فرق بين العبيد والاحرار(34).

ومن المعروف تاريخياً ان الاقاليم الاسيوية التي كانت خاضعة لسلطة الدولة المركزية العربية، سواء في دمشق أو في بغداد في عهد الدولة العباسية، لم يغير فيها الحكم العربي القليل، بل أننا نجد ان الاقطاع المحلي الساساني المتألف من دهاقنة الفرس كان متحالفاً مع الخلافة العباسية" خوفاً على أملاكه ومصالحه من غضبة الفلاحين"، فضلاً عن ان السلطة المركزية العربية كان يهمها بشكل رئيس جمع الضرائب من هؤلاء العجم، وغيرهم من الأمم المغلوبة. وكان برنامج هذه الثورة البابكية يتمثل في انتزاع ملكية الأراضي الاقطاعية من الاقطاعيين الساسانيين وتوزيعها على المزارعين المحتاجين، ذلك ان تحرير هذه الأراضي الواسعة تسهم اسهاماً حقيقياً في تحرير الفلاحين ووضع حد لاستغلالهم. أما النقطة الثانية من البرنامج فتتمثل في تحرير المرأة، ولما كانت الثورة الباباكية متصادمة جذرياً مع النظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للخلافة العباسية فقد تركت تأثيراً عميقاً على الحركات الفلاحية والطبقية اللاحقة، وبخاصة حركة الزنج، وحركة القرامطة.

" أما تأثيرها في حركة الزنج فهو ينحصر في أمرين: أولهما أضعاف الخلافة مما يؤمن الظروف السياسية والعسكرية الأكثر ملاءمة لتمرد الزنج. وهذا تأثير غير مباشر، وثانيهما: تقديمها لنموذج في تحرير المستضعفين صفة الشرعية.

واما تأثيرها في حركة القرامطة في السواد، فهو أكثر أهمية في نظر الكثير من المؤرخين القدامى والباحثين المحدثين. فهم قد عقدوا الصلة دائماً بين البابكية والقرامطة، إلى حد أن بعضهم قد اعتبرهما اسمين لحركة واحدة متصلة"(35).

ثورة الزنـج

تعتبر ثورة الزنج أعظم ثورة طبقية للعبيد في التاريخ الاسلامي، لم تكن عنصرية بين سود وبيض .

وكان هؤلاء الفلاحون العبيد خاضعين لاشد أنواع الاستغلال الاقطاعي في منطقة البصرة من جنوب العراق، خصوصاً بعد ان تم توزيع الأراضي والقرى بالاقطاع على كبار الملاكين والقادة العسكريين، والتجار الاثرياء، الذين اصبحوا يوظفون أرباحهم في استملاك المزيد من الأراضي التابعة للفلاحين الصغار. وادى هذا الوضع إلى تدهور أوضاع الفلاحين وتعرضهم للظلم والافقار، الأمر الذي جعلهم يهجرون الأرض، في حين ان الاقطاعات العسكرية أصبح استثمارها يحتاج إلى كثافة الايدي العاملة في الأرض،" على حين كانت هجرة الفلاحين عن الأرض تتعاظم باستمرار تخلصا من أرهاق الاقطاعيين الجدد لهم بتشديد العمل مع قليل من العائدات للعيش. هذه الظروف دفعت " أصحاب الاقطاعات " ان يبحثوا عن قوى الانتاج من الايدي العاملة الرخيصة، فوجدوا ضالتهم في زنج شرقي افريقيا، فجلبوهم باعداد هائلة، وحشدوهم في منطقة البصرة حيث شبت ثورتهم"(36).

لقد اسهمت ثورة الزنج في أحداث خلخلة حقيقية للدولة العباسية، وعطلت فاعلياتها الاقتصادية والمالية والتجارية والزراعية خزينة الدولة اعباء مالية كبيرة لم تكن هذه الخزينة قادرة على تغطيتها. واذا كانت هذه الثورة ذات المضون الاجتماعي الثوري التاريخي، ليس لها برنامج محدد، وهذا عائد إلى" مدى الثغرة الايديولوجية بين جماهير الثورة وقيادتها. فان " علي بن محمد " حين تصدى لقيادة ثورة الزنج هذه لم يكن لديه أي دافع طبقي أو فكري يؤهله لحمل ايديولوجية هذه الفئة الاجتماعية المسحوقة. لذلك لم يكن مؤهلاً لصياغة ايديولوجيتها في شكل برنامج يحدد أهداف ثورتها، على حين كانت هي– أي فئة الزنج– من التخلف الاجتماعي والذهني، بحيث لاتستطيع صياغة هذا البرنامج "(37).

ان أهمية ثورة الزنج تكمن في انها عبدت الطريق الحقيقية للثورة القرمطية، حيث كان القرامطة متحالفين مع ثورة الزنج بهدف دك السلطة المركزية في بغداد وكان تحالفهم هذا غير عرضي أو تكتيكي، نظراً لخوف القرامطة من حركة الزنج التي اوقعت الهزيمة بجيوش الخلافة". وعلى الجملة فقد أفاد القرامطة من النتائج السياسية والعسكرية لحركة الزنج واستغلوا الظروف الناشئة عنها أحسن استغلال، ويمكن الافتراض أنهم افادوا من دروس التجربة وعملوا على تجاوز بعض الثغرات التي ادت إلى الاجهاز عليها، ان لجهة التنظيم أو وضوح النظرية الثورية، وصياغة البرنامج الثوري وتنظيم التحالفات .."(38).

ثورة القرامطة

ليس موضوعنا هو التأريخ للافكار والسياسة لحركة القرامطة، فهناك العديد من الكتب التي خصصت لها مكاناً يتناسب مع حجمها وأهميتها، انما يظل موضوعنا هو دراسة المجتمع المدني في العصر العباسي والحركة القرمطية مثلها في ذلك مثل باقي الحركات الاجتماعية الأخرى التي ذكرناها، لم يكن لذلك الحضور الحقيقي في عملية تبلور وتكوين المجتمع المدني، خصوصاً وان الحركة القرمطية من حيث نشوئها وتكوينها الاجتماعي، وبناء دولتها السياسية المستقلة تركزت بشكل في البحرين على الرغم من امتداداتها المختلفة هنا وهناك، إلا أنها ظلت مقموعة وهامشية ومعزولة.

وليس من شك أن الحركة القرمطية قد أنشأها أبو سعيد الجنابي في صفوف قوم ضعفاء في القطيف ثم انضمت إليها القبائل ذات الموقع الهامشي التي كانت تطمح إلى الغزو والهجرة باتجاه المدن، وكانت استجابة هذه القبائل البدوية لهذه الدعوة طمعاً في الغنيمة بواسطة الغزو أكثر منه طمعاً في اعلاء مذهب ديني. ." وحين استتب الأمر لأبي سعيد في البحرين وجمع من حوله الكثير من أموال الغنائم في الاحساء، التفت إلى اصلاح أراضي المزارع، واصول النخل، واصلاح هذه الامور وتفقدها.

ونصب الامناء على ذلك واقام العرفاء واحتاط على ذلك كله وجمع النخيل، وأعد السلاح ونسج الدروع والمغافر واتخذ الأبل والمزاد والقرب وعلم الصبيان الفروسية وطرد الاعراب من قرينه" وراح يستعد لمواجهة الجيوش العباسية التي كانت قد شنت هجومها الأول ضده بقيادة العباس

الغنوى"(39). وبفعل هذه الاصلاحات التي اسهمت في تطور البنية الاجتماعية للحركة القرمطية في البحرين وتحول قيادتها إلى طبقة ارستقراطية جديدة تمتلك العبيد والخزائن والأراضي والمطاحن، فان البلاد توحدت في ظل هذه القيادة القوية، وأصبح ابو سعيد يؤكد على موقفين " ألأول موقف التحدي الحازم للدولة العباسية اذا ما حاولت التعرض للكيان الجديد، والثاني هو اعلان الاكتفاء بالدفاع عن البحرين وصيانة استقلالها وعدم الخروج عنها، مقابل ان يكف العباسيون عن طلب السيطرة عليها" (40).

وعلى الرغم من العلاقة الواضحة بين الحركتين القرمطية والاسماعيلية، خصوصاً لجهة استعارة الحركة القرمطية الكثير من التنظيم الاسماعيلي، وجمعية أخوان الصفاء السرية، التي يذكرها المؤرخون، الا ان الحركة القرمطية كانت لها ايديولوجيتها وبرنامجها، وخطتها التنظيمية في نجاح الحركة. واذا كان طابع الحركة اميا في السواد، فان طابعها كان عربياً في البحرين. ففي البحرين تغب القبائل العربية مع وجود زراعة يسودها الاستغلال الاقطاعي. وهنا اتخذوا تدابير اشتراكية معتدلة اذ الغوا الاقطاع وأعادوا النظر في توزيع الأراضي كما يظهر، والفوارق الأرض، وقدموا السلف للفلاحين لتشجيعهم على استغلال الأرض في توزيع الأراضي كما يظهر، والفوارق الأرض، وقدموا السلف للفلاحين لتشجيعهم على استغلال الأرض، وسيطروا على التجارة الخارجية وساروا على خطة الاكتفاء الذاتي وعززوا ذلك بضرب نقود من الرصاص ليمنعوا انتقال الثروة للخارج. أما السلطة فكانت بيد مجلس الرؤساء، وله طابع شورى في الحكم(41).

أما على صعيد فلسفة الثورة القرمطية فيما يتعلق بالجمهورية التي اسستها في البحرين، التي تعتبر أول جمهورية عربية في العصر الوسيط، فكانت تقوم على فكرة " تأليه العقل أو" عقلنة " الله، باعتبار ان" العقل الأعلى" هو الله، أو الحكمة العليا. وكان النظام السياسي الجمهوري متكوناً من حكومة" يرأسها ستة أعضاء من اسرة سليمان أبي طاهر ,اعوانه المقربين أو غيرهم ممن يثقون بهم من من ذوى الدرجات العالية في منظمة الحركة، ومجلس " العقدانية " وهذا يصدر مقراراته في شؤون الجمهورية بالاجماع". ويبدو أن هذا الشكل من النظام السياسي متبعاً في جمهورية البحرين حتى الزمن الذي زار فيه ناصر خسرو هذه الجمهورية سنة (1052) (42) .

لقد اتخذت هذه الجمهورية عدة تشريعات مهمتها سن نظام ضرائبي على

المراكب التي تمر في الخليج، وعلى أهل مقاطعة عمان، وضريبة على الحجاج الذين يقصدون مكة والمدينة، وضريبة على صيادي اللؤلؤ في مياه البحرين والخليج، فضلاً عن ان التجارة الخارجية والداخلية، كانت بأيدي الحكومة، وتحول أرباحها للانفاق على المصالح العامة، وتحسين أعمال المزارعين والشغيلة، أن هذه الواقعات تكشف أن شكلاً من" القطاع العام" في جمهورية البحرين كان هو الطابع الغالب للمؤسسات الاقتصادية الاجتماعية. وهذا هو الوجه الثورى الاساسي لهذه التجربة الفريدة في تلك العصر(43).

خامساً – تصدع الدولة العباسية وسيطرة الاقطاع العسكري

ان انتقال الصراع الطبقي الثوري متمثلاً بهذه الثورات الثلاثة النابعة من الاطراف إلى قلب الدولة العباسية قد كان له اسقاطاته السلبية المدمرة على الاجهزة العسكرية والانظمة المالية للنظام الاقتصادي الاجتماعي السياسي القائم. ولقد ترافق هذا الاهتزاز والتصدع للنظام، زيادة تغلغل الاتراك في مختلف مرافق الدولة مع ضعف سلطان الخلافة وتقويض دعائمها. وبذلك بدأت الفرقة المرتزقة من الاتراك هي المتحكمة في تصعيد الخلفاء وفي اسقاطهم، تمشياً مع مصالحهم. وكان المتوكل أول خليفة ارتقى سدة الخلافة بحراب القادة الاتراك في وجه معارضة رجال الدولة وبينهم القاضي الاكبر والوزير كما كان أول خليفة اغتاله أولئك القواد".

ويعتبر الغزو البويهي منعرجاً تاريخياً حاسماً، في تاريخ الدولة العربية الاسلامية، لجهة بداية السيطرة الاجنبية في البلاد العربية، وبداية تحول النظام الاقتصادي والاجتماعي من الاعتماد على التجارة والنقد إلى الاعتماد على الزراعة والاقطاع العسكري، حيث ان نمو هذا الاقطاع الذي داهم الدولة العربية قد ترافق مع تنامي استقلال الدول في العصر العباسي/ دولة الادارسة في المغرب" والأغالبة في تونس والجزائر والزيادنة في اليمن، والطاهريون في خراسان ولاحقاً القرامطة في البحرين والاحساء، والفاطميون في القاهرة. ان تطور الاقطاع العسكري بالتلازم مع استقلال الولايات أو الدول قد حرم الخلافة من الخراج الذي كانت تجنيه، كما أسهم في ركود التجارة والصناعة في ظل الانغلاق الاقليمي" ونود ان نبين هنا ان هذا الاقطاع يختلف عن النوعيين المعروفين من قبل، وهما اقطاع التمليك يفترض فيه ان يكون من أرض الموات لاحيائها أو من أرض الصوافي، ويعطي حمامية حق الملكية

ويدفع عنه العشر. أما اقطاع الاستغلال فهو مؤقت وهو شبه بالمزارعة، ويدفع صاحبه عادة الخراج، أما اقطاع البوهين فهو في الاساس اقطاع لوارد الأرض، في أرض لها زراعها وملاكوها إلى الجند والقادة..

ان هذا الوضع أدى إلى تغيير كبير في الوضع الاجتماعي الاقتصادي لأراضي الخلافة الشرقية، فتدهور الاقتصاد النقدي، وعجز الحكومة، عن النهوض بواجباتها العامة، وجذورها القبلية الاقطاعية، دفعتها إلى ان تعهد الجند والقادة أخذ الوارد مباشرة. ولكن ضعف اللسطة المركزية، تجاه الجند اضطر الاهلين إلى طلب حماية المتنفذين فقوى مركز المقطعين، ولم يقتصروا على الجباية بل صاروا إلى تولي الأرض نفسها، وحد ذلك إلى زيارة قدرة الاقطاعيين وإلى تقلص الملكيات الصغيرة وتلاشي ملكية الفلاحين" .(44)

ومن الاقطاع العسكري زمن البوهيين الذي تدهورت فيه التجارة والحركة الصيرفية، و وتقلص فيه التعامل بالنقد، وأصبحت فيه السيادة في الدولة العربية الاسلامية للإقطاع العسكري انتقلت فيه هذه الدولة العربية إلى سيادة الاقطاع العسكري السلجوقي، الذي اتجه نحو الوراثة، حيث كان يمارس المفلحون صلاحيات واسعة، موسعين بذلك ملكياتهم في الأراضي وجاعلين الزراع والفلاحين يعملون بالسخرة عندهم، مقابل الخدمة العسكرية واعداد الجند.

وفي ظل هذا التوسع للاقطاع العسكري الذي أصبح يقطع الأراضي والقرى الواسعة لمصلحة الامراء والجند مقابل الخدمة العسكرية، وازدياد فرض الضرائب على البيوت والعقارات، والتركات، وتدهور نظام الري، وضعف السلطة المركزية في السيطرة على الطرق التجارية، والحاق الاضرار بالحياة العامة، سيطرت مقولات وأطروحات الايديولوجيا السلطانية الاستبدادية الموروثة من حضارات الشرق القديم الفرعونية والبابلية والفارسية، وتعسكرت بذلك الدولة والمجتمع المدني على حد سواء، حيث شهد هذا الأخير ضموراً حقيقياً حتى بداية الغزو الأوروبي لتقاسم أرث السلطنة العثمانية، وبداية حركة النهضة الحديثة في المجتمع العربي.

❐

المصادر والمراجع:

(1)- أحمد علبي العهد السرى للدعوة العباسية(أو من الامويين إلى العباسيين)- دار الفارابي، بيروت- الطبعة الأولى 1988(ص77).

(2)- دكتور محمد عابد الجابري- العقل السياسي العربي مركز دراسات الوحدة العربية - الطبعة الأولى شباط 1990 (ص329-330)

(3)- أحمد علبي- مصدر سابق(ص85) استشهد بمقطع من البلاذرى فتوح البلدان (ص443).

(4)- د. محمد عابد الجابري- العقل السياسي العربي (ص330).

(5)-د. عبد العزيز الدوري مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي دار الطليعة- الطبعة الخامسة آب 1987 (ص57).

(6)- أحمد علبي - مصدر سابق- ص 92) استشهد بهذا المقطع من ابن الطقطقي الفخري في الاداب السلطانية والدول الاسلامية (ص164-166).

(7)- المصدر السابق (ص60).

(8)-د- عبد العزيز الدوري- مصدر سابق (ص95).

(9)-د- محمد عابد الجابري- العقل السياسي العربي (ص332).

(10)- المصدر السابق (ص339).

(11)- د- عبد العزيز الدوري- مصدر سابق (68).

(12)- عبد الودود محمد يوسف " طوائف الحرب والصناعات أو طوائف الاصناف في حماه في القرن السادس عشر"، مجلة الحوليات الاثرية السنة 19/د،ت/(ص85).

(13)- غب وبوون، المجتمع الاسلامي والغرب، ج2(ص115).

(14)- عبد العزيز الدوري مصدر سابق (ص17) - بيع العينة ان يبيع المقرض للمقترض اية سلعة بسيطة بمبلغ مرتفع مؤجل، ثم يعود ويشتريها منه بثمن معجل أدنى.

(15)- المصدر السابق (ص71) - مستشهد به. انظر مكسيم رود نسون- الاسلام والرأسمالية (ص83، ص 87،ص86).

(16)- د محمد عابد الجابري - تكوين العقل العربي.

(17)- د- محمد عابد الجابري - العقل السياسي العربي (ص 342).

(18)- المصدر السابق (ص 353).

(19) -د- محمد الجابري- نحن والتراث - قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي- دار الطليعة الطبعة الأولى- نيسان 1680(ص41).

(20)- تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية(ص198).

(21) أحمد أمين - ضحى الاسلام-(ص70).

(22)- المصدر السابق (207).

(23)- د- محمد عابد الجابري- تكوين العقل العربي- مصدر سابق.

(24)- د- أميل توما - الحركات الاجتماعية في الاسلام -دار الفارابي -1980 (ص115).

(25)- المصدر السابق (ص115-116) بالاعتماد على ملحق كتاب جوستاف جروينباوم- " حضارة الاسلام "(ص476).

(26)- المصدر السابق (ص116)، بالاعتماد على الكتاب ذاته (ص217).

(27)- المصدر السابق (ص116) -" أعمق " هو مفكر من معاصري الغزالي.

(28)- المصدر السابق (ص116) بالاعتماد على المصدر ذاته (ص 450).

(29)- حسين مروة - الجزء الأول - النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية - دار الفارابي الطبعة الخامسة 1985(ص874).

(30)- المصدر السابق (ص875).

(31)- المصدر السابق (ص 855).

(32)- حسين بزون- القرمطية بين الدين والثورة - دار الحقيقة- الطبعة الأولى 1988 (ص70).

(33)- حسين مروة - الجزء الثاني (ص 15)- الدهقان(بضم الدال وفتحها) كلمة فارسية تعني رئيس الاقليم ثم استعملت للدلالة على الأمير الاقطاعي.

(34)- المصدر السابق (ص15) راجع نظام الأراضي وأوضاع الفلاحين في عهد ماقبل الفتح "إيران في حكم الساسانيين" الترجمة العربية ACHRISTENSENالعربي كما يصفه (يحيى الخشاب- دار الفكر العربي - القاهرة.

(35)- حسن بزون- مصدر سابق (ص 85).

(36)- حسين مروة- الجزء الثاني- مصدر سابق (ص16). مأخوذ من كتاب أحمد علبي - ثورة الزنج (ص74).

(37) - المصدر السابق (ص17).

(38)- -حسن بزون- مصدر سابق (ص89).

(39)- المصدر السابق (ص52).

(40)- المصدر السابق(ص54).

(41)-د- عبد العزيز الدوري- مصدر سابق (ص75) .

(42)- حسين مروة- الجزء الثاني- مصدر سابق (ص21) ز نقلاً عن ناصر خسرو" سفر نامة"(ص 226-228).

(43)- المصدر السابق (ص22).

(44) -د- عبد العزيز الدوري - مصدر سابق (ص89).

❐❐

القسم الخامس

مظاهر الأزمة في بنية المجتمع المدني وعلاقته بالدولة على الصعيد العربي

– من عصر النهضة إلى بداية الاستقلال السياسي –

مع هذه الوضعية بسقوط المعتزلة، بدأت سيرورة انهيار الامبراطوريات العربية الاسلامية والانحطاط، التي طالت مختلف نواحي الحياة، واستمرت نحو ألف عام أو ينوف، فانفجر بذلك المجتمع المدني من داخله، وتحول إلى بنى اجتماعية منغلقة على ذاتها، ومتحاجزة مع سواها. ومع بداية تفكك الامبراطورية العثمانية متعددة القوميات، وظهور المسألة الشرقية على مسرح الصراع والمواجهات المتعددة الاقطاب بين الدول الأوروبية العظمى من جهة، والأمة التركية والأمم التي كانت تحت حكمها من جهة أخرى، أيقظت مدافع نابليون المجتمع العربي الاسلامي على قوة غازية، وحضارية جديدة مجتمع حديث.

ولا شك أن حملة نابليون على مصر (1798-1801) باعتبارها أكثر الأقطار العربية تقدماً، حيث كانت مهيأة أكثر من سواها لخوض الصراع ضد الاقطاعية، كانت تدخل في نطاق المنافسات والصراع الدولي المحتدم، على مراكز القوة في الشرق فيما بين الدول الأوروبية الحديثة، وبخاصة منها البريطانية والفرنسية، الساعية، دوماً وراء التوازن وإعادة التوازن، ومن أجل السيادة العالمية."وكانت الامبراطورية العثمانية في هذا الصراع من أجل السيادة العالمية الورقة الرابحة الرئيسية التي يعزم نابليون على انتزاعها من أيدي الانكليز. ببعد النظر الذي كان يتصف به قرر نابليون فتح مصر بالدرجة الأولى، إذ كانت إحدى ممتلكات السلطان الأكثر تطوراً وغنى"(1). ولقد واجه المجتمع العربي المتخلف الصدمة الكولونيالية التي قادها نابليون وهو في حالة تخثر، وهو الأمر الذي جعل نابليون يقدم خطاباً ديماغوجياً ومخادعاً، متذرعاً باحتلال مصر من أنه للاقتصاص من المماليك، ومقدماً نفسه على أنه صديق للسلطان التركي. ولقد استهل نابليون ندائه بالآيات القرآنية التقليدية بسم الله الرحمن الرحيم: لا الله إلا الله لا ولد له ولا شريك له في ملكه، ثم يستطرد قائلاً، من طرف الفرنساوية المبني على الحرية والتسوية.

السر عسكر الكبير أمير الجيوش الفرنساوية بونابرته يعرف أهالي مصر جميعهم أن من زمن مديد، الصناجق الذين يتسلطون في البلاد المصرية

يتعاملون بالذل والاحتقار في حق الملة الفرنساوية، ويظلمون تجارها بأنواع الايذاء والتصدي فحضر الآن ساعة عقوبتهم. واحسرتاه، من مدة عصور طويلة هذه الزمرة المماليك المجلوبين من بلاد الابازة والجراكسة يفسدون في الأقليم الحسن الأحسن الذي لايوجد في كرة الأرض كلها، فأما رب العالمين القادر على كل شيء، فإنه قد حكم على انقضاء دولتهم. ياأيها المصريون قد قيل لكم أنني مانزلت بهذا الطرف إلابقصد ازالة دينكم، فذلك كذب صريح، فلا تصدقوه، وقولوا للمفترين أنني ما قدمت إليكم إلا لأخلص حقكم من يد الظالمين، وإنني أكثر من المماليك أعبد الله سبحانه وتعالى، واحترم نبيه والقرآن العظيم، وقولوا أيضاً لهم أن جميع الناس متساوون عند الله وان الشيء الذي يفرقهم عن بعضهم هو العقل والفضائل والعلوم فقط. وبين المماليك والعقل والفضائل تضارب. فماذا يميزهم من غيرهم حتي يستوجبوا أن يتملكوا مصر وحدهم ويختصوا بكل شيء أحسن فيها من الجداري الحسان، والخيل العتاق، والمساكن المفرحة. فان كانت الأرض المصرية التزاماً للمماليك فليرونا الحجة التي كتبها الله لهم.

ولكن رب العالمين رؤوف وعادل وحليم. ولكن بعونه تعالى من الآن فصاعداً لاييأس أحد من أهالي مصر عن الدخول في المناصب السامية، وعن اكتساب المراتب العالية. فالعلماء والفضلاء والعقلاء بينهم سيدبرون الأمور، وبذلك يصلح حال الأمة كلها، وسابقاً كان في الأراضي المصرية العظيمة، والخلجان الواسعة والمتجر المتكاثر، ومأزال ذلك كله إلا الظلم والطمع من المماليك.

أيها المشايخ والقضاة، والأئمة والجربجية، واعيان البلد، قولوا لامتكم ان الفرنساوية هم أيضاً مسلمون مخلصون واثبات ذلك أنهم قد نزلوا في رومية الكبرى وخربوا فيها كرسي البابا الذي كان دائماً يحث النصاري على محاربة الاسلام، ثم قصدوا جزيرة مالطة وطردوا منها الكواللیرية الذين كانوا يزعمون ان الله تعالى يطلب منهم مقاتلة المسلمين. ومع ذلك الفرنساوية في كل الأوقات صاروا محبين مخلصين لحضرة السلطان العثماني واعداء اعدائه، ادام الله ملكه. ومع ذلك أن المماليك امتنعوا عن اطاعة السلطان غير ممتثلين لأمره. فما اطاعوا أصلاً إلا لطمع أنفسهم. طوبى ثم طوبى لأهل مصر الذين يتفقون معنا بلا تأخير فيصلح حالهم، وتعلى مراتبهم ! طوبى أيضاً للذين يقعدون في مساكنهم غير مائلين لأحد من الفريقين المتحاربين فاذا عرفونا بالأكثر تسارعوا إلينا بكل قلب. لكن الويل ثم الويل للذين يعتمدون على المماليك في

محاربتنا، فلا يجدون بكل ذلك طريقاًإلى الخلاص ولا يبقى منهم اثر"(2).

لقد اظهر غزو نابليون لمصر واحتلالها الهوة التاريخية السحيقة وسعة الشقة، التي تفصل المجتمعات الأوروبية الحديثة عن المجتمع العربي الاسلامي، الذي يهيمن فيه النظام البطركي التقليدي القديم، والتبعية. فالمجتمعات الأوروبية تتسم بالحداثة الصناعية الغربية القائمة على فكرة التقدم، والمبنية على عقلنة التاريخ، وعقلنة الفكر الفلسفي، والفكر السياسي، والمعقولية في مجال العلم والدين، وإعادة صياغة العقل من خلال ارتباطه الصميمي بالثورات التكنولوجية المتلاحقة وبمجالات التفكير العلمي. حيث أن هذه الحداثة الغربية مرتبطة أيضاً بالتطور الكبير، الذي عرفته الثورة الصناعية مع انتقال أوروبا على الصعيد الاقتصادي من نمط إنتاج اقطاعي إلى نمط انتاج رأسمالي، اصبح فيه الانتاج الصناعي للسلع يتطلب فتح اسواق جديدة، خصوصاً بعد انتقال الرأسمالية من مرحلة تراكم راس المال الأولى(المركنتيلية) المتصلة بالتجارة البعيدة والنهب للمستعمرات القديمة إلى مرحلة الراسمالية التنافسية ما قبل الاحتكار، التي تتطلب التجارة، مع الابقاء على النهب. وبالمقابل، نجد المجتمع العربي الاسلامي يعاني من التصدع في بُنْيَانِهِ، ومن أزمة بنيوية شاملة، بسبب الانفلاقات الصُلْبِيَة، والانقسامات المجتمعية التقليدية، العمودية، والفئوية، والمحلية، والاقليمية، الحادة، التي كانت تفتت وتذرر الأمة، ومن وضع مجتمعي ايديولوجي وسياسي ما قبل القومية، سمته الرئيسية التأخر التاريخي، وسيطرة البني التقليدية، حيث أن هذا النظام الاجتماعي- السياسي التقليدي يجسد الانحطاط التاريخي بامتياز، فضلاً عن أنه لايمتلك المقومات اللازمة لكي يكون قادراً على الاداء، كنظام اجتماعي- سياسي في المجال السياسي الموحد، والاقتصاد المتكامل، والجهاز العسكري الفعال، انه نظام اجتماعي تتحكم فيه آلية تنتج وتعيد انتاج البني التقليدية الهجينة، والبني غير العقلانية في مختلف مجالات الحياة.

وفي حالة التخثر هذه للمجتمع العربي واجه الصدمة الكولونيالية القائمة على الحضارة الصناعية الغربية، وعلى الحداثة المرتبطة جدلياً بالعقلانية الغربية، اللتين اصبحتا العماد الأساس للمركزية الأوروبية، التي تصبو إلى الهيمنة على الحضارات الأخرى، وحشد واقحام الشعوب المتمايزة في انماط عيشها، وثقافتها،وحضارتها المختلفة في بوتقة الاستعمار الغربي، باسم ايديولوجية حداثة المركزية الأوروبية هذه، ومستتبعاتها من فكرة التقدم والتنمية، باعتبارها السمة الجوهرية للعقلانية الغربية،"فتبدو كأنها كونية عالمية،

أو قل" علمية" بما أنها تقنية، صالحة لكل زمان ومكان". وعلى قاعدة الهيمنة هذه في اتجاه سيطرة الحضارة الصناعية الرأسمالية على الصعيد الكوني، احتدم الصراع التنافسي بين الدول الأوروبية الكبرى، وتحديداً بين فرنسا وبريطانيا، لتقطيع أوصال الامبراطورية العثمانية عبر الفتوحات الاستعمارية للوطن العربي، وما استتبعها من مقتضيات التوازن الأوروبي، وما استدعاها من تقلبات في التحالفات، حيث ان الصراع مقاصده تتمثل في المزاحمات الاقتصادية لتوسيع الممتلكات الكولونيالية بين الدول الأوروبية باسم الايديولوجيات الحديثة الكبرى المؤسسة على الليبريالية، والقومية، وعلى تسارع الإنجازات المادية والتقدم التقني،و" تأورب" العالم. وبالمقابل، كان فساد النظام الاقطاعي المستبد داخل السلطنة العثمانية، وانحطاطه، قد قاد إلى تدهور الزراعة، وإلى سيادة الفوضى الشاملة خلال العهود الأخيرة من حكم المماليك والامراء في مصر، وفي غيرها من الولايات المتحدة العثمانية، نتاج جشع الولاة وعبثهم. وهو الوضع الذي أدى إلى ضعف السلطنة العثمانية حيال تنمية الرأسمالية الأوروبية حيث كانت الدول الاستعمارية تطمح للسيطرة على قطاعات استخراج الخامات التي تمد الالة الصناعية الراسمالية بحاجاتها ،وذلك باقتطاع هذه الولايات من السلطنة العثمانية.

❐

الفصل الأول :
محاولة محمد علي أو الاقتداء بالغرب

كانت أول محاولة للتماسك ووعي الذات في الوطن العربي، محاولة الانبعاث العربي(النهضة)، التي قادها محمد علي، عقب حملة نابليون، وادراك العرب حقيقة الخطر الكولونيالي الأوروبي. وقد حصلت محاولة الانبعاث هذه في ظل اندحار الطبقة التجارية العربية، التي ازدهرت بفضل التجارة البعيدة، والتي اسهمت في صنع الحضارة العربية، وانتقال مركز التجارة العالمية من الوطن العربي والبحر المتوسط إلى المدن الايطالية والمحيط الأطلسي، ومجيء الرأسمالية المركنتيلية الأوروبية التي قادت إلى تدمير الوطن العربي، خصوصاً في ظل سيطرة العثمانيين." ولقد كان في التطور التجاري لأوروبا المركنتيلية خراب لعالم العرب التجاري. فقد هزلت المدن وأخذت الأرياف تحتل بكل تنافراتها مقدمة المسرح وتوقفت مراكز التفكير الممكن حول انحطاط عالم المشرق عن الوجود. وجاءت اليقظة عنيفة موجعة في مطلع القرن التاسع عشر مع قدوم حملة نابليون في مصر"(3).

ان احتدام الصراع الفرنسي- البريطاني كانت له اسقاطاته الكبرى على مسار تطور الامبراطورية العثمانية، من حيث استيقاظ الشعوب البلقانية ونزوعها إلى التحرر من النير العثماني، والاستقلال بفضل الدعم القوي من جانب روسيا القيصرية، وظهور محمد علي في مصر، الذي وصل إلى قمة السلطة من خلال انتصاره في الصراع المثلث الزوايا بينه وبين المماليك والعثمانيين الاقطاعيين...

ان تسلم محمد علي الحكم بعد انتصاره على الانكليز في العام 1807، جاء في ظروف سياسية وتاريخية محددة، من حيث تجذر صراع الشعب المصري ضد القوات الاجنبية، وكفاح معظم فئاته الاجتماعية ضد الاقطاعيين المماليك، ورفضها مذلة الانكشارية، وطموحات الفئات الأكثر تقدماً في الاستقلال السياسي وفي دخول مرحلة حضارية، هي عصر النهضة القائمة

على تنمية العلاقات الرأسمالية وبناء المجتمع الحديث. وفي الواقع، فان تجربة محمد علي في عملية التحديث خارج العالم الأوروبي، بالاضافة إلى محاولة اليابان، كانت تقودها الطبقة الحاكمة المصرية- ذات الأصول الاجنبية، اتراك - البان- وشركس، المكتونة من البيروقراطية العسكرية التابعة للباشا،لاعلى طبقة براجوازية مصرية منتجة تحمل في صيرورتها نظام انتاج رأسمالي قائم بذاته، وتجسد عملية الانتقال نحو تطور رأسمالية صناعية بطريقة تدريجية، وبانشاء مشاريع رأسمالية صناعية جديدة، وتحقيق عملية التراكم الرأسمالية، الذي يمكن القيام بالاستثمار الفعلي الانتاج الصناعي. والحال هذه، لم يكن محمد علي قادراً" على خلق طبقة برجوازية مصرية سائدة بالمعنى الاقتصادي للكلمة وبالمعنى السياسي، متناقضة تناقضا مطلقاً مع اقطاع ذلك الزمان". وكما يقول أحمد صادق سعد" فالتغيرات التي اجريت بواسطة جهاز الدولة من أعلة كانت متلازمة مع خلفية جماهيرية متحركة من الفلاحين، غير أنه يصعب أن تعتبر خلفية برجوازية. فالاقرب ان التيار الهادف إلى التغيير الرأسمالي ركب موجة التمرد الشعبي دون أن يكون قيادته بالمفهوم العصري للقيادة"(4).

لقد تجسدت محاولة الانبعاث لمحمد علي في سلسلة الاصلاحات التي قام بها بهدف تحديث الدولة، وتصنيع البلد. فقام بتطبيق الاصلاح الزارعي، من خلال مصادرة املاك الملتزمين، الذين رفضوا دفع الضرائب، ومصادرة جميع أراضي المماليك، وقضائه على تبعية الفلاحين الشخصية ازاء الملتزمين، وتحويله قسم كبير من الاراضي الاميرية إلى أراضي خاصة، ثم توزيعها على اقاربه ومقربيه من كبار الضباط والموظفين والاعيان من الالبان، والشركس، والاتراك، والاكراد، واستملاك الدولة لأراضي الاوقاف، وتعيينه من يقوم بادارة الأراضي ومن يقوم بجباية ضرائبها، وتوزيعه بعض الأراضي على الفلاحين ليستغلوها، وادخاله زراعة القطن والليمون، واقامة السدود، وتحسين وسائل الري، حيث كانت ابرز مشاريعه القناطر الخيرية على الدلتا.

وعلى الرغم من هذه الاصلاحات، الا ان محمد علي لم يقض على علاقات الانتاج الاقطاعية، ولا على نمط الانتاج الاقطاعي لان مرحلة الانتقال إلى الرأسمالية لاتكمن في تغيير اشكال المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية، بل في التغيير المستمر لشكل الوجود الاجتماعي لقوة العمل، حيث ان اشكال وجود قوة العمل، وبالتالي أشكال أعادة انتاجها اجتماعياً، لم تتخذ شكل سلعة، كما هو الحال في ظل الرأسمالية، حيث تصبح قوة العمل نفسها سلعة. ولهذا يمكن القول، بانه " بعد ما حرم محمد علي على الاشراف الاقطاعيين القدماء من

ممتلكاتهم ونفوذهم، وبعد ان صفى طبقة الملتزمين انشأ على انقاضهم طبقة جديدة من النبلاء الملاكين الاقطاعيين، الذين أصبحوا سند الأسرة الحاكمة الجديدة(5).

وفي مجال الاصلاحات العسكرية، قام محمد علي بتأهيل الكوادر العلمية والتقنية، وبناء المصانع الحربية التي تلبي حاجات الجيش بالدرجة الرئيسة، واعادة تنظيم الجيش طبقاً للأسس الحديثة. فقام محمد علي بإنشاء المدارس الحربية لاعداد الكوادر القيادية من المصريين، وانشاء الاكاديمية العامة للاركان، وارسال البعثات العلمية إلى أوروبا الغربية، واستقدامه الخبراء الاجانب للعمل في مختلف فروع المؤسسة العسكرية، واستلهامه في بناء هذا الجيش العصري بتنظيمات الجيش على شاكلة جيش نابليون تماماً.

بديهي ان هذا النسق من الاصلاحات العسكرية، واعادة تنظيم الجيش على أسس حديثة، قد ارتبط بتشييد العديد من المصانع والمعامل اليدوية(المانيفاكتورات). وكانت مصانع الاسلحة التي تسد حاجات الجيش والاسطول المصري، ومصنع الحديد والصلب، ومصانع القطن، والكتان، والحرير، والاجواخ، وانشاء الاحواض لبناء السفن، تشكل هيكل الصناعة في عهد محمد علي، ويشكل الانتاج الصناعي الأكثر انتشاراً. ومن الجدير بالملاحظة ان قيام الصناعة في مصر، انما تم تحت سيطرة ورعاية الدولة المركزية نصف الاقطاعية ونصف الرأسمالية، على عكس ما جرى في الثورات البرجوازية الكلاسيكية في أوروبا الغربية، حيث كانت هناك طبقة رأسمالية صاعدة تمثل القوى المنتجة الأكثر ثورية في المجتمع، وبالتالي كانت رائدة في عملية التصنيع. وعلى الضد من ذلك نجد أن غياب مثل هذه الطبقة الرأسمالية ذات الطابع الثوري في مصر، جعل نظام محمد علي يحتكر التجارة الخارجية، ويبني المصانع، ويجمع في الوقت عينه بين الاقطاعية والرأسمالية، وهو أمر شبيه إلى حد كبير مع طريق التطور الديمقراطي اليونكرزي، الذي جرى تماما في بروسيا، واليابان حيث أن الطبقة البرجوازية في كلا هذين البلدين اشترت تحررها الاقتصادي، من خلال ترك السلطة للارستقراطية العسكرية الاقطاعية. وقد كتب فويدل فارنبرج في المجلة الماركسية العالمية(الوقت، عدد 7 السنة الثالثة)" المشاريع التي تملكها الدولة كانت قائمة لمدة طويلة في عدد من الاقطار الرأسمالية في أوروبا وفي بعضها منذ أيام الاقطاع، فمن أجل زيادة مصادر دخلهم أقام الاقطاعيون مشاريع عمل حتى أصبحت احتكارات بموجب القانون.... ومصانع الاسلحة والذخيرة، ومكاتب البريد، وبعض

مشاريع بناء السفن والمناجم والسكك الحديدية هي أمثلة أخرى على قيام ملكية الدولة قبل أن تتخذ الرأسمالية الاحتكارية شكلها الحالي".

وطالما أرضية الاصلاحات، والرأسمالية، والتحديث، التي دشنها محمد علي أقيمت على الالتحام مع الاقطاع، وكنتيجة للظروف الخارجية، حيث لم تكن الظروف الاقتصادية- الاجتماعية مهيأة لانتاج ضرورة الثورة البراجوازية كنتاج طبيعي للتطور الداخلي في مصر، وفي باقي البلاد العربية، لاقامة ديمقراطية حديثة، فان طريق التطور والتحديث الاقتصادي والاجتماعي خضع لآلية ودور الدولة في عملية تحقيقه. اذ ان الدولة أصبحت عاملاً أساسياً في تكوين رأس المال الصناعي، وفي تطوير القوى المنتجة، باعتبارها المحفز الرئيس لازدياد الانتاجية في المرحلة المبكرة للرأسمالية، في ظل غياب طبقة راسمالية، وعلاقات انتاج رأسمالية في ذلك العصر. وفضلاً عن ذلك، فان طموحات محمد علي نحو توسيع رقعة بلاده باتجاه سوريا من خلال الحملة التي قام بها ابنه ابراهيم باشا في العام 1831 لأسباب اقتصادية استراتيجية اكتسبت بعض الملامح القومية، وفي سبيل الانفراد بالسطة مستقلاً عن السلطة العثمانية، قد دفعه إلى ان يجعل من الدولة العامل الجوهري في عملية التراكم الرأسمالي، وفي استغلال الفائض الاقتصادي الناجم عنه من أجل تمويل مشاريع تحديثها، أعمال الر ي، وخلق جيش وطني، وصناعة. واذا كانت سوريا تشكل قطباً ثانياً في نهضة القرن التاسع عشر، فان التكامل الاقتصادي، ورغبة محمد علي في تحقيق الاستقلال الاقتصادي لمصر والكف عن الاعتماد على الدول الأوروبية التي بدأت ترفض تزويده ببعض المواد الأولية في نطاق حربها الاقتصادية ضده، ومناوئة السلطنة العثمانية، شكلت الاستراتيجية السياسية والاقتصادية والعسكرية في حملة ابراهيم باشا على سوريا، باعتبار ان هذه الاخيرة تشكل حليفة استراتيجية للدفاع عن مصر."ويبدو أن حملة ابراهيم باشا في سوريا عمقت مشاعر ابراهيم باشا القومية، كانت تنمو نتيجة عوامل عديدة. فرأى الحرب مع السلطنة العثمانية حرباً قومية لاقامة دولة عربية موحدة تتألف من الأقاليم العربية". ويتضح هذا الهدف في رسائله إلى وافده(حيث كان ابراهيم باشا واضحاً وصريحاً في التحدث عن الاستقلال عن السلطنة العثمانية واقامة الدولة العربية الموحدة). ففي أحداها وصف الحرب مع السلطنة العثمانية" كفاحا قومياً وجنسياً على الفرد ان يضحي فيه من أجل شعبه"، وفي رسالة أخرى تحدث عن رغبته في ارتفاع بشعبه موقعاً وقوة". وهناك ما يوحي بأن محمد علي اتجه هذا الاتجاه في هذه الفترة حين بدأت

الدول الأوروبية والسلطنة تناوئه، آنذاك كتب وزير خارجيته بو عوض نوبار إلى قنصل النمسا يعلمه أن محد علي اتصل بقناصل الدول وابلغها أنه يرى نفسه مضطراً لاعلان استقلاله لأن الباب العالي(مقر السلطة) لايرضيه إلا هدمه سياسياً وأنه يطلب الاستقلال في البداية، ولكن التفرقة التامة بين الوطنيين،: الوطني العربي والوطني التركي هي الضمانة الوحيدة التي تحول دون النتائج المهلكة المتولدة من حروب أهلية أو من غزوة أجنبية"(6).

كما حدد رئيس وزراء بريطانيا بالمرستون موقف حكومته في رسالة بعث بها الى السفير البريطاني في نابولي بتاريخ 21 اذار 1833 وجاء فيها" ان هدف محمد علي الحقيقي هو اقامة مملكة عربية تضم البلاد التي تتكلم العربية وقد لايحوي هذا المشروع ضرراً ما في حد ذاته ولكنه سيؤدي إلى تقطيع أو صال تركيا وهذا مالا نرضي عنه. وفضلاً عن ذلك فلا نرى سببا يبرر احلال ملك عربي مكان تركيا في السيطرة على طريق الهند"(7).

كما ان المبعوث النمساوي في مصر بروكس اوستين كتب إلى وزيره الأول مترنيخ" ان اسباباً عديدة تثبت ان فكرة اقامة الامبراطورية العربية لاتزال حية ولا تزال موجودة. اضف إلى كل هذا يقظة الروح العربية بعد سباتها، فمحمد علي يتمتع بحسن السمعة والصيت في جميع البلاد العربية"(8).

.ويعذرنا القارئ الكريم عن الإطالة في هذه الاستشهادات المتنوعة، التي تؤكد كلها على أن فكرة القومية العربية، وتحرير العرب من الاستعمار العثماني، وبناء الدولة العربية الموحدة، قد بدأت تشق طريقها في باقي البلاد العربية. غير أن طريق محمد علي في الانتقال من الاقطاعية إلى الرأسمالية، وبالتالي في بناء نهضة حديثة، لم يكن يحكمها برنامج منسجم وفعال لأحداث تغييرات ثورية راديكالية في بنية المجتمع الاقطاعي تطيح بالدولة الاقطاعية، وتبني المجتمع المدني الحديث، وتفسح في المجال لسيرورة تراكم الرأسمال الداخلي. فطريقة محمد علي طريقة إصلاحية، عجزت عن تحرير الفلاحين من القيود الاقطاعية، وإقامة اقتصاد فلاحي حر قائم على الانتاج البضاعي البسيط باعتباره الشرط الرئيسي لولادة رأسمالية زراعية، فضلاً عن خلق بنية صناعية ديناميه متحررة من قيود الطوائف الحرفية، حيث يتحول المنتج إلى تاجر على حد قول ماركس في رأس مال المجلد الثالث، في سبيل إحراز مرتبة الرأسمال الصناعي، الذي يشكل أساس تطور الانتاج الرأسمالي. وبالإضافة إلى ذلك، فإن طريقة محمد علي في التحديث والتسريع بالتصنيع، لم تكن ناجمة عن ضرورة

داخلية في البنية الاقتصادية والاجتماعية المصرية والسورية، لكي تنبثق رأسمالية قائمة بذاتها من داخلها، بقدر ما أن الدولة المركنتيلية التي بناها، هي التي اضطلعت بالدور الأساس في البناء الاقتصادي والاجتماعي، تدعيماً لظهور طبقة برجوازية محلية، نظراً لغياب القوى الاجتماعية الثورية المنخرطة والداعمة لهذا المشروع التحديثي.

من هنا تتجلى سيرورة النهضة في تجربة محمد علي كمحاولة أملتها اسقاطات العوامل الخارجية الناجمة بدورها عن عملية الانخراط في النظام المركنتيلي الرأسمالي العالمي ما قبل الاحتكاري، باعتبارها محاولة سلكت طريق " الثورة من فوق "، وقادتها الدولة، التي اضطلعت بدور التصنيع، ولكن مع امتصاص ريع عقاري مرتفع لمصلحة الطبقة الحاكمة، التي أصبحت مصدرة للمنتجات الزراعية، وورطت البلاد في نظام تبعية وتبادل غير متكافئ على حساب التراكم الداخلي، على نقيض محاولة اليابان في التحديث التي قادها ميجي، والتي اتبع فيها الطريقة البروسية، أي طريق التطور الرأسمالي اليونكرزي، حيث أن بعد اليابان الجغرافي عن المركز الرأسمالي الأوروبي، جعلها بعيدة عن المطامع الأوروبية المبكرة ،" في الوقت الذي كانت فيه تشكيلتها الاجتماعية تمكنها أيضاً من تفريخ رأسمالية محلية من الداخل "(9).

هل كان ممكناً أن يكتب النجاح للانبعاث التي قام بها محمد علي، ولاقامة دولة حديثة في مصر في ظل ضآلة الجسم السياسي في مصر، من غير المماليك والأتراك، من دون أن تكون هذه النهضة، ونقطة انطلاقها، هي الثورة الديمقراطية البرجوازية، التي تشكل المحتوى المنطقي لـــ " الانتقال من الاقطاع إلى الرأسمالية " وتأسيس المجتمع المدني الحديث، بالشكل الذي يجعل الحركة البرجوازية العربية حتمية تاريخية؟

لقد فتح محمد علي إمكانيات النهضة في مصر بقوة الدولة، ومهد لظهور ما يسمى حركة النهضة العربية ممثله بالنهضة الفكرية – السياسية، التي من أبرز قادتها رفاعة الطهطاوي – خير الدين التونسي – جمال الدين الأفغاني – محمد عبده. وكانت السمة العامة لإصلاحات محمد علي من القوة والعظمة ما جعلت لوتسكي يشبهها بإصلاحات بطرس الأول، باعتبارها إصلاحات " تحمل طابعاً تقدمياً بالرغم من أنها كانت عبئاً ثقيلاً على عاتق جماهير الشغلية المصرية، المستغلة بلا رحمة من قبل الدولة الإقطاعية، وكبطرس الأول، لم يقض محمد علي على نمط الانتاج الاقطاعي، إلا أنه قضى على مخلفات

القرون الوسطى الأكثر رجعية، وعمل في الوقت ذاته، على تعزيز دولة الملاكين والتجار، وأنشأ جيشاً وأسطولاً قوياً وجهاز دولة قوياً، وقام بعدد من الاصلاحات التي جعلت من مصر دولة مكينة ذات قوة حيوية "(10).

إن أوروبا كانت ماثلة في ذهن محمد علي حيث أن نمط تفكيره كان منشداً نحو أوروبا يسألها سبل تقدمها – وفي ذهن النخبة المصرية كتحدي خارجي. لكن هذا التحدي لم يكن مباشراً بعد، ولم يكن الوعي محكوماً بهذا العامل تماماً. لذا يمكن القول أن سؤال النهضة انطلق من شعور الحاجة إلى التقدم. وهنا تقبع أهمية هذا المنطلق. علماً بأن مفهوم التقدم عند مفكري النهضة العربية " لم ينتقل إليهم ابتداء من فلاسفة عصر التنوير الأوروبيين من أمثال : فولتير وكوندورسيه ومونتسكيو وغيرهم، وإنما جاءهم من مصدرين أساسيين لم تكن أفكار التنويريين إلا رافداً ثالثاً لهما. أما المصدر الأول فهو وعيهم للهوة التي باتت تفصل عالم العرب والشرق والاسلام عن عالم الغرب الذي لاحظوا أنه يحث الخطى بثبات واطراد في طريق الرقي والتقدم والتمدن. وأما المصدر الثاني، فهو قراءتهم لابن خلدون التي تحتل فيها مشكلة أفول العمران أي التقهقر الحضاري، المرتبة الأولى. وبين قراءتهم لابن خلدون ووعيهم لحالة التدني والتقهقر لم يكن بد من أن تجد آراء فلاسفة التنوير بعض الرجع والصدى "(11). ولذلك بدأت محاولات جدية للاصلاح الإداري والسياسي، وأبرز محاولتين لدراسة مفهوم التقدم وبخاصة في شقة العمران، هما رفاعه الطهطاوي وخير الدين التونسي....

إن سؤال النهضة سؤال محلي ارتبط بمشروع سياسي يصل مصر بالمشرق العربي، في سيرورة بناء دولة مركزية شرقية قوية ومتأوربة تطمح إلى الاستقلال الكامل عن السلطنة العثمانية المتزعزعة والمحتضرة، وهذا ما أرهب السلطان العثماني والغرب الأوروبي في آن معاً، حول خطورة هذا المشروع السياسي، الذي يعمل لتحقيقه نظام محمد علي المركزي. ويلاحظ هنا وقوف أوروبا الغربية الحديثة بقيمها العقلانية والديمقراطية، والحاملة لرسالتها الكونية، رسالة الديمقراطية المسماة بالليبرالية وذات النزعة الفردية ضد مشروع نهضوي تحديثي عقلاني في مصر وسورية بزعامة الحاكم المستنير، وتحالفها مع قوة تقليدية متخلفة ممثلة بالسلطان العثماني، مجافية لكل مبادئ الديمقراطية الليبرالية. وهذا يعني أوروبا لم تكن أمينة لقيم ومثل الثورة الديمقراطية البرجوازية المتناقضة جذرياً مع الدولة الاقطاعية وكل مخلفات القرون الوسطى، بل هي أمينة لمصالحها الاقصادية والاستراتجية الجيو –

سياسية. وهذه المداورة الانتقائية للديمقراطية الليبرالية، ولمفهوم حقوق الإنسان، أصبحت سياسة متأصلة عند الغرب، الذي يحرك آلة حرب " حقوق الإنسان" ضد الأنظمة في الوطن العربي التي يصنفها معادية له من وجهة نظره، سواء كانت قومية علمانية أو جذرية، ويضرب جدار من الصمت على الأنظمة الموالية له، حتى لو كانت ديكتاتورية ومعادية للحرية والديمقراطية، وتطبق الشريعة الإسلامية على الطريقة المتشددة. رغم ثقل العوامل الخارجية، وأهميتها، ولاسيما التحالف بين السلطان العثماني والغرب الأوروبي، إلا أن العوامل الخارجية لاتكفي لتفسير إجهاض محاولة محمد علي في بناء دولة مصرية عربية جديدة وحديثة. فالعوامل الداخلية، وعلى رأسها طبيعة الدولة التي بناها محمد على، دولة مركزية استبدادية محدثة، وضعف اندماج الأفكار الإصلاحية والتنويرية في المجتمع. لقد " تضمنت تجربة محمد علي الكثير مما يسمى " القومية التنموية " بكل ما تنطوي عليه من مركزية وتعبئة في سبيل البناء العسكري والتنمية الاقتصادية من منطلق قومي. ولو كان محمد علي مصرياً لسارات الأمور بطريقة أسرع. وقد بلغ نظامه حداً من المركزية دفع باقتصادي مصري في الأربعينات إلى تسمية " الاشتراكية الحكومية" وقد آمن محمد علي بأنه لابد من إدارة مصر عن طريق سلطة مركزية عليا، لأن التعدد والتفسخ كادا أن يؤديا إلى انهيار فكرة الحكومة نفسها في البلاد " (12).

فالدولة المركزية التي بناها محمد علي لم ترتكز على فكرة المجتمع السياسي المستند إلى العقد الاجتماعي، أو الميثاق الوطني، مثلما لم تكن ملتزمة باحترام الحريات التقليدية السائدة في الغرب، كالحرية السياسية، وحرية القول، وحرية الفكر، وحرية العقيدة، وحرية الفرد في اختيار دينه ونمط حياته ومن يمثله سياسياً، وحرية العمل وغيرها. وفضلاً عن ذلك، فإن كتلة المجتمع ظلت غارقة في الجهل والأمية، ويسودها التفكير الخرافي والأسطورة اللاعقلانية، في حين كانت النخبة قد أحرزت تقدماً ملحوظاً. ويعود السبب في هذه الهوة بين النخبة وكتلة الشعب، إلى ضعف الجسم السياسي وهزاله. كما أن عملية التصنيع التي تمت هي بالأحرى عملية تحديث تكنولوجي، فلم يندمج العلم القادم من الغرب مع تكنولوجيا على ضعفها وبساطتها بالعمل، ولابالايديولوجية العربية الإسلامية ليعمل على تحديثها. وظلت هذه الازدواجية قائمة في المجتمع العربي إلى يومنا، تأخر ايديولوجي سياسي، وايديولوجية تقليدية مهيمنة من جهة، وتطور تكنولوجي ترافقه نزعة علموية من جهة أخرى. ولعبت الايديولوجية العربية الإسلامية دوراً وازناً في لجم عملية الانتقال من نمط

الانتاج شبه الاقطاعي القديم إلى علاقات انتاج رأسمالية حديثة. وعلى نحو خاص، ذلك أن حرية الفرد، وحقوق الإنسان التي كانت أساس النهضة الغربية غير معروفة وغير معترف بها في هذه الايديولوجيا. ويمكن القول أن محاولة النهضة العربية لم تسجل قطيعة معرفية ومنهجية وثقافية مع النظام المعرفي والثقافي العربي، الذي كان سائداً منذ عصر انحطاط الدولة العباسية وحتى " العصر الحديث "، مثلما فعلت النهضة الأوروبية. وكانت محاولة النهضة هذه تستند إلى نزوع أو إلى تطلع نحو التقدم ومحاكاة الغرب دون أن يكون الإنسان العربي مركز هذه العملية التاريخية. وربما كان هذا الغياب والتغييب لمفهوم الإنسان، وحرياته السياسية، وحقوقه المدنية، دور أساسي في انتاج وإعادة انتاج الدولة ذات النظام الأبوي القائمة على جهاز الأمن الداخلي، المخابرات، التي تقوم " بضبط مجريات الأمور المدنية والسياسية "، وفي ضعف عدم تكون المجتمع المدني الحديث المتحرر من طغيان وهيمنة الدولة المحدثة عن السلطنة الأبوية التقليدية.

❑❑

◻٥ µ ╟م ╞ ╟ل ▌ ╒ ل╟ل ╞µل:

1ÜÜ لوتسكي - تاريخ الأقطار العربية الحديث - دار الفارابي الطبعة الثامنة 1985، (ص44).

2ÜÜ المقطع مأخوذ من المرجع السابق (ص 46-47).

3ÜÜ د.سمير أمين. التطورللامتكافئ - ترجمة برهان غليون - دار الطليعة - الطبعة الرابعة، (ص 232).

4ÜÜ انظر صادق سعد أحمد، مصر في ظل محمد علي " دراسات عربية " العدد 2 السابعة 7- كانون الأول 1980 .

5ÜÜ لوتسكي - مصدر سابق - (ص65).

6ÜÜ داميل توما - تاريخ مسيرة الشعوب العربية الحديث - الجزء الأول - دار الفارابي - 1979 (ص 40-41) -3- نقلا عن كتاب أمين سعيد الدولة العربية المتحدة الجزء الأول (ص 65-66).

7ÜÜ جورج انطونيوس - يقظة العرب - الطبعة العربية (ص 22)، نقلاً عن كتاب هنري بولوار حياة بالمرستون الجزء الثاني.

8ÜÜ أمين سعيد الدولة العربية المتحدة الجزء الأول (ص 97).

9ÜÜ سمير أمين - مصدر سابق (ص 234).

10ÜÜ لوتسكي - مصدر سابق (ص74).

11ÜÜ مجلة الفكر العربي - العدد 39-40 مقال د. شكري النجار - مفهوم التقدم عند المفكرين العرب في عصر النهضة (ص17)...

12ÜÜ نزيه نصيف الايوبي - الدولة المركزية في مصر - مركز دراسات الوحدة العربية - الطبعة الأولى - أيلول 1989 (ص 48).

◻◻

الفصل الثانـي:
الرؤى النـهضوية وازدواجية الايديولوجية التقليدية والتقدم التقنـي

كانت عوامل النهضة الفكرية والسياسية والاجتماعية تشكو من عدم الانسجام " فمن ناحية أولى لم تتمكن تلك اليقظة من إحداث بلورة جذرية للبنى الفكرية والاجتماعية المتوازنة (بما في ذلك البنى الاقتصادية والسياسية). ومن ناحية ثانية، عجزت تلك اليقظة عن استيعاب الطبيعة الحقيقية لمفهوم الحداثة " (1). فعلى الصعيد الفكري والثقافي كان هناك تياران : تيار الإصلاح الديني، وتيار ليبرالي. أما على الصعيد الاجتماعي السياسي، كانت ثمة حركتان متعاكستان حركة مجتمع متأخر بدأ يتلمس تأخره نتاج الصدمة مع الغرب، ويريد إعادة بناء ذاته وصياغة هويته، وتحديث بنيته بأدوات بعضها محلي ذو أبعاد تاريخية، وبعضها مضادة، مصدرها الضغط الخارجي، الذي كان يدفع إلى إعادة انتاج المجتمع المدني وفق معطيات العصر الحديث وشروطه، ولاسيما تحكم المراكز الاستعمارية، وإلى إعادة تشكيل بنى المجتمع وفق المصالح الرأسمالية الغربية، ومنطق التطور الرأسمالي اللامتكافئ لمصلحة ظهور رأسمالية تبعية و " هامشية " في الوطن العربي، حيث أصبح هذا الأخير منطقة هامشية وآمنة للسوق الرأسمالية العالمية، الأمر الذي قاد إلى ترسيخ علاقات التبعية البنيوية في المجالات الاقتصادية والثقافية إزاء الغرب، والحذو حذوه في نماذج الفكر والثقافة وأساليب المعيشة والحياة والاستهلاك .... إلخ. لقد تشكلت فئة رواد النهضة العربية الحديثة، في عهد دولة محمد علي ثم لاحقا في عهد إسماعيل الذي دفع بالنهضة الفكرية إلى الأمام، وفي ظل حركة الإصلاح التي بدأ بها أحمد باشا (1837– 1855) في تونس، وعهدي خليفة محمد باي (1855–1859) ومحمد صادق باي (1859 –1873). وكانت بعثات الطلاب ترسل إلى الدراسة في فرنسا بانتظام منذ العام 1826، حيث كانت مقتصرة في البداية على المسيحيين الاتراك والمشرقيين، ثم مالبث أن

ازداد العنصر العربي المصري فيما بعد، وكان هوا لعنصر الذي تألفت منه الطبقة المثقفة الأولى لمصر الحديثة، هذه الطبقة التي أخذت، منذ ثلاثينات القرن التاسع عشر، تلعب دوراً في شؤون البلاد. فكان أعضاؤها يترجمون وينشرون إلى جانب الكتب التقنية الصرف، كتباً أخرى. وكانوا يتعاونون تعاوناً وثيقاً مع اتباع سان سيمون في إعادة تنظيم المدارس. وقد تخرج من بين صفوفهم أول المفكرين السياسيين العظام في مصر الحديثة، أعني به رفاعة الطهطاوي " (2).

إن رواد النهضة العربية الذين تعاملوا مع واقع المجتمع العربي المتخثر، والذي كان يعيش بدوره حالة من التفكك في ظل النظام الاقطاعي العثماني القديم، الذي سيمهد تفككه لنشوء علاقات رأسمالية في عالم المدينة العربية، ولتغلغل الرأسمال الأوروبي في مصر وسوريا وتونس وباقي البلاد العربية الأخرى، مدمراً بذلك الصناعات الحرفية وإعاقة تطورها الطبيعي، وكذلك الكيان الصناعي التقليدي، على أثر دخول السلع الأوروبية، ولتحويل الوطن العربي كله إلى الرأسمالية التابعة، هؤلاء الرواد احتلوا موقعاً ودوراً توفيقيين وإصلاحيين في سيرورة التحديث التي بدأت تشق طريقها في دولة محمد علي باشا بمصر، وسلطة باي تونس، حيث أن سيرورة التحديث هذه لم تكن خارجة عن سياق خيارات الدولة العثمانية في التحديث أصلاً. " وخصوصية الطهطاوي والتونسي تبدو هنا لافته ومثيرة.. فهما تربيا " تربية تقليدية " (على حد وصف البرت حوراني) قبل اتصالهما الفعلي بـــ : المدنية الفرنسية "، فالطهطاوي، ابن البيئة الفلاحية الفقيرة، والأزهري، والواعظ والأمام، هو مثال حي لإحدى التجارب المتفرعة عن خيارات التحديث الناشئة داخل الدولة وأجهزتها أثر عملية التحدي الذي فرضته القوة الأوروبية الصاعدة. والاثنان معاً، نشأ وشكلا في سياق التجربة الجديدة التي نهضت من داخل الدولة العثمانية تجربة الإصلاح والتحديث. ولقد فتحت سياسة باشا مصر وباي تونس أمامهما آفاقاً صاغت توجههما اللاحق وشكلت تعبيراً دقيقاً عن واقع المثقف الملحق بمنطق الدولة الناشئة والمشارك في تنفيذ سياستها : (3).

ثم أن المشروع النهضوي التحديثي الذي ارتبط بالطهطاوي وخير الدين اللذين ينتميان إلى بلدين عربيين، تعرضا منذ وقت مبكر إلى تهديد قوة الغرب، وتوسعه الرأسمالي الاستعماري، لم يكن مشروعاً قومياً تاريخياً للنهضة العربية الشاملة، بقدر ما كان مشروعهما يريد تحقيق الربط الشامل بين أقطار العرب الحديثة والمدنية الغربية في سبيل السير في طريق الترقي العمراني، وبواسطة

مسائلة التقدم الحديث بالنسبة للمجتمع العربي الإسلامي، الذي أصبحت تفصله هوة سحيقة بينه وبين الغرب، في مختلف مجالات الحياة، ومن دون تحقيق القطيعة مع الماضي أي مع المدنية الإسلامية بالذات التي أصبحت مهددة في وجودها من قبل العامل الخارجي، أي الغزو الاستعماري الغربي.

والواقع أن هذا المشروع النهضوي التحديثي على الصعيد العربي، الذي تحكمت فيه رؤية إزدواجية قائمة في جوهرها على النزعة التوفيقية بين القيم الإسلامية والقيم الغربية الحديثة، والمصالحة بينهما، لم يكن تعبيراً عن صراع داخلي عميق بين قوى اجتماعية راديكالية جديدة تمثل القوى المنتجة الثورية، التي بلغت درجة معينة في تطورها الاقتصادي والاجتماعي، وبين قوى تقليدية رجعية ممثلة للعلاقات الانتاجية، التي أصبحت معيقة ومتناقضة مع سياق التطور التاريخي للمجتمع برمته، يتطلب والحال هذه تصفية الحساب معها عن طريق تجاوزها ديالكتيكيا تاريخياً وسياسياً ،باتجاه الانشداد نحو المستقبل. ولهذا، من الصعب جداً أن نحلل ونفسر المشروع النهضوي التحديثي في الوطن العربي انطلاقاً من العوامل الداخلية وفي مقدمتها العوامل الاقتصادية والاجتماعية، وصراع قوى التقدم مع قوى التأخر التاريخي، مثلما هو الأمر الذي حكم حركة النهضة الأوروبية، التي كان الصراع الداخلي العنيف هو محركها الأساسي، الأمر الذي مكنها من تجسيد قطيعة معرفية ومنهجية مع الماضي القديم، وتجازوه جدلياً هو والحاضر، وتوجهها نحو المستقبل لبناء مشروع مجتمعي جديد، وثقافة جديدة، وتراث جديد، في ظل غياب كامل لعنصر التهديد الخارجي.

وعلى النقيض من هذا، نجد أن النهضة العربية الحديثة للمجتمع العربي المتأخر، الذي واجه الصدمة الغربية، كانت نتاج هذه الصدمة الغربية، التي اعادت الحياة المجمعية العربية وفق منطق التطور الرأسمالي اللامتكافئ، أي أن المحرك الرئيسي لهذه النهضة هوالعامل الخارجي الممثل بالتهديد الغربي، العوامل الداخلية التي كانت تحتل مرتبة ثانوية.

ولما كان العامل الخارجي، أي الغرب هو المحرك الأساسي في المشروع النهضوي التحديثي، على الرغم من بروز مظهريه المتناقضين في عقل رواد النهضة العربية، مظهر يمثل العدوان والغزو الاستعماري والهيمنة ... إلخ، ومظهر يمثل الحداثة والتقدم بكل قيمها العصرية المادية والمعنوية كالتقنية والعلم والديمقراطية والحرية، فإنه أصبح يمثل العدو والنموذج في آن معاً،

بالنسبة للنهضة العربية، حسب قول الدكتور محمد عابد الجابري. " هذه المزدوجة – للعامل الخارجي، العدو والنموذج في الوقت نفسه، قد جعل موقف النهضة العربية من الماضي والمستقبل معاً مزدوجاً كذلك، فالتبس وتداخل فيها ميكانيزم النهضة الذي قوامه الرجوع إلى " الأصول " للانطلاق منها إلى المستقبل، مع ميكانيزم الدفاع الذي قوامه الاحتماء بالماضي والتثبت في مواقع خلفية ... إلخ هذا على صعيد الوعي والفكر، أما على صعيد الواقع التاريخي والصراع الاجتماعي فإن الحضور المستمر للعامل الخارجي وطابعه المزدوج والمتناقض قد جعل العلاقة بين قوى " التقليد " وقوى " التجديد " في المجتمع العربي علاقة متموجة متداخلة لاتنمو في اتجاه التجاوز والانفصال بل على العكس تتحرك في تشابك، ذهاباً وإياباً مما جعلها أقرب إلى الاستقرار والركود منها إلى الدينامية والتقدم " (4).

ثم أن الوطن العربي الذي بدأت تتغلغل فيه العلاقات الرأسمالية بفعل العامل الخارجي، أي هيمنة الرأسمالية الغربية، كان الصراع فيه ومازال يتخذ مظهراً مزدوجاً ومعقداً، هوالصراع من أجل انتصار أفكار النهضة الأوروبية، التي انجزت ثورات أوروبا البرجوازية وتقدمها، وبناء الدولة القومية، حيث أن الأفكار التنويرية الغربية كان لها تأثير مباشر على الفكر العربي النهضوي المغترب، وهوالصراع ضد الغرب في آن واحد. وفي ظل السلطنة العثمانية، التي أخذت تتقلص أمام الهجمات الاستعمارية الغازية الغربية، وتقدم التنازلات السياسية والاقتصادية للدول الأوروبية، تشتت الصراع أمام تفاقم التناقضات داخل الوطن العربي. فهناك تيار من النهضة يصارع السلطنة العثمانية في سبيل التحرر من هيمنتها، ولكنه شغوف بشعارات الثورة الأوروبية، وبالاقتداء بالغرب، والتحالف معه قصد التحرر من الحكم العثماني، وبناء النهضة العربية.

وهناك تيار الإصلاح الديني الذي استقطب رجال بارزين أمثال جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي، والذي كان يؤكد على ضرورة الملائمة بين الإسلام والتطور الحديث، وتبني أهمية العلم الحديث، وضرورة الآخذ منه، من أجل تجديد شباب الإسلام، وتوحيد الشعوب الإسلامية والشرقية ضد الاستعمار الامبريالي الأوروبي. وهكذا نجد أن التمزق على صعيد الاختيار الأيديولوجي، أصبح السمة المميزة لرواد حركة النهضة، " فاصبح " " الاختيار" الصعب، مع الغرب أو ضده، يشمل الصعيدين معاً السياسي والايديولوجي، ولكن دون أن يعني تطابقهما بالضرورة. لقد كان هناك من كان

مع الغرب ايديولوجياً وضده سياسياً، وكان هناك من كان معه سياسياً وضده ايديولوجياً، من جهة، كما كان هناك في الساحة العربية فريق ثالث مع " الأصولية " الإسلامية ايديولوجياً وضد الخلافة العثمانية سياسياً، وآخر رابع كان مع الخلافة العثمانية سياسياً وضد " الأصولية " التراثية ايديولوجيا، من جهة ثانية. وهكذا أوجدت قوى النهضة العربية نفسها في وضعية معقدة، وضعية الصراع من أجل الخيارات على الصعيدين الايديولوجي والسياسي، وضعية كان من سماتها البارزة تحالف، بعض فصائل قوى التجديد والنهضة مع خصمها التاريخي المتمثل في قوى التقليد والمحافظة، وتحالف فصائل أخرى من القوى ذاتها مع خصمها الوطني والقومي، الخارجي : الغرب" (5).

أولاً: الطهطاوي والربط بين الدسترة والمشروع التحديثي

إن الاختيار السياسي والايديولوجي الذي سار فيه كل من رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي، سمته الرئيسة هي المزج بين محاكاة الغرب لجهة التأثر بأفكار عصر التنوير الفرنسي، والأخذ بأساليب تقدم، وتحديث، وقوة، وحيوية الغرب مقارنة مع تأخر المنطقة العربية وتخثرها، وبين التعامل مع التراث الليبرالي العقلاني للفكر السياسي الإسلامي.

وعلى الرغم من أن رفاعة الطهطاوي ولد في بيئة ريفية، وانتقل إلى القاهرة في العام /1817/ ليتلقى تعليمه من علوم الدين، واللغة، والأدب في الأزهر، حيث تتلمذ على يد الشيخ حسن العطار الذي كان يعتبر من أولئك العلماء، الذين كانوا منفتحين على العلوم والفنون الحديثة ابان حملة نابليون على مصر، إلا أن الطهطاوي استطاع أن يرسئ أسس الفكر المصري الحديث. فالطهطاوي عينه محمد علي أماماً لأول بعثة أرسلها إلى باريس لتلقي العلوم الطبيعية والتكنولوجية، والعسكرية الحديثة، وأقام وعاش في مناخ باريس لمدة خمس سنوات كاملة، حيث قرأ فيها التاريخ، والجغرافيا، والأدب، في عصر الثورات الفرنسية، بين 1789، 1830. ولاشك أن الطهطاوي عايش عن كثب الثورة التحررية التي اجتاحت فرنسا لعام 1830، والتي قادت إلى سقوط الملكية المطلقة، وشارل العاشر، آخر ملوك البوربون، وبمجيء لويس فيليب، ونظامه الملكي المقيد بالدستور. وفضلاً عن ذلك، فإن المكونات الفكرية والفلسفية، والتاريخية، التي أسهمت في التكوين العقلي للطهطاوي، هي أعمال فولتير وروسو ومونتسكيو، وكونديلاك حيث كان يغرف من مناهل هذه الفلسفات العميقة والثورية، التي شكلت الأرضية الفكرية والثقافية والايديولوجية

لمبادئ الثورة الفرنسية، التي كانت تقوم على الدعوة للحرية، والمساواة، والإخاء، بين البشر، في نطاق تناقضها المطلق مع الملكية المستبدة القائمة على الحق الالهي، والنظام الاقطاعي الارستقراطي. وليس عجباً أن يكون رفاعة الطهطاوي الذي عاش محاولة الانبعاث التي قادها محمد علي، وابراهيم باشا، وعباس الأول، وسعيد باشا، والخديوي اسماعيل، وبدايات حكم الخديوي توفيق "، أبو الفكر الثوري الحديث في كل مجال من مجالات الثقافة والفكر السياسي والاجتماعي، وفي التربية والتعليم، وفي علوم الدين والدنيا، فلاعجب أن خرج من عباءة هذا الشيخ العظيم اعلام الفكر التقدمي في مصر الحديثة، من محمد عبده وقاسم أمين وعثمان جلال إلى لطفي السيد وطه حسين وعلي عبد الرازق إلى محمود عزمي ومحمد مندور، ولاعجب أن كانت ثورة 1882 وثورة 1919 وثورة 1952 مدينة له بالشيء الكثير. فهو الذي بذر بذور الفكرة الديمقراطية في أول كتاب أصدره في صدر حياته، وهو" تخليص الابريز في تخليص باريز " (1834). وهو الذي بذر بذور الفكرة الراديكالية، بل والفكرة الاشتراكية المعتدلة في آخر كتاب عظيم أصدره في آخريات حياته وهو " مناهج الألباب المصرية في مباهج الادب العصرية " (1869)" (6).

لاشك أن صورة أوروبا للتقدم، وسيادة المفاهيم السياسية الليبرالية، والتحديثية في إطار النظام القائم، هي التي سيطرت على الفكر الإصلاحي لرفاعة الطهطاوي، الذي على الرغم من استلهامه بمبادئ ومقومات الايديولوجية الليبرالية الغربية، إلا أنه لم يستطع أن يبلور نظرية نقدية وتاريخية حول المجتمع المدني، وهذه مسألة لاتتعلق بالعجز أو القصور الذاتي لرواد فكر النهضة، وإنما المسألة " في عمقها الفكري والتاريخي مسألة موضوعيه ". ولهذا، فإننا لا نجد تأصيلا نظريا لمفهوم المجتمع المدني عند الطهطاوي، بقدر ما كان يرى أنه يكفي إدخال إصلاحات على المجتمع الأهلي (التسمية الإسلامية للمجتمع المدني) تتعلق بالإصلاح الإداري، والإصلاح الأخلاقي، وإصلاح التربية، فضلاً عن الإصلاح الديني وموائمة الإسلام مع العصر، ومواجهة التفكير الخرافي وكل ما يندرج تحت عنوان البدعة في الإسلام، ولذلك، علاقة وطيدة بتحديث الوعي وعقلنته.

لقد سيطرت على الطهطاوي فكرة الوطنية المصرية، ولهذا فإن مشروعه للنهضة هو مشروع وطني للنهضة في مصر، وغيرها من الأقطار العربية الأخرى، باعتبار أن مصر شكلت تاريخياً قاعدة رئيسية للنهضة العربية. لكن من الصعب جداً أن نعتبر مشروع الطهطاوي مشروعاً قومياً للنهضة العربية.

فالفكرة القومية في وعي الطهطاوي يماهيها " بالجنس "، فهو يعرف بالجنس البشري، على أنه " جماعة الناس الساكنة في بلدة واحدة، تتكلم بلسان واحد، وأخلاقها واحدة وعوائدها متحدة، ومنقادة غالباً لأحكام واحدة ودولة واحدة، وتسمى (هذه الجماعة) بالأهالي، والرعية والجنس، وأبناء الوطن " (7). ففي كتابه " تخليص الايبريز "، الذي يعد كتاباً عن عصر التنوير الفرنسي والحضارة الفرنسية، والذي كتبه كاتب، تربى على تراث الفكر السياسي الإسلامي، ولكنه كان مقتنعاً بأن طريق تحديث مصر وتقدمها لاسبيل له إلا بإتباع نهج الحضارة الأوروبية الحديثة. بَشّرَ الطهطاوي بأفكار عن العدالة، والديمقراطية، والشورى، والعلم، والإصلاح الديني، وقيام الدولة الواحدة، وهي أفكار مستعارة في معظمها من أفكار التنوير الغربي، التي وجدت تربة خصبة لنموها وازدهارها في مجتمعاتها، بحكم أن هناك طبقة بورجوازية صاعدة استطاعت أن تنجز الثورة الديمقراطية البرجوازية، وتهزم الاقطاع اقتصادياً وسياسياً وإيديولوجيا، وترسي دولة الحق والقانون المستندة إلى فكرة العقد الاجتماعي، وتبني المجتمع المدني الحديث .

وعلى نقيض أفكار النهضة العربية، وفي مقدمتها أفكار الطهطاوي التي بلورها في كتابه " تلخيص الابريز " أولاً، والتي كانت موجهة بالدرجة الرئيسية إلى مصارعة الاقطاع السياسي، وتحديه الايديولوجية التقليدية القائمة على الجامعة العثمانية باسم الجامعة الإسلامية، حيث كان العثمانيون يحكمون العرب باسمها، فإن هذه الأفكار لم تجد التربة المناسبة لنموها. وهذا عائد إلى غياب الطبقة البرجوازية العربية الصاعدة (الحاملة في سيرورتها الطبقية نظام إنتاج رأسمالي قائم بذاته متناقض عدائياً مع الإقطاع)، والتي تصارع جديا وفعلياً الإقطاع السياسي لانتزاع السلطة منه. ومن هنا كان تأثير هذه الأفكار محدوداً، ومقتصراً على النخب الثقافية والسياسية التي كانت تنزع نحو تحقيق التحرر والتقدم لمجتمعاتها، ولم تغص في أعماق الجماهير الشعبية، وبالتالي عامة المجتمع، وهذا لا يعني التقليل من شأن تلك الأفكار ومن أثرها البالغ في بدايات عصر النهضة العربية، منظوراً إليها في إطارها الزماني والمكاني.

غير أن الطهطاوي في كتابه " مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية " الذي بلور فيه بنضج أكثر تقدماً وعمقاً من كتابه الأول، أفكاره السياسية والاقتصادية عن المجتمع والدولة، والذي يعتبر كتاباً موجهاً بالدرجة الرئيسة لتصفية الاقطاع اقتصاديا، قد ثبت مجموعة من المقولات الأساسية، منها فكرة الوطنية المصرية، وفكرة الدولة الزمنية، والخطوط الأساسية للنهضة

الوطنية المصرية، (أي المقومات للمجتمع البرجوازي) التي عبدّت الطريق لمعالم النهضة العربية. ويعلق ألبرت حوارني على أفكار الطهطاوي في المجتمع وفي الدولة قائلاً، بأنها ليست " مجرد عرض جديد للنظرة التقليدية، ولا مجرد انعكاس للأفكار التي تلقنها في باريس ومع أنه يتبع أجمالاً في إخراج هذه الأفكار، الطريقة التقليدية، مستشهداً في إثبات كل مسألة بالنبي والصحابة، وينظر إلى السلطة السياسية التفكير الإسلامي التقليدي إليها، فقد توسع في بعض النواحي توسعاً جديداً وهاماً (8).

تتجلى فكرة الوطنية المصرية عند الطهطاوي في تمجيده حضارة وعراقة مصر القديمة، ففي كتابه في "مناهج الألباب"، كتب يقول " فقد اجمع المؤرخون على أن مصر دون غيرها من الممالك عظم تمدنها وبلغ أهلها درجة عليا من الفنون والمنافع العمومية فكيف لا وان أثار التمدن وإماراته وعلاماته مكثت بمصر نحو ثلاثة وأربعين قرنا الوارد والمتردد ويعجب من حسنها الوافد والمتفرج مع تنوعها كل التنوع. فجميع المباني التي تدل على عظم ملوكها وسلاطينها هي من أقوى دلائل العظمة الملوكية وبراهينها. فانظر إلى آثار منف وأبنيتها وعجائبها وأصنامها ودفائنها مما يحكيه المؤرخون عنها وأنها كانت ثلاثين ميلا بيوتا متصلة ومنها بيت فرعون وهو قطعة واحدة من الحجر وسقفه وفرشه وحيطانه من الحجر الأخضر وكان لها سبعون بابا وهي والمدينة المملكة المصرية وكانت تنزل الملوك من القبط الأولى والعماليق ومسكن الفراعنة ومازال الملك بها إلى أن ملك الروم واليونان ديار مصر فانتقل كرسي المملكة منها إلى الإسكندرية ومع ذلك لم تزل عامرة إلى أن جاء الإسلام ثم خرجت وفيها كانت الأنهار تجري من تحت سرير الملك وكانت أربعة أنهار.

ويقال أن ملوك الدنيا لو اجتمعوا واتفقوا على أن يصنعوا مثلها لما أمكنهم ذلك ".

إن الطهطاوي ينظر إلى مصر باعتبارها بلداً متميزاً في مدنيته، ووريثاً شرعياً للفراعنة، وهو يمجد عظمة مصر في التاريخ الغابر القديم، ولكنه في الوقت عينه مهتم بمستقبلها، انطلاقاً من وطنيته الجياشة والمتقدة، التي لا علاقة لها بالايديولوجية السياسية. " وهو يرى أن مصر القديمة ما بلغت في كل هذا المجد وهذه المدنية إلا بواسطتين : " (إحداهما) تهذيب الأخلاق بالآداب الدينية والفضائل الإنسانية.... (والواسطة الثانية) هي المنافع العمومية التي تعود

بالثروة والغنى وتحسين الحال وتنعيم البال على عموم الجمعية (يقصد المجتمع) وتبعدها عن الحالة الأولية الطبيعية (يقصد البدائية وحياة الفطرة) ("مناهج " 7-8): وهو يعلمنا أن الوطنية هي قمة الفضائل وأن حب الوطن ركن من أركان الدين، وأن دليل الوطنية هو الرغبة في تمدين الوطن والعمل على تجديد شبابه بالعمران. والطهطاوي الذي يصف نفسه بأنه " عاشق لجمال العمران " يقول أن غايته وغاية كل وطني هو بعث مجد مصر القديم بالأخذ بأسباب الحضارة الحديثة، وإن دوره كمفكر ودور كل المثقفين هو خدمة المجتمع بفكرهم وعلمهم"(9).

إن مقولة الوطنية المصرية في الفلسفة السياسية للطهطاوي تشكل ركيزة أساسيه للتقدم وللتمدن في مصر، حيث كان يدعو من خلال تركيزه على تلك المقولة، المصريين إلى التخلص من نير الحكم العثماني، وإقامة جمهورية مستقلة عن تركيا برئاسة محمد علي، الذي كان شديد الإعجاب بهذا الرجل الذي حرر مصر من قبضة المماليك وقادها في طريق التقدم فلقبه بالمقدوني الثاني، إذ كان محمد علي يشعر بالشبه بينه وبين الاسكندر، كما كان يقرأ حياته بلذة (10).

والحال هذه، يحيلنا إلى دراسة الفكر السياسي الاجتماعي والاقتصادي للطهطاوي خلال القرن التاسع عشر، حيث أنه يعرف السياسة المتعلقة بالدولة، أصولها، وأحكامها، وروابطها، على النحو التالي، " وقد جرت العادة في البلاد المتقدمة بتعليم الصبيان القرآن الشريف في البلاد الإسلامية، وكتب الأديان وغيرها قبل تعليم الصنائع وهذا لابأس به في حد ذاته، ومع ذلك فمبادئ العلوم الملكية (يقصد المدينة) السياسية هي قوة حاكمة عمومية وفروعها في الممالك والقرى بالنسبة لأبناء الأهالي، مع أن تعليمهم أيضاً لهم مما يناسب المصلحة العمومية. فما المانع من أن يكون في كل دائرة بلدية معلم يقرأ للصبيان بعد تمام تعليم القرآن الشريف والقواعد ومبادئ العربية مبادئ الأمور السياسية والإدارية ويوقفهم على نتائجها، وهو فهم أسرار المنافع العمومية التي تعود على الجمعية (يقصد المجتمع) وعلى سائر الرعية من حسن الإدارة والسياسية والرعاية في مقابلة ما تعطيه الرعية من الأموال والرجال للحكومة، ويفيدهم أسباب إيجاب الحكومة على الأهالي (يقصد إلزام الحكومة للأهالي) أن تخدم وطنها بنفسها خدمة شخصية في العسكرية وأسباب إلزام الأهالي بدفع حصة مخصصة من أموالهم بوصف خراج اوويركو أو عوائد أو نحو ذلك من واجبات الحكومة القائمة في الدول الإسلامية مكان الزكاة المفصلة، وكذلك

ليعرف الأهالي أسباب إيجاب الحكومة عليهم أن يتنازلوا عن شيء من أملاكهم وعقاراتهم عند اقتضاء واحتياج الحكومة لذلك للمصلحة العمومية كتوسيع الطرق وما أشبه ذلك من العمليات التنظيمية " (11).

نستخلص من هذا المقطع الطويل، أن قوام مشروع النهضة السياسية عند الطهطاوي يتمثل في تعليم الشعب خدمة المنافع العمومية، أي ما نطلق عليها بلغتنا اليوم المصالح العامة للمجتمع، والتضحية بالمصالح الشخصية في سبيل تحقيق المصالح العمومية المرتبطة والمتطابقة مع مصلحة الحكومة، وبالتالي مع مصلحة الوطن، وهو يرى أن المصالح الخصوصية ليست مضمونة الحصول إلا ضمن فوائد المصالح العمومية. غير أن الطهطاوي يربط تحقيق ذلك، بالقضاء على العزوف السياسي عند الشعب المصري، الذي كان مكتفياً بالتربية الدينية فقط، حيث أن العزوف عن السياسة قد أقصى الشعب عن المشاركة في الحكم، وجعل السياسة حكراً على دائرة مغلقة من الحكام والطبقة. إذن ما يطالب به الطهطاوي هو تسييس الشعب، وتعميم التربية السياسية على كل أفراد الشعب في المدارس، لكي يصبح واعياً لحقوقه وواجباته السياسية والمدنية. ذلك أن تعميم الثقافة السياسية الحديثة على الشعب أصبحت وسيلة في غاية من الأهمية من أجل تغيير المجتمع، وتقدمه، وتمدنه. ثم أن طبيعة المجتمع المدني الحديث، ووظيفة الدولة الحديثة يتطلبان فلسفة سياسية حديثة، على نقيض وظيفة الحكومة في الماضي، التي تستمد قوانينها من الشرائع السماوية.

فالضرائب العامة قد حلت محل الزكاة المعطلة والخدمة العسكرية الإجبارية وحروب الدولة الحديثة قد تجاوزا أغراض الجهاد الديني بالمعنى المحدد، " وبالتالي فإن حق كل مواطن ومن واجبه أن يعرف في أي وجه تتصرف الدولة في ماله وفي شخصه سواء بإلزامه بالمشاركة في الضرائب العامة بالمشاركة في الخدمة العسكرية، وإخفاء هذه الحقوق والواجبات من المواطنين يتضمن قيام حالة من الاغتصاب تمارسها السلطة مع الشعب وتتنافى مع فكرة قيام المجتمع المدني، وبالتالي فهو يغض من شرعية السلطة " (12).

إن الطهطاوي يقيم تمييزا واضحا بين الدولة التقليدية التي تتبع قوانينها، وأحكامها، وعلائقها، من الشريعة الإسلامية، والتي تحرص على تطبيقها، وبين الدولة الغربية الحديثة التي تستمد مشروعيتها من القوانين الوضعية، التي ولدها العقل البشري، ومن مشاركة الشعب في الحياة السياسية، وفكرة العقد

الاجتماعي، وتقسيم السلطة إلى ثلاث : تنفيذية، وتشريعيه، وقضائية. وفي نطاق هذا التمييز بين الدولة القائمة على مبادئ الشرع الإسلامي، والدولة القائمة على قوانين أوروبا الحديثة، كان الطهطاوي معجباً جداً بالنظام السياسي في فرنسا، وما طرأ عليه من تعديلات ثورية على ضوء ثورة الشعب الفرنسي العام 1830، وخصوصاً نص دستور 1818 " الشرطة " La Charte الميثاق الدستوري، ونصوص المواد المعدله فيه التي أدخلت عليه الثورة لإصلاحه. فالطهطاوي يرى في تاريخ الفكر السياسي الليبرالي الغربي أن فلسفة الملكية المقيدة أو فلسفة الجمهورية في الدولة الغربية الحديثة، تقوم على أساس أن الأمة هي مصدر السلطات، وذلك من خلال سيادة الشعب على نفسه عبر انتخاب ممثليه السياسيين سواء في مجلس النواب أو مجلس الشيوخ، ومن خلال أيضاً الإلتزام بالميثاق الدستوري الذي يؤكد سيادة الشعب، ويحدد في الوقت عينه الإطار القانوني لممارسة السلطات، وهو لذلك طالب بتكييف الشريعة الإسلامية وفق لحاجات العصر، من أجل التعرف إلى العالم الحديث، وفي سبيل إقامة حكم يقوم على الميثاق الدستوري " الذي ينظم العلاقات بين سلطات الدولة والمواطنين ". وعلى الرغم من أن فكرة الدستور بمفهومها العقلاني الغربي ليست معروفة في الفكر السياسي العربي الإسلامي، في ظل سيادة الدولة الاستبدادية أو الاوتوقراطية (الفردية – الدينية) منذ عهد الانحطاط وحتى بداية عصر النهضة مع محمد علي، إلا أن الطهطاوي يستنتج " من واجب العلماء في تفسير الشريعة على ضوء الحاجات الحديثة أن عليهم أن يتعوفوا إلى العالم الحديث، وبالتالي أن يدرسوا العلوم التي ولدها العقل البشري. وهو يستشهد بسيرة أحد المشاريع الفكرية ليثبت أن دراسة الفلسفة والعلوم العقلية بقيت حيه في العالم الإسلامي حتى فترة قصيرة خلت ". (13) .

إن الطهطاوي الذي يحث المصريين على التحرر من نير الحكم العثماني، يريد أن يقول لهم بأن الميثاق الدستوري ليس مستنبطاً من الكتب السماوية ومصادر الشريعة الإسلامية، وإنما هو مستنبط من أملاءات العقل السياسي الحديث الذي يصوغ القوانين الوضعية، ومن احتياجات المجتمع المدني الحديث، ومن الفكر السياسي العقلاني الديمقراطي والعلماني القائم على ما يسمى حقوق الإنسان، وباعتبار أيضاً أن هذا الميثاق الدستوري هو الذي يقود إلى تحقيق العدالة، وإلى نشر العقلانية والمدنية داخل مكونات المجتمع. والطهطاوي يقول في " تخليص الابريز " عن الميثاق، " الكتاب المذكور الذي فيه هذا القانون يسمى الشرطة، ومعناه في اللغة اللاطينية ورقة تسامح فيها،

فأطلت على سجل المكتوب فيه الأحكام المقيدة، فلنذكره لك، وأن كان غالب ما فيه ليس من كتاب الله تعالى، ولا من سنة رسوله صلى الله عليه وسلم (وإنما من إملاء العقل)، لنعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير المماليك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك، حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلماً أبداً، والعدل أساس العمران ".

ثم أن الميثاق الدستوري الذي يدافع عنه الطهطاوي ليس تعبيراً عن مطامع طبقة برجوازية مصرية صاعدة تصارع الإقطاع، والايديولوجية التقليدية، وإنما هو تعبير عن طموحه هو في تمثل التمدن الأوروباوي، وفي بناء مجتمع برجوازي مصري على نموذج المجتمع الفرنساوي بكل مؤسساته وعلاقاته، وأبعاده السياسية، والاقتصادية، والثقافية، حتى وإن كان هذا البناء لا يستند إلى طبقة برجوازية مصرية " متحولة إلى ذات التاريخ " .

والطهطاوي يريد في الوقت عينه أن يلبس أفكاره البرجوازية التي منبعها الغرب، والفكر الأوروبي، ثوباً دينياً إسلامياً، حين ينادي بأن الميثاق له سند في الشريعة الإسلامية، فضلاً عن أنه لايرى أي تناقض بين الأصول العامة التي صدر عنها الميثاق وبين الأصول العامة للشرع الإسلامي، وبالتالي فهو لا يرى أي تناقض بين ما يدعو إليه هذا الميثاق، وما يدعو إليه الإسلام، " مؤكداً أن لافرق كبير بين مبادئ الشرع الإسلامي ومبادئ " القانون الطبيعي" التي ترتكز إليها قوانين أوروبا الحديثة ".

وفي تعريفه للسياسة، قدم لنا الطهطاوي فهماً حديثاً للسياسة وأقسامها السياسية البنيوية، والسياسة الملوكية، والسياسة العامة والسياسة الخاصة، والمنزلية، والسياسة الذاتية أو الشخصية. وكان الطهطاوي يركز كثيراً على السياسة العامة، باعتبارها سياسة ميدانها تدبير وإدارة المنافع العامة. وفضلاً عن ذلك فهو يأله الدولة باعتبارها الشأن العام، وكان شديد الإعجاب بصورة محمد علي بوصفه مجداً لهذه الدولة. ويقول رفاعة الطهطاوي عن الدولة في كتاب مناهج الألباب (ص 349) " فقد استبان من هذا احتياج الانتظام العمراني إلى قوتين عظيمتين، إحداهما القوة الحاكمة الجالبة للمصالح الدارئة للمفاسد، وثانيهما القوة المحكومة، وهي القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية الممتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجوده كسبه وتحصيل سعادته دنيا وآخرة. فالقوة الحاكمة العمومية وما يتفرع عنها، تسمى أيضاً

بالحكومة وبالملكية، هي أمر مركزي تنبعث منذ ثلاثة أشعة قوية تسمى أركان الحكومة، وقواها (يقصد سلطانها) فالقوة الأولى (يقصد السلطة الأولى)، قوة تقنين القوانين وتنظيمها وترجيح ما يجري عليه العمل من أحكام الشريعة أوالسياسة الشرعية (يقصد السلطة التشريعية). الثانية قوة التنفيذ للأحكام، بعد حكم القضاة بها (يقصد السلطة التنفيذية). فهذه القوى الثلاث ترجع إلى قوة واحدة، وهي القوة الملوكية المشروطة بالقوانين".

إن الطهطاوي يعرف الدولة مؤسسياً ووظيفياً على النحو التالي :

القوة الحاكمة أي (الحكومة أو الملكية) وتكمن وظيفتها في جلب المصالح ودرء المفاسد، تنبعث منها ثلاثة أشعة قوية تسمى أركان الحكومة وقواها، أي السلطات الثلاث: السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، والسلطة التنفيذية. وهذه السلطات الثلاث من وجهة نظر الفقه الدستوري تمثل سيادة الدولة، التي تجسد مركز السلطة في المجتمع بواسطة شبكة من المؤسسات المخصصة للحكم. وهذه الدولة الممثلة لهذه السلطات الثلاث يسميها الطهطاوي بالقوة) المقيدة Monarchie لا بمعنى السلطانية Souverainetéالملوكية (بمعنى السيادة بالقوانين وبالحكم الدستوري الديمقراطي كما هي الحال في الغرب الرأسمالي.

وعلى الرغم من أن الطهطاوي مؤمن بالليبرالية المطلقة التي سادت في أوروبا القرن التاسع عشر، ونظرية الفصل بين السلطات التي تشكل أساس الديمقراطيات الكلاسيكية الغربية " التمثيلية " غير المباشرة، وبالإرادة الشعبية، إلا أنه من الواضح في كتابه " مناهج الألباب " أنه قام بعملية ترحال من الإيمان بجمهورية جان جاك روسو الديمقراطية الثورية إلى الاكتفاء بالدولة الملكية المقيدة بالقوانين، وبالشكل الدستوري أي الخاضعة بالضرورة لسيادة القانون، كما نادى بها صراحة مونتسكيو صاحب " روح الشرائع ". " وهذا بالضبط موقف مونتسكيو سلطة الدولة، أو " القوة الملوكية " إذن لها مقياسان لشرعيتهما: إنها واحدة أي مجسدة لإرادة واحدة، فهي غير قابلة للتجزئة ولا للتعدد، كالتعدد النابع من تعدد الإرادات كما في دول المماليك أو أمراء الإقطاع، وإنها خاضعة لسيادة القانون، وإلا كانت هذه الإرداة الواحدة خاضعة لنزوات الحاكم المستبد. وانبثاق السلطات الثلاث : التشريعية والقضائية والتنفيذية من هذا الكيان الواحد ليس معناه تجزئة هذا الكيان إلى ثلاثة كيانات مستقلة معبرة عن ثلاث إرادات مستقلة ". (14).

أما القوة الاجتماعية السياسية الثانية التي تشكل ركنا أساساً للدولة هي

القوة المحكومة أي الشعب والرعية، أي مجموع المواطنين الذين يتشكل منهم المجتمع، والرأي العام، الذي أصبح يلعب دوراً مهماً في الحياة السياسية المعاصرة للدولة الحديثة.

ويقول الطهطاوي في " مناهج الألباب " (ص 355) بصدد قوى الرأي العام الذي يمكن أن يقلب العروش ويغير نظم الحكم، ما يلي : " فإن الملوك يستحون من اللوم العمومي، فالرأي العمومي سلطان قاهر على قلوب الملوك والأكابر، لايتساهل في حكمه ولا يهزل في قضائه. فويل لمن نفرت منه القلوب واشتهر بين العموم بما يفضحه من العيوب ".

في الفلسفة السياسية للطهطاوي تجسد الدولة السلطة في المجتمع المدني، وذلك من خلال قدرتها على اختراقه والتدخل في تنسيق مؤسساته، ولكن على أساس فصل السلطات، ورقابة هذا المجتمع المدني على الدولة، وخضوع الدولة نفسها للقوانين، بحيث تصبح ممارستها للسلطة هيمنية. ثم إن سلطة الدولة التي عبر عنها الطهطاوي سابقاً بالقوة الحاكمة تقتضي حاكماً، وقوة محكومة هي الرعية أوالشعب، ولهذا وجب تحديد العلاقة بين القوتين، فالقوة الحاكمة هي صاحبة النفوذ الأول في الدولة، وتتصرف بالأصول المرعية، أي من خلال خضوع السلطة للقوانين والتقيد بها لمبدأ سيادة القانون، أما القوة المحكومة فلايمكن أن تنتظم بدون وجود سلطة، وإلا سادت الفوضى في المجتمع.

غير أن العلاقة بين هاتين القوتين في الدولة الحديثة، بين السلطة والشعب، يجب أن يحكمها الدستور أبو القوانين، الذي يركز على مبدأ أن الأمة هي مصدر السلطات، وأن السيادة هي للشعب ولرئيس الدولة، وإن الديمقراطية هي حكم الإدارة الشعبية العامة، وإن سيادة القانون يجب أن يسري على السلطة الحاكمة، إذ أن هذه الأخيرة لا يمكن أن تستمد شرعية سيادتها في الدولة إلا من خلال تقيدها والتزامها بموجب القوانين، حتى لا تهدر شرعيتها، طالما أن هذا القانون هو الذي يحدد حقوق هذه السلطة الحاكمة وواجباتها. ولعل هذه الرواية المتكاملة للطهطاوي التي تعالج موضوع العلاقة والسلوك السياسي بين القوتين الحاكمة والمحكومة، وبين الدولة والمجتمع المدني، هي مستمدة من الفكر السياسي الثوري الفرنسي لجان جاك روسو وليعاقبة الثورة الفرنسية. والسؤال الذي يطرح نفسه، هل ظل الطهطاوي وفياً لهذه الأفكار، التي نادى بها في كتابه "تخليص الابريز" أم إنه طرأ على فكره تحولات حقيقيه نتلمسها بوضوح في كتابة " مناهج الالباب " خصوصاً فيما يتعلق بالدولة؟

في الواقع، أن الطهطاوي تراجع عن الدولة الثورية الفرنسية الراديكالية والشعبوية والقومية المؤدلجة التي نادى بها جان جاك روسو، وأرساها اليعاقبة الفرنسيون، إلى الدولة الملكية المقيدة التي نادى بها مونتسكيو، حيث أن السيادة في هذه الدولة هي لرئيس الدولة الذي يختص " بمعالي الأحكام وكلياتها "، أي أنه مصدر السلطات، وبالتالي مصدر القوانين، علما بأن رئيس الدولة هذه، هو مقيد بالقوانين التي سنها، وبالتالي بالقوانين المتوارثة، أو كما يسميها الطهطاوي " الأصول المرعية في مملكته".

" معنى كل هذا أن رفاعة الطهطاوي تراجع من ديمقراطية روسو واليعاقبة إلى قانونية مونتسكيو، بل لقد نقل سلطة السيادة من الشعب ومن رئيس الدولة إلى طرف ثالث معنوي هو " القانون " وجعل من القانون سيدا على الشعب والملك جميعاً. وهذا هو الموقف الارسطاطاليسي الذي لايفهم للديمقراطية معنى إلا في ظل سيادة القانون، ويعتبر كل إرادة عامة لا يعبر عنها بالقانون نوعاً من البليبوقراطية أو حكم الرعاع لانوعا من الديمقراطية أو حكم الشعب. ولكن من المهم أن نذكر أن رفاعة الطهطاوي، رغم اتجاهه إلى الديمقراطية المعتدلة الممثلة فلان زمانه في مبدأ الملكية المقيدة، لا يفرغ الوجود الاجتماعي من مضمونه الديمقراطي الثوري، فهو يعلن الغاية من كل وجود اجتماعي وسياسي في قوله : " وقد تأسست المماليك لحفظ حقوق الرعايا لتسوية في الأحكام والحرية وصيانة النفس والمال والعرض على موجب أحكام شرعية وأصول مضبوطة مرعية" (15).

وهكذا، يتمثل الطهطاوي نظرية مونتسكيو فيما يتعلق بالملكية الدستورية المقيدة، القائمة على مبدأ فصل السلطات التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، التي أصبحت سائدة في عموم الديمقراطيات الكلاسيكية الغربية، سواء منها الملكية الدستورية أو الجمهورية، حيث أن الحكومة الانجليزية الملكية كانت في نظر مونتسكيو الحكومة التي تجسد الحرية السياسية، والحكومة المثلى لنظام " الملكية المقيدة " في العالم. ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل أن الطهطاوي عمل على تكييف نظرية مونتسكيو طبقاً للواقع السياسي السائد في عصره، تماشياً مع رغبات الخديوي إسماعيل بهدف إرضائه. ولهذا اعتبر السلطة التشريعية مجرد مجلس استشاري، حين يقول عن مجلس النواب" وأما وظائف المجالس الخصوصية، ومجالس النواب، فليس من خصائصها إلا المذكرات والمداولات، وعمل القرارات على ما تستقر عليه الآراء الأغلبية، وتقديم ذلك لولي الأمر". وبعد أن كان الطهطاوي يعطي أهمية كبيرة للسلطة التشريعية الحقيقية كما

عاشها في باريس، من خلال إعجابه بالسلطة التشريعية التي كان يتمتع بها البرلمان الفرنسي، نراه يتراجع عن روسو، لكي يعود إلى مونتسكيو، ليتبنى نظريته بشأن رئيس الدولة (الملك)، باعتباره رئيساً للسلطة التنفيذية، وهو الوضع الذي يجعل (الملك) أو رئيس الدولة يحكم من خلال الحكومة، ونظراً لاعتباره "شخصاً مقدساً " أو " رمزاً " حسب تعبير مونتسكيو، فإنه يكون فوق القانون، ولا مسؤولية فيه على الملك أو رئيس الدولة، وهو بالتالي لا يخضع للمحاسبة إلا معنوياً. ففي كتاب " روح الشرائع " (الكتاب 11 المطلب 6) يقول مونتسكيو في هذا العدد مايلي : " إن السلطة التنفيذية يجب أن تكون في يد الملك، لأن هذا الفرع من فروع الحكومة يحتاج إلى سرعة في الإنجاز، وبالتالي فأداؤه بمعرفة شخص واحد أفضل من إدائه بمعرفة أشخاص متعددين. وعلى العكس من ذلك، كل ما يتوقف على السلطة التشريعية غالباً ماتؤديه أكثر خيراً مما يؤديه فرد واحد".

أما الطهطاوي فإننا نجده يجعل من الملك، الحاكم المطلق المقيد بالقوانين الدستورية، فهو يقول " فالنفوذ الملوكي هو الترتيب والأمر بالنفوذ الإجرائي لمن يجريه، فهو حق محترم، لامسؤولية فيه على الملك، ولا يكون لغيره، لأنه هو رئيس المملكة، وأمير الجيوش البرية والجوية وقائدهم (وقائدها) الأول وعليه الأمور الملكية والعسكرية، الداخلية والخارجية.. ويأمر بتنفيذ الأحكام الصادرة من ديوانه ومحاكمه ومجالسه، وله الرياسة على أمناء دين مملكته ... " (16).

وهكذا، حدّد الطهطاوي بوضوح في مجال السلطات الثلاث أهمية السلطة التنفيذية، التي يرأسها رئيس الدولة أو الملك، حيث أصبح يرى في هذا الأخير صاحب السيادة ومصدر السلطات، ويختص بإصدار القوانين الأساسية، ويفوّض بعض من سلطاته إلى السلطة التشريعية، والسلطة القضائية المعاونة له " للنظر في الجزئيات لتطبيق القانون ".

وهذا الأمر يحيلنا إلى دراسة علاقة السلطة التنفيذية بالسلطة التشريعية. ففي نظرية مونتسكيو " أن السلطة التشريعية في دولة حرة لاحق لها في إبطال أعمال السلطة التنفيذية ". ومن هذا المنطق، فإن رئيس الدولة، أو الملك الذي يرأس السلطة التنفيذية يجيرّ لنفسه محاسبة الحكومة، والاعتراض على أعمالها، وعدم إفساح في المجال للسلطة التشريعية كي تتحول إلى قوة أساسية موازية، لأنه حسب مونتسكيو " من الضروري لخير الدولة أن تمنع السلطة التشريعية

من التحول إلى قوة تحكيمية، فإن اتهام رئيس الدولة أو محاكمته معناه إنتهاء الحرية على الفور ". والحال هذه، فإن الطهطاوي مثله في ذلك مثل مونتسكيو، جعل من رئيس الدولة أو الملك مناطا بجميع السلطات، وبالتالي أصبح يعتبر أن سيادة السلطة التشريعية عليه، يعني انتهاء الحرية في الدولة، " ومظهر من مظاهر قيام الجمهورية، ومنه تفهم أن قيام الجمهورية رغم استناده إلى سيادة الشعب أو مايسمى عادة الديمقراطية، يتضمن اختفاء الحرية. وهو رأي يبدو غريباً في ظاهره، ولا سبيل إلى فهمه إلا بالرجوع إلى كتاب " السياسة " لارسطو حيث يقول أرسطو أن الخطر الحقيقي على الحرية في الدولة ليس في طغيان الحاكم أو ولي الأمر وإنما هو في طغيان الرعاع وزعماء الممثلين للجماهير في السلطة التشريعية، فسيادة زعماء الرعاع على ولي الأمر هي في نظر أرسطو سيادة الرعاع على " القانون " وعلى حكم القانون المجسد في الملك أو رئيس الدولة، وحيث يختفي القانون تختفي الحرية " (17).

إذا كان الطهطاوي يأله الدولة على الطريقة الهيجلية، حين تبنى نظرية " حق الدولة الإلهي " لكي تحل محل نظرية " حق الملوك الإلهي " فإنه في الوقت عينه يأله القانون، والديمقراطية القانونية المعتدلة، التي كان نظام " الملكية المقيدة " مجسدها الواقعي في أوروبا القرن التاسع عشر. ولعل هذا مايدعونا إلى تلمس تطور الفكر السياسي عند رفاعة الطهطاوي بشأن بناء المجتمع المدني في فضاءاته المتعددة، وخاصة فضاء الحقوق المدنية للمواطنين المتمثلة في الحرية، والمساواة، وكفالة الحقوق الشخصية. لقد سجل الطهطاوي سابقة في الفكر السياسي العربي الحديث، حين تناول موضوع الحقوق المدنية التي هي " حقوق تضامنية بين المواطنين وهي ثمرة التعاهد بينهم "

موضحاً مفهوم الحقوق المدنية على النحو التالي : " هي حقوق العباد والأهالي الموجودين في مدينة (أو مجتمع) بعضهم على بعض، فكأن الهيئة الاجتماعية المؤلفة من أهالي المملكة (يعني الدولة) تضامنت وتواطأت على إداء حقوق بعضهم لبعض. وأن كل فرد من أفرادهم ضمن للباقين أن يساعدهم على فعلهم كل شيء، لايخالف، شريعة البلاد وأن لا يعارضوه وأن ينكروا جميعاً من يعارضه في إجراء حريته بشرط أن لا يتعدى حدود الأحكام " (18).

يؤكد الطهطاوي إن بناء المجتمع المدني، التي الغاية منه هي حماية حقوق الإنسان، يتطلب سياقاً من العلاقة المباشرة بين الدولة والمواطنين، حيث يتطلب

من هذه الدولة أن تضمن، وتحمي الحرية للمواطنين اجتماعياً وسياسياً.

فالحرية بالنسبة للطهطاوي تصبح أساساً للعمل السياسي للمواطنين، وحقاً في اختيار طريقة عيشهم وحرية تنقلاتهم، وحقاً في التكافل الاجتماعي على نطاق العائلة والمجتمع، سواء لأغراض سياسية أوايديولوجية أو نفعية، وممارسة جماعية للسيادة في الدولة الحديثة. و الحرية في نظر الطهطاوي هي الاعتراف الحقيقي والفعلي بالحقوق المدنية للمواطنين كما ورد في الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن، وهي تقديس المساواة أمام القانون وفرص الحياة. والحرية هي ضرورة إعادة بناء المجتمع المدني على أساس تعديل العقد الاجتماعي بين المواطنين، بحيث يتحولون من الحالة القائمة على الخضوع الأعمى والإذعان للسلطة الاستبدادية، إلى الحالة الجديدة القائمة على العقد الاجتماعي في الدولة الحديثة، حيث تسود الحرية والمساواة والإخاء بين المواطنين، وحيث تشكل هذه العناصر مجتمعة أساس الديمقراطية الليبرالية، وحكم الشعب. والحرية بالنسبة للطهطاوي هي معرفة المواطنين حقوقهم وواجباتهم، لأن إخفاء هذه الحقوق والواجبات من المواطنين، وطمس الحرية والمساواة، يعني قيام الدولة التسلطية التي تحتكر وتغتصب مصادر القوة والسلطة في المجتمع، وتُشَرْ عن نظام الحكم القائم على القهر، من خلال ممارسة الدولة نفسها للإرهاب المنظم ضد الشعب، وهذا يتنافى مع فكرة بناء المجتمع المدني الحديث. لقد أكد الطهطاوي أن " الحرية هي الوسيلة العظمى في إسعاد أهالي الممالك، فإذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم، وكانت سبباً في حبهم لأوطانهم " (19).

ثم أن الطهطاوي يرى في التلازم الضروري بين الحقوق المدنية للمواطنين، والحرية الشخصية والعامة المحمية بالقانون، وممارسة المواطنين لهذه الحرية ضمن إطار القانون، الأساس الحقيقي للمجتمع المدني الحديث، الذي هو مجتمع المواطنين المتمدنين، الذين يحترمون مجموعة القواعد والقوانين، التي تضمن سيادة الحرية والمساواة القانونية، الشرط الأساس لأية مشروعية ممكنه للدولة الحديثة، التي لا يمكن لها أن تكون كذلك، إلا إذا كانت مستندة إلى عقد اجتماعي مع المجتمع المدني. وأفسحت له في المجال لكي يبني شرعية سلطته من خلال انضواء تكويناته المختلفة تحت مجموعة القوانين، وإذا استطاعت هي أن تبني المؤسات الحديثة لكي تكون بالفعل دولة الحق والقانون، ملتزمة بمبدأ المساواة بين المواطنين أمام القانون في التعيين، والوظائف

العامة، وفي المعاملة الضريبية، وفي الحقوق والواجبات، باعتبارها دولة المواطنين لا دولة الفئات الارستقراطية والعائلات، والطوائف. وإذا ضمنت ممارسة الحرية السياسية في المعارضة ضمن القانون والشريعة، وحرية الدين، وحرية التعبير، وحرية الرأي، وحرية التملك، وضرورة مشاركة الشعب الفعلية في أمور الحكومة والإدارة.

وهذه جميعها تشكل ضمانات راسخة لعلاقة متكافئة بين المجتمع المدني والدولة الحديثة، وأساساً معقولاً للاستقرار الداخلي، وشرطاً رئيساً لتمدن المجتمع وتقدمه على طريق التحديث، وتحقيق القطيعة المنهجية مع التقليد والتأخر التاريخي. لقد كانت أغلبية الأمم محرومة من الحرية في الماضي " وكان في الأزمان التي كانت فيها أوامر (قرارات) ولاة الأمور جارية على هو أنفسهم، يفعلون ماشاؤوه، وقد كانت الأهالي إذ ذاك لا مدخل لها في معارضة حكامهم، لامحاماة لهم عن أحكام الشريعة، فكان لايمكنهم أن يخبروا ملوكهم بما يرونه غير موافق، أو يكتبوا شيئاً فيما يختطي السياسات والتدابير ولايبدو أراءهم في شيء، فكانوا كالأجانب في أمور الحكومة، وكانوا لا يتقلدون من الوظائف والمناصب إلا ما هو دون استحقاقهم، والآن تغيرت الأفكار، وزالت عن أبناء هذا الوطن الأخطار ... (20).

إذا كان الطهطاوي، يؤكد أن الحرية يجب أن تكون على رأس حقوق المواطنين، باعتبار أن الحرية وحدها يمكن أن تخلق مجتمعاً مدنياً حقيقياً، وحباً للوطن قوياً، فإنه بالمقابل يرى أن التمدن والتقدم في الأخلاق والعوائد والأدات، وفي المنافع العمومية كالزارعة والتجارة والصناعة، يتوقفان على تحقيق النهضة التربوية، باعتبارها تشكل ركناً أساساً في الحياة العامة للأمة، من الناحيتين الاجتماعية والسياسية. ذلك أن هناك علاقة جدلية، بل عضوية بين تقدم المجتمع المدني، وتقدم التربية، في فلسفة الطهطاوي السياسية، حين يؤكد على أن " حسن تربية الاحاد ذكوراً وإناثاً، وانتشار ذلك فيهم، يترتب عليه حسن تربية الهيئة المجتمعية (الاجتماعية) يعني الأمة بتمامها، فالأمة التي حسنت تربية أبنائها، واستعدوا لنفع أوطانهم هي التي تعد أمة سعيدة وملة حميدة " (21).

كما كان الطهطاوي يقيم تلازماً حقيقياً بين مدنية الأمة، وتقدمها الحضاري الحقيقي، أي التقدم العلمي والمادي، وبين التقدم على الجبهة التربوية فيها، حين يقول : " فالأمة التي تتقدم فيها التربية، بحسب مقتضيات أحوالها، يتقدم فيها

أيضاً التقدم والتمدن على وجه تكون به أهلاً للحصول على حريتها " (22).

ويرجع الفضل في عملية تعريب التعليم والإدارة في مصر، وفي مجانية التعليم، ونزع الصفة الطبقية عنه، وفي تأسيس أول جامعة عربية إسلامية حديثة تعنى بالعلوم المدنية (مدرسة الألسن) إلى رفاعة الطهطاوي، الذي بلور خطا تقدمياً وحضارياً كبيراً لحل مشكلة التربية الحديثة، والتعليم الحديث. وحسب قول الدكتور لويس عوض، فإن رفاعة الطهطاوي كان نموذجاً راقياً للمفكر البرجوازي الذي وقف في عناد بوجه أعداء التقدم العلمي والمادي دون أن يستسلم للأسطورة البرجوازية التي شاعت في أيامه بأن العلم والمادة هما كل مقومات الحياة. فهو القائل لابناء جيله " وأعلم أن كل العلوم شريعة ولكل علم منها فضيلة والإحاطة بجميعها أمر محال".

فالطهطاوي على نقيض مفكري معسكر الرجعية الارستقراطية المتشبثين بالماضي، والتقليد في مختلف مجالات التربية، والفنون، والآداب، والخائفين من الثورة الصناعية الجديدة، والعلوم الحديثة، كان يشدد على ضرورة الأخذ بمناهل العلوم الحديثة، العلوم الوضعية، والعلوم الزمنية الدقيقة، من الفيزياء، أو الكيمياء، والرياضيات، باعتبارها تشكل المعرفة الحديثة، التي لا يمكن للتقدم والتمدن أن يتحققا بدونها في المجتمع، فضلاً عن رفضه تفتيت وحدة المعرفة إلى مادية وروحية وإلى معرفة إنسانية وأخرى طبيعية. فعنده كما يقول د. لويس عوض " أن المعرفة لاقيمة لها إلا إذا كانت في سبيل الحياة وفي سبيل المجتمع، وهذا هو الجديد في الطهطاوي منذ " تخليص الابريز" فهو قد تطور من الليبرالية المطلقة إلى مذهب المنفعة الذي استوعبه عن فلاسفة " المنفعة " إلى جون ستيورات ميل يبني راية على أن الوجود المدني خاصة ملازمة للإنسان "(23).

لقد كان الطهطاوي صريحاً وواضحاً في دعوته التربوية المبنية على أسس عقلانية حديثة، إلى ضرورة تمثل العلوم الدقيقة الحديثة من الحضارة والثقافة الأوروبية، من دون أن يكون انحيازه هذا إلى معسكر التقدمية البرجوازية احتقاراً للماضي والتراث الفكري والديني العربي الإسلامي. فالطهطاوي رفض مقولة " العلم للعلم " أوان العلم العملي هو الدين الجديد الذي لا سكان فيه للتراث والغيبيات، فضلاً عن أنه أيضاً لم ير أي تناقض بين العلوم الجديدة التي ضرورية لخير وتقدم المجتمع وبين مبادئ الإسلام والشريعة التي من واجبها أن تتصالح مع هذه العلوم الحديثة، ذلك أن الرفاهية والسعادة

للمجتمع المدني لايمكن أن يتحققا إلا بإنشاء المدينة الحديثة، التي هي الغاية الزمنية للدولة الحديثة. ويعطينا الطهطاوي مثال أوروباً الحديثة، وبخاصة فرنسا، التي هي مثال للتمدن و " بان سر تقدم أوروبا وعظمتها يكمن في تعاطي العلوم العقلية " وبان المسلمين أنفسهم الذين تعاطوا العلوم العقلية في الماضي قد أهملوها فتخلفوا عن ركب التقدم بسبب الأتراك والمماليك، وبأن المسلمين قادرون، بل ملتزمون بدخول تيار المدينة الحديثة، وذلك بتبني العلوم الأوروبية وثمارها " (24).

وهكذا يمكن القول إن رفاعة الطهطاوي صاحب المشروع النهضوي، والمفكر البرجوازي المستنير في القرن التاسع عشر، والذي يدعو إلى ضرورة تمثل نهج المدنية الأوروبية، والأخذ بالعلوم الأوروبية الحديثة، لم يكن يدعو إلى تجسيد القطيعة مع الشريعة الإسلامية، أو التراث والأصالة.

ثانياً: خير الدين التونسي المحدث والمطالب باللحاق بالتمدن الغربي الحديث

في نطاق التحقيب لسيرورة بناء المجتمع المدني في عصر النهضة، نجد أن المصلح خير الدين التونسي الذي كان يعتبر من أعظم المنظرين العرب لجهة مطالبته بضرورة اقتداء أقطار العرب الحديثة بفلسفة ونهج الحداثة الأوروبية الغربية، ومعرفة أساس قوة أوروبا وازدهارها، وبكيفية خاصة دور الدولة الحديثة ومؤسساتها السياسية القائمة على الحرية في المجتمع المدني، قد سار على خطى رفاعة الطهطاوي، " فالجو الروحي الذي تحرك فيه كلا الرجلين متجانسين إلى حد بعيد، واللقاء بالمدنية الغربية لدى كل منها موصول أوثق الصلة بمعطيات المدينة الإسلامية بالذات والخشية على هذه المدينة من خطر تلك " (25).

وفي السياق الموضوعي، علينا أن نرى مجيئ المصلح خير الدين في إطار حركة الإصلاح العمراني التي بدأها أحمد باشا باي (1837-1855)، ومنها تأسيس المدرسة العسكرية بباردو، التي كانت تعتبر أول مدرسة حديثة في تونس مخصصة لتكوين الكوادر العسكرية، وكذلك الكوادر المدنية والإدارية، التي تحتاجهم الدولة التونسية. وكان التعليم السائد في هذه المدرسة هو التعليم الحديث الذي يتضمن دراسة اللغات الأوروبية، والعلوم الحديثة غير الدينية، وأسهمت تلك المدرسة إسهاماً كبيراً في نشر الأفكار الأوروبية بين

صفوف الضباط والمماليك، الذين سيتم الاستقطاب منهم لاحقا، العناصر الرئيسة والوفية والمتحمسه لنهج الإصلاح والتحديث، الذي سيقوده الجنرال خير الدين التونسي، القائم على ضرورة انفتاح المجتمعات الإسلامية إلى روح العصر.

ومن المعلوم تاريخياً أن خير الدين ولد في عائلة شركسية بالقوقاز العام 1810، ثم جيئ به وهو فتى إلى اسطنبول، أسوة بالكثير من أبناء منطقته طلباً لمهنة عسكرية أو سياسية، كخادم أو مملوك عند أحد الزعماء (26).

ومن اسطنبول جيئ بخير الدين إلى تونس، وترعرع في قصر باردو، ثم دخل الكلية العسكرية حيث تلقى تعليمه وتكوينه العسكري فيها من قبل بعثة الضباط الفرنسيين، الذين جاؤوا خصيصاً لتكوين قوات الباي أحمد. وكانت مسيرته العسكرية حافلة بالنجاحات إذ سرعان ما ترقى في سلم تراتبية الهرم العسكري حتى وصل إلى رتبة لواء في 21 تشرين الثاني 1855.

أما على صعيد مساره السياسي، فقد بدأه حين أسند إليه الباي أحمد مهمة في باريس العام 1853، للدفاع عن مصالح الحكومة التونسية ضد اللواء محمود بن عياد الذي كان وزيراً سابقاً، وهرب إلى فرنسا بعد أن أقام دعوة على الحكومة التونسية. وقد ظل أربع سنوات في فرنسا، حيث تعرف عن كثب على المبادئ السياسية والاقتصادية العامة للثورة الفرنسية، ونظام الحكم القائم في فرنسا، والديمقراطية الليبرالية، والدستور الذي يحدد الإطار القانوني لممارسة الدولة الحديثة سلطاتها، وتقدم العلوم الحربية، وأخيراً على تقدم وتمدن حياة المجتمع السياسي والمجتمع المدني الكبيرين. ولاشك أن هذه الإقامة في فرنسا قد تركت آثاراً عميقة على ذهنية تفكير خير الدين، وعلى إدراكه أن مسألة التقدم والتمدن في أوروبا الحديثة تكمن في وجود التنظيمات الدنيوية المؤسسة على العدل والحرية، وعلى تطور العلوم الحربية، وهو ما أدى إلى تعميق الهوة بين الغرب الحديث وبلاد الإسلام. وعلى أثر عودته إلى تونس، عين وزيرا للحربية في العام 1857، وأدخل عدة إصلاحات مهمة على ميناء حلق الواد، وخلق الجواز التونسي، وشارك في اللجنة المكلفة بوضع الدستور التونسي، الذي سيعلن عنه رسمياً من قبل محمد الصادق باي في 29 كانون الثاني لعام 1861، حيث كان خير الدين رئيساً لمجلس الشورى، نظراً للثقة القوية التي كان يتمتع بها عند الباي. وكان الميثاق الأساسي، أو دستور عهد الأمان يعتبر أول دستور عربي يقر في بلاد الإسلام، وهو متكون من ثلاثة

عشر فصلاً، ومئة وأربعة عشر مادة مرقمة حسب الطريقة الفرنسية. هذا الدستور الذي هو بمنزلة القانون العضوي للدولة التونسية قد حدد السيادة للمملكة التونسية في إطار علاقتها مع السلطنة العثمانية، وأقام تقسيماً للسلطة بين الباي باعتباره ملكاً وراثياً يصعد إلى قمة العرش حسب التقاليد المتعارف عليها في العائلة الحسينية المتوارثة للحكم، (مادة – 1) وبين وزرائه، ومجلس الشورى المتكون من 60 نائباً، والذي بالإضافة إلى مهامه التشريعية والمالية، فإنه يملك إمكانية تجريد الباي من صلاحياته إذا أصبحت ممارساته مخالفة للدستور (حسب مواد 9–63.20) .

إن دستور عهد الأمان للعام 1861، قد قوض سلطة الباي، وأصبحت تونس عبارة عن دولة ملكية دستورية، إذ أن مجلس الشورى الأعلى هو الذي يصدق على إجراءات الحكومة قبل تنفيذها، فضلاً عن أن السلطة الفعلية قد أصبحت في أيدي رئيس الحكومة، أو الوزير الأول حسب المصطلح الفرنسي. ويضمن الدستور الأمن الكامل للأشخاص، والممتلكات، وشرف كل سكان المملكة، بصرف النظر عن ديانتهم، وجنسيتهم، وعرقهم.

– إن كل السكان خاضعون للضريبة التناسبية لثرواتهم.

– إن المسلمين وسكان البلاد الآخرين متساوون أمام القانون.

– إن المحكمة التجارية متكونة من أعضاء مختارين من المسلمين وأعضاء من الدول العظمى الصديقة.

– إن حرية التجارة مكفولة للجميع بدون استثناء، ولاتحرم الحكومة أي نوع من التجارة، ولا يمنع أي إنسان من ممارستها.

– إن الأجانب بإمكانهم ممارسة كل الصناعات والمهن، شريطة أن يمتثلوا للقانون المشترك.

لقد أدت الإصلاحات في القوانين التي كانت ترتكز على الإصلاحات في مؤسسات الدولة، إلى جعل المسألة الجوهرية في صرح بناء الجسم السياسي للدولة التونسية يكمن في مجلس الشورى، المتكون ثلث أعضائه من الوزراء والموظفين الكبار في الحكومة، أما الثلثين الآخرين فهما من وجهاء البلاد. فمجلس الشورى يجمع بين صلاحيات مجلس الشيوخ، ومجلس الدولة، ومحكمة التعقيب، وديوان المحاسبة، وهو في الوقت عينه الحارس على الدستور، والقوانين، والمدافع عن حقوق المواطنين. وفضلاً عن ذلك، فهو يعارض

إصدار قوانين متناقضة سواء مع مبادئ وأسس الدستور، أو مع مبدأ مساواة المواطنين في الحقوق المدنية والسياسية (27).

إن تدشين تونس طريقاً جديداً في الحكم النيابي مرتكز على دستور ليبرالي في جوهره، قد جعل محمد الصادق باي معترفاً به كملك مستقل من جانب ملوك وحكومات الدول الغربية. علماً أن مسألة استقلالية تونس عن السلطنة العثمانية كانت موضوع خلاف بين الوزير خير الدين وحاشيته الذين يريدون الإبقاء على شرعية التبعية للدولة العثمانية مع ضرورة اقناع هذه الأخيرة بالاعتراف بالحكم الذاتي لتونس، درءاً لمطامع الدول الاستعمارية الداهمة في تونس، وبين حاشية الباي التي تريد تحقيق الاستقلالية الكاملة لتونس عن السلطنة العثمانية. فالوزير خير الدين كان يعتقد بتوطيد العلاقة بين تونس والسلطنة العثمانية، لانقاذ تونس من الاحتلال الأوروبي القادم، لكن يبدو أن مهمته قد فشلت، كما أخفقت أيضاً تجربة الحياة الدستورية " لكن سياسة خير الدين بقيت طوال العشرين سنة اللاحقة ذات شقين : محاولة صدّ النفوذ الأوروبي بالنفوذ التركي، وإقامة بعض الرقابة الدستورية على سلطة الباي. فاستقال من منصبه الوزاري، في 1862، على إثر خلاف مسألة المرجع الذي يجب أن يكون الوزراء مسؤولين أمامه، أهو الباي أم هو مجلس الشورى " (28).

وخلال الفترة، من العام 1862 إلى العام 1869 " انسحب الوزير خير الدين عن الحياة السياسية مؤقتاً، فتخلى عن وظائفه كوزير للبحرية، وكرئيس لمجلس الشورى، وذلك بسبب التناقضات التي برزت بين خطوات الإصلاح التي كانت تهدف إلى إحياء الصناعات المحلية ورفع الضريبة على الاستيراد، وبين مقاومة المصالح الأوروبية، فضلاً عن معارضة خير الدين حصول تونس على قرض من أوروبا قادها في النهاية إلى الهاوية، وترافق كل ذلك مع اندلاع ثورة علي بن غذاهم في العام 1864، الذي كان سببها الرئيس إثقال الباي كاهل الشعب بالضرائب، لتمويل مشروعاته الإصلاحية، وهو ما أدى بالباي محمد الصادق باشا إلى أبطال العمل بالدستور، وإحباط مشاريع خير الدين الإصلاحية. ومع ذلك لم يتخل عنه الباي، إذ أرسله من جديد في مهمة ثانية إلى اسطنبول في العام 1864، أخفق فيها. غير أنه خلال فترة اعتكافه عن العمل السياسي وضع كتابه الوحيد باللغة العربية بعنوان " أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك "، نشر لأول مرة في تونس العام 1867، حيث لاقت ترجمة مقدمته بعنوان " الإصلاحات الضرورية للدول الإسلامية " صدى كبيرا

في فرنسا، نظرا لما تنطوي عليه من صياغة لمشروع نهضوي حديث.

ويعلق المفكر العربي البرت حوراني على ذلك بقوله :" يبدو أن خير الدين وضع هذا الكتاب وهو على شيء من الاعتقاد أنه يفعل للعصر الحديث ما فعله ابن خلدون لعصر أسبق. فالمؤلفان تونسيان وضعا كتابيهما في فترة عزلة عن الحياة السياسية، وعالجا فيهما، كل على طريقته قضية نشوء الدول وسقوطها. وقد قسم كل منهما كتابه إلى مقدمة لعرض المبادئ العامة وإلى أجزاء عدة. إلا أن التشابه يقف عند هذا الحد. ففيما يعني كتاب ابن خلدون، في معظمه، بتاريخ الدول الإسلامية، يعني كتاب خير الدين، في معظمه أيضاً، بتاريخ الدول الأوروبية وتركيبها السياسي وقوتها العسكرية "(29).

وأمام مطالبة الدول الأوروبية بتسديد ديونها، وعجز حكومة الباي عن دفع تلك الديون المترتبة عليها والمقدّرة بنحو 160 مليون فرنك فرنسي، أصدر الباي مرسوماً بتأليف لجنة مالية دولية (من فرنسيين وانجليز وإيطاليين) برئاسة خير الدين في 5 تموز 1866، وينوب في رئاستها مفتش المالية الفرنسي فرانسوافيلان. لكن عمل اللجنة اصطدم بالعراقيل التي وضعها آنذاك مصطفى خزندار رئيس الحكومة. فعين الباي اللواء خير الدين وزيراً قيادياً يضع تحت سلطته كل الإدارة العمومية، وفي ظل تفاقم الأزمة بين الوزير ورئيس الحكومة، التي قادت إلى سقوط خزندار في 21 تشرين أول 1873، تم تعيين خير الدين وزيراً أولاً في مملكة تونس، واحتفظ بهذا المركز حتى 22 تموز 1877، حيث قام بعدة إصلاحات مهمه تمثلت في تجديد الإدارة، وتونسة الكوادر، وإعادة تنظيم القضاء، ومراجعة مسألة الحماية الدبلوماسية للقناصل وإعادة تنظيم الأوقات، وتأسيس جمعية الحبس (آذار 1874)، و إصلاح التعليم في جامع الزيتونة الكبير، وتأسيس المدرسة الصادقية الحديثة (شباط 1875) لتعليم العلوم الحديثة، واللغات الفرنسية والإيطالية والتركية، بالإضافة إلى اللغة العربية وعلوم الشريعة الإسلامية، وإنشاء مكتبة وطنية، وتنمية التعليم العمومي.

ولكن إصلاحات خير الدين هذه، اصطدمت بمعارضة الدول الأوروبية التي تخوض صراعاً تنافسياً لاحتلال تونس، وكذلك بالفئات الإقطاعية والتجارية المرتبطة بفرنسا، التي عملت على وضع العراقيل المحلية في طريق الإصلاحات. ولم تجد نفعاً سياسة التوازن الدقيقة التي سلكها خير الدين في علاقاته مع كل من فرنسا وإنكلترا وإيطاليا – التي كانت لها أطماع حقيقية في

احتلال تونس – إلا أن انتهاج سياسة التوازن هذه، من قبل دولة ليس لها قوة من ذاتها، هو أمر خطر ودقيق. لذلك خسر خير الدين في آخر الأمر تأييد المجتمع.

فقد شجع بادئ الأمر المشاريع البريطاينة ثم الفرنسية. وعندما وقعت الحرب الروسية التركية، وجد نفسه في مأزق حرج ... فخسر بذلك الداعم الأجنبي، وأصبح عاجزاً عن الوقوف في وجه الباي، الذي كان قد نقم عليه لسعيه في سبيل الحد من السلطة الملكية، والذي شعر، في 1877، بقدرة كافية للاستغناء عنه. بذلك انتهت حياة خير الدين السياسية في تونس، فبدأ حياة سياسية جديدة في القسطنطينية، إذ دعاه إليها السلطان الشاب عبد الحميد، الذي كان قد اطلع على كتابه " (30).

إن خير الدين عاش على خطوط التماس مباشرة مع الغرب، وعاد إلى تونس محملاً بهذه الثقافة الغربية، قد صاغ مشروعه السياسي النهضوي على قاعدة ضرورة إعادة إنتاج التجربة الأوروبية على مستوى تجربة التحديث ككل في تونس، من حيث حضور الفكر السياسي الليبرالي الفرنسي في مجالات الاستعمال والمفاهيم للخطاب السياسي، ومن حيث تفاعل التجربة هذه مع المؤسسات الثقافية وضبطها لبرامج التعليم، وبخاصة مع إنشاء المدرسة الصادقية التي لعبت دوراً مهما في إعداد الكوادر الجديدة، نظرا لالتزامها بتطبيق تعليم حديث منفتح في جوهره منهجية وممارسة. علماً أن إنشاء المدرسة الصادقية هذه كان نتاجاً لحركة إصلاحية قادها خير الدين بهدف تحديث البنية الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية لتونس حسب النموذج الغربي من دون التفريط بالهوية الإسلامية. ولقد كان تمثل نهج التقدم والتمدن الأوروباوي من جانب خير الدين، يهدف إلى القيام بالإصلاحات السياسية في الدولة منطلقاً من قناعة أن طريق أوروبا هو طريق التقدم والمدنية في العصر الحاضر بالنسبة للدول الإسلامية، الأمر الذي يقتضي ضرورة اللحاق بما انجزه الغرب، والاقتباس من أفكاره ومؤسساته، وايديولوجيته. وعلى الرغم من أن هذه الأفكار، والايديولوجيا الغربية الحديثة قد نشأت في بنية اجتماعية اقتصادية وسياسية وتاريخية مختلفة عن سائر بلاد الإسلام، إلا أنها مارست تأثيراً كبيراً على ايديولوجية وثقافية خير الدين، إلى درجة أنه اعتبر الاقتباس منها ليس متناقضاً مع الشريعة الإسلامية، بل إنه منسجم مع روحها. ومن الواضح أن الخطاب السياسي الثقافي لخير الدين المقتنع بضرورة الإصلاح للخروج من حالة التلاشي والضياع ومواجهة العصر، لم يجسد قطيعة منهجية وفكرية

ومرجعية مع الايديولوجيا الإسلامية، وإنما كان يريد خلع القدسية من الإطار والرموز الإسلامية التقليدية، وتوظيفها في إطار مشروعه التحديثي. ففي مطلع مقدمة كتابه، يقول خير الدين بصدد موضوع الإصلاح المقترن بضرورة الاقتباس من التجربة الأوروبية، مايلي : " الأول حمل أصحاب الغيرة والهمم من رجال الدين والدنيا على السعي في سبيل كل ما يؤول إلى خير الأمة الإسلامية، وهو مدنيتها، من توسع لحدود المعرفة وتمهيد للسبل المؤدية إلى الإزدهار، مما لا يتم إلا بفضل حكم صالح، والثاني اقناع العدد النفير من المسلمين الذين غرس في أذهانهم النفور في كل مايصدر عن غير المسلمين من أعمال ومؤسسات بضرورة انفتاحهم إلى ما هو صالح ومنسجم مع الدين الإسلامي من عادات إتباع الديانات الأخرى (31).

ليس خافياً على أحد أن المشروع التحديثي في تونس، الذي جسده خير الدين في خطابه الايديولوجي والسياسي، والمرتكز على قاعدة الاقتباس من التجربة الأوروبية، في سبيل تحديث المجتمع المدني التونسي المجزأ، والمتباعد والمتنافر، والذي بحث عن مخرج جديد يوحد أجزاءه وأطرافه، قد اصطدم بمعارضة الجهاز الايديولوجي للمؤسسات التقليدية، مثل المدارس القرآنية، والأحياء الزيتونية التابعة لجامع الزيتونة، والعلماء المحافظين، الذين لهم مصالح اقتصادية مباشرة مثل ملكية الأرض، والتجارة والحرفة، مثلما لهم تحالفات مع كبار التجار والحرفيين، إضافة إلى أدوارهم الاجتماعية كمدرسين في جامع الزيتونة وقضاة في المحاكم الشرعية ومعلمين في المدارس القرآنية. وتكمن الخطورة السياسية للإصلاحات التي قام بها خير الدين، في تفجيرها الصراعات السياسية التي حصلت بين مختلف القوى الاجتماعية التي تمثل القاعدة الاجتماعية لحكم البايات، وبخاصة البرجوازية التجارية والحرفية، التي تضررت من التغلغل الرأسمالي، وإدماج تونس في السوق الرأسمالية العالمية، وفي التحولات الاجتماعية التي أفرزها التطور الداخلي للمجتمع المدني الحضري التونسي، الذي لم يكن نسيجه الاجتماعي خاضعاً للمعايير والتصنيفات الطبقية المتعارف عليها في أوروبا الغربية، فلا يوجد طبقة رأسمالية، ولا دولة إقطاعية بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنما نجد تداخلاً بين وحدة القبيلة ووحدة الشعب الحضري، وتخلفاً في البنية الحضرية والعمراينة، وجموداً في البنية الاجتماعية، وانعدام تبلور أي شكل من أشكال الحراك المؤسسي لطبقة وسطى مدنية نحو السلطة. وكانت هذه الإصلاحات، والتسرب الرأسمالي، والضغط الدبلوماسي الأوروبي على المدن بوجه خاص، قد كان له

أثره العميق في زيادة معارضة المؤسسة الدينية، والعلماء التقليديين الذين يركزون في خطابهم الديني على مفاهيم تقليدية مثل مسألة " السلف الصالح " ومسألة الهوية الثقافية للمجتمع، ومسألة تدريس العلوم القرآنية، والحديث والتاريخ الإسلامي، والتصوف أي العلوم المرتبطة بالمنظومة الفكرية والثقافية الإسلامية في شكلها السلفي. في الماضي كانت المؤسسات التعليمية والثقافية الدينية الشعبية (مدارس أو زوايا) التي عملت على تجميع شتات شعبي مديني وبدوي هي التي تفسح في المجال لفئات المجتمع الأهلي (التسمية الإسلامية للمجتمع المدني) لكي تصعد تدريجياً نحو المدن ومنها مؤسسات القضاء، والسلطة، والدولة، خصوصاً وأن هذه المؤسسات التعليمية كانت تمثل مركزاً سياسياً واجتماعياً كما هو الشأن مع عملية انتخاب مؤسسي الدولة الحسينية حسين بن علي التركي (حيث تحولت الزاوية إلى مجلس نيابي واستشاري يتعارض بشأن ترشيح أمير جديد) لذلك فإن التاريخ السياسي التونسي (والمغربي عامة) حافل بوقائع التحالفات والصراعات مع مشايخ الطرق والقوى الاجتماعية الشعبية التي تقف من ورائها (قبائل وزعامات قبائل). إن الجاه أو الحُظوه الاجتماعية الشعبية يتقاطعان مع كل من العلم والتقوى والموقع المادي، ومهما تكن طبيعة هذا العلم، شرعي قانوني أو صوفي، لدني ــ فإنه في كل الحالات يبدو متكاملاً وصانعاً لنظام مرجعي أساسي، يعيد ترتيب النسيج الاجتماعي، ولكن ببطئ شديد" (32).

ثم أن المشروع التحديثي الذي اضطلع بتطبيقه خير الدين التونسي، والمركز على فكرة التقدم المأخوذة من المرجعية الإيديولوجية والثقافية الأوروبية، هو جزء من تيار الإصلاح الإسلامي، ومرحلة الإصلاح الدستوري، والتحديث في السلطة العثمانية، التي ركزت في مشاريعها الإصلاحية السياسية والإدارية على بناء الدولة المركزية الحديثة، التي تراقب المجتمع المدني الناشئ وتحكمه بواسطة جيشها المنظم واجهزتها البيروقراطية الإدارية، باعتبارها " الأساس المحوري للتقدم والتمدن ". وكانت دعوة خير الدين إلى التمدن والتقدم – غير المتعارضة، مع أصول الإسلام، فضلاً عن أن الإسلام مقروء قراءة صحيحة من وجهة نظره هو دين التمدن والتقدم والعقل – لم تكن مرتبطة ببلورة فلسفة سياسية للإصلاح والتحديث، تستند إلى فكرة السيادة الشعبية كما هو الحال في الغرب. ويذهب الدكتور هشام شرابي إلى القول بأن الإيديولوجيا الإصلاحية " قد حظرت في الواقع، فكرة السيادة الشعبية، بإسباغها الشرعية المستمدة، من خارج إطار القانون، والمنزلة من

السماء ،على السلطة السياسية وبرغم تأييدها اللفظي للحكومة الدستورية، والديمقراطية التمثيلية، تمسكت بالمبادئ التي تدعم الحكم الثيوقراطي والملكية المطلقة ". فالإصلاح الدستوري، والتحديث، على نقيض الغرب لم يكن نابعاً من الظروف الداخلية المحلية، من دون إنكار دورها، وإنما المحرك الرئيسي له، كان الوعي بالهوة الكبيرة التي تفصل بلاد الإسلام عن الغرب، مع بداية التغلغل الاستعماري الأوروبي، والارتجاجات التي أحدثها في المجتمع التونسي، الذي لم تزده إصلاحات خير الدين، أو ما يعرف بالتنظيمات التي ستدخلها تونس، إلا تعميق حدة التمايز داخل البنية الاجتماعية، حيث أن الصراع بين الريف والمدينة " سيأخذ طابعاً أكثر وضوحاً وعنفاً خاصة أمام سقوط الدولة في مسلسل المديونية الاقتصادية والتجارية مع دول أوروبا، وستكشف المراحل الموالية إلى أي حد سيأخذ الانقسام التقليدي بين الريف والمدن طابعاً نزاعياً حديثاً (جهوياً وطبقياً أو بين نخب ذات أصول اجتماعية وثقافية مختلفة)، من شأنه أن يلغي نهائياً آلية الحراك الاجتماعية السياسي"(33).

إن الخاصية الأولى للخطاب التحديثي الجديد الذي واجه به خير الدين معارضيه، هي اتجاهه إلى إقناع المسلمين، أن بإمكانهم الاقتباس من الغرب، والاغتراف من منتجاته المادية، وبالتالي بإمكانهم أن يصبحوا مندمجين في العالم الحديث، من دون أن يكون هذا متناقضاً مع الشريعة الإسلامية، أو تخلياً عن الدين. ولقد اجتهد خير الدين على ربط فكرة التقدم والتمدن، واستلهام النموذج الغربي بمبادئ الإسلام، باعتبار أن اقتباس كل ما هو نافع من الثقافة، والأفكار، والمؤسسات الأوروبية، ليس معادياً للإسلام، بل أنه ذهب إلى القول، إن مصادر التقدم الغربي، متمثلة في تأسيس المجالس النيابية وحرية التعبير، هما من صلب الإسلام، وحرص على إظهار عدم وجود تناقض بين مشروعه الإصلاحي والإسلام. فهو ينتقد معارضيه قائلاً على النحو التالي : " ... إذا تأملنا في حالة هؤلاء المفكرين لما يستحسن من أعمال الإفرنج، نجدهم يمتنعون عن مجاراتهم فيما ينفع من التنظيمات، ونتائجها، ولا يمتنعون منها فيما يضرهم. وذلك أن نراهم يتنافسون في الملابس وأثاث المساكن ونحوها من الضروريات، وكذا الأسلحة وسائر اللوازم الحربية، والحال أن جميع ذلك من أعمال الإفرنج. ولا يخفي ما يلحق الأمة بذلك من الشين والخلل في العمران وفي السياسة " (34). وفي سياق الدفاع عن مشروعه التحديثي بمفاهيم إسلامية تقليدية لخص خير الدين موقفه هذا في " المنهاج " حين قال : " إذا تركنا جانباً

مسألة الاعتقاد، ونظرنا إلى الأمور من الوجهة المادية الخالصة فإن التاريخ يشهدنا على أن التطبيق الصريح الأمين للشريعة الإسلامية قد أدى دوماً إلى نتائج باهرة لا ترجع إلى المصادقة أو إلى تأثير ظروف خاصة، إنما الأثر الطبيعي لروح الشريعة ولاستعداداتها الفذة ولكن بما أن العلة نفسها تنتج دوماً في الظروف نفسها المعلول نفسه فإنه لا شك في أن التطبيق الحريص الأمين للشريعة الإسلامية سيعطي في أيامنا عين الثمار التي أعطاها فيما مضى من الزمان. وقد حدث أنه حين أراد البعض أن يستبدل بها نظاماً هجيناً من المؤسسات الأوروبية التي يراد لها، بقسران تماشي تقاليدنا وحالتنا الاجتماعية تصبح عارية من صورتها وغير قابلة للتطبيق فإنه لم يحصل وقد كان ذلك متوقعاً إلا على نتائج لا قيمة لها على الإطلاق. ومن ناحية أخرى، فإن من الممتع، من حيث المبدأ غرس مؤسسات بلد ما في بلد أخر تختلف أمزجة أهله وأخلاقهم وظروفهم المناخية. هل يشبه النظام الفرنسي النظام القضائي لدى الإنكليز؟ ومع ذلك هاتين الأمتين المسيحيتين تنتميان تقريباً إلى الجنس نفسه وتقيمان في البقعة نفسها، وتحتل كلا منهما من المدينة الحديثة مكان الطليعة. إن فرنسا قد عملت أربعة عشر قرناً لكي تصبح على ما هي عليه ولكي تهيئ لنفسها المؤسسات التي تتمتع بها اليوم، وهل يدور بخلد أحد أن مؤسساتها التي لا يمكن إنكار سموها على تلك التي سبقتها كان يمكن لها أن تحكم الفرنسيين قبل ثلاثة قرون أو أربعة قرون؟ إن الحكومات التي توالت منذ أربعين عاماً في الدولة العثمانية قد حاولت مرات عديدة إعادة تنظيم المؤسسات السياسية والإدارية والقانونية للبلاد فضلاً عن أخلاق أهاليها وبدلاً من المثابرة على الطريق المرسوم الذي من شأنه أن يجلب التغييرات الضرورية التي تتناسب مع ما تشعر به الحاجة في كل مره كما تفعل حكومات الأمم الأكثر تحضراً وتمدناً – فإنه قد تم تبني إنصاف إجراءات لا أسس لها، واقتباس بعض المؤسسات المسلوخة عن أوروبا، وذلك بسبب ملاحظة النتائج الطيبة التي اثمرتها (هذه المؤسسات) في البلدان التي ولدت فيها، غافلين عن أن " مجموع قوانين البلد " هو الذي يضمن المنافع لكل " استعداد خاص " (35).

وفي سياق هذا المنطق عينه الرامي إلى تبني الأفكار والمؤسسات الغربية، ولكن دون المساس بأصول الشريعة الإسلامية، أو المؤسسات الاجتماعية، يمكن أن نرى أن حركة الإصلاح الدستورية والسياسية، وسيادة القانون، أصبحت مطلباً حيوياً مهماً بالنسبة لخير الدين، الذي كان يبحث في المعوقات البنيوية، التي تعطل مسيرة التقدم والتمدن، وفي الوقت عينه يبحث في طرق

التقدم والإرتقاء إلى مصافي الدول الأوروبية الحديثة. فعلى صعيد هذه المعوقات، فقد شخصها بسيادة التأخر التاريخي، والجهل، والاستبداد السياسي في عموم السلطنة العثمانية، والبلاد العربية بوجه خاص، وهو ما جعل خير الدين يركز في سبيل التجاوز الجدلي السياسي والتاريخي لهذا لركود المجتمعي والتأخر على ضرورة إشاعة التعليم، والقضاء على الاستبداد من خلال القيام بالإصلاحات الدستورية، وبناء مؤسسات الدولة. ولقد حدد خير الدين هذه الثنائية حيث اعتبر " ... أن سعادة الممالك وشقائها في أمورها الدنيوية إنما تكون بقدر ما تيسر لملوكها من ذلك (أي العلم والمعرفة) وبقدر ما لها من التنظيمات السياسية المؤسسة على العدل ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها .... (36).

ويعتبر خير الدين أن أسباب التمدن والتقدم بالنسبة للأمم الأوروبية الحديثة، تكمن في دور المجتمع المدني، حيث أن هذه الدولة الحديثة قائمة على أساس المؤسسات الليبرالية السياسية والاقتصادية والاجتماعية وسيادة القانون. إذان إقامة هذه التنظيمات الدنيوية يعود بالضرورة إلى العدل والحرية وهاتان القيمتان الأخيرتان هما من صلب الإسلام، وليستا غريبتين عن المجتمع العربي الإسلامي، بل إنهما وجدتا كمركزين محورين في الإسلام، وفي نصوصه النظرية، وقد تحقق التقدم بفضلهما في المجتمع العربي الإسلامي، حين كانت أصول الشريعة الإسلامية " مطبقة في لحظات زمنية سابقة من تاريخ الإسلام، كما أن هذا التقدم قد انتفى عندما انعدام تطبيق تلك النصوص والممارسات ". وفيما كان خير الدين مرتكزاً في مشروعه التحديثي لبناء المؤسسات والتنظيمات الدينوية على أساس الاستفادة من الفلسفة الليبرالية، الغربية، نجده في الوقت عينه يستنطق التاريخ الإسلامي القديم، والأشخاص الذين لعبوا أدواراً مهمة في الدولة العربية الإسلامية، ويستحضر هذا الماضي، لكي يقنع المحافظين المسلمين، بأن استجلاب المجالس النيابية من الفلسفة الليبرالية الغربية الأوروبية، ليس أمراً مخالفاً للشريعة الإسلامية، بل إن الإسلام يبيح استجلاب تلك المؤسسات. وعلى هذا النحو يحاول خير الدين أن يحفر للبرهنة على سلامته ومشروعية منطقه في " نصوص الوعي المتأصل، نصوص الروح الثابتة، انطلاقاً من عقل مسؤول. تؤول ثوابت ذلك الوعي تأويلاً ضمنياً. وكما هو معروف، هذه ليست فلسفة جديدة بالنظر إلى أجداد المفكر العربي الحديث القدامى. لقد تم دائماً الجدل بين روح التقدم وروح الحفاظ، على هذه السكة، تحمّل النصوص بمحمولات يجب دائماً أن تكون موافقة لما يُراد قوله

ولاقناع بصحته !! (37).

لقد تحكم في المنطق الداخلي لخطاب خير الدين – بسبب من محاكاته للغرب، والاستحسان ما عنده من منافع، والبحث لها عن مقابل في الإسلام – ذلك التنازع بين تقبل فكرة التحديث واقتباس الأفكار والموئسات عن أوروبا (أي تقبل مرجعية القياس الغربي على مستوى الحضارة الأوروبية)، وبين إقناع المسلمين المحافظين بأن فكرة التحديث، واقتباس المؤسسات ليس متناقضاً مع القيم والتراث الفكري الإسلامي (وهذا يعني رفض الغرب على المستوى السياسي). وهذا التناقض المزدوج شكل أحد السمات البارزة للخطاب الدستوري النهضوي العربي، وأحد ثوابت علاقة المثقفين العرب بالحضارة الغربية فكراً، وقيماً، وسلوكاً. وهنا تذوب كل الحدود بين الليبراليين، والتوفيقيين، والسلفيين إلخ، ذلك أن المواقف التي تحكمهم فيما يتعلق بالتناقض بين الفلسفة الليبرالية الغربية والذات العربية الإسلامية – كهوية جماعية تستند إلى أصول الشريعة الإسلامية الثابتة، والقابلة للتطبيق في كل زمان، حسب وجهة نظر الأكثرية منهم – تقوم على الرؤية التماثلية، لا على أساس جدلية الاختلاف، والتشابه، والمغايرة، والتعدد، الذي يقر بالتماثل للشعوب والأمم في انتمائها إلى الكون البشري، والماهية الإنسانية. ولكن هذا التماثل لايلغي الاختلاف في سلسلة من الانتماءات الأخرى لكل شعب، ولكل أمة، وبخاصة على مستوى مفهوم الهوية. وهذا ما جعل تيار الإصلاح الدستوري في الوطن العربي، على اختلاف من أسهموا في بلورته مرتبطاً بمرجعية الشريعة الإسلامية، من حيث أنها تشكل مصدر إلهامه، الأمر الذي جعل الدكتور هشام شرابي يقول في هذا الصدد ".. إنه من الناحية العقائدية والمنهجية، فإن الفكر الإصلاحي استوحى في الدرجة الأولى القضاة وعلماء الفقه الإسلامي في العصور الوسطى " (38).وإذا كان خير الدين مدركاً أن أساس تقدم أوروبا وازدهارها ليس سوى بناء المؤسسات السياسية القائمة على العدل والحرية، فإن حماسة دعوته إلى استجلاب المؤسسات الدستورية من الأخر (أي الغرب) لم تنج من تأثير الشريعة الإسلامية، ذلك أن اقتباس المؤسسات والتقدم من الغرب موافق للشرع الإسلامي، طالما أن هذا " الإسلام أصل له ". .....

إنه إذا كان صحيحاً كل الصحة إن المؤسسات في الغرب هي نتاج طبيعي لصيرورة من التحولات السياسية التاريخية الطويلة والمعقدة، وارتبطت تاريخياً بتبلور منظومة من القيم والمعتقدات، مثل الليبرالية، والرأسمالية، والعلمانية، والمجالس النيابية، والوزارات المسؤولة، وحرية الصحافة، حرية

التعبير، التي أصبحت راسخة على صعيد الدولة كتعاقد اجتماعي، وعلى صعيد المجتمع المدني باعتباره " النسق السياسي المتطور الذي تتيح صيرورة تأسسه (تمفصله في مؤسسات) مراقبة المشاركة السياسية " (39)، والتي تتعارض مع القيم والمعتقدات الإسلامية السائدة في المجتمع العربي الإسلامي، إلا أننا نجد خير الدين يؤكد عن وجود مقابل لهذه المؤسسات في الإسلام. بل إنه ذهب إلى القول أن المجالس النيابية المنتخبة عن طريق الاقتراع العام المباشر، التي تفسح في المجال للمجتمع المدني المشاركة السياسية، وحرية المطابع، اللتين حققا بهما الغرب قفزته التاريخية على صعيد تجسيد القطيعة مع النظام الإقطاعي القديم، تجد مايعادلها في الإسلام. فالمجالس النيابية الأوروبية الحديثة، ليست شيئاً أخر غير مجالس الشورى للخليفة، في الدولة العربية الإسلامية الأولى، وما أعضاء البرلمان سوى العلماء وأعيان الدولة الإسلامية قديماً، أي أهل الحل والعقد التي يتشكل منهم مجلس الشورى- والذين يلعبون دور المستشارين للخليفة، حيث يستحسن هذا الأخير بآرائهم المستنيرة حول قضايا الأمة والدولة. وقد انتجت الدولة العربية الإسلامية مؤسسات للنفع العام، والخدمات الاجتماعية والتعليم، مثل المساجد التي لعبت دور المؤسسة التعليمية والايديولوجية، ومؤسسات الوزارة في العصر الأموي والعصر العباسي. ومن هذا المنطلق فإن استجلاب المؤسسات الأوروبية، ليست سوى تطبيق لأحكام ومبادئ الشورى، وسنة الرسول، وآراء المجتهدين الكبار الذين يشكلون مؤسسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. " فالمشورة، تعني تطبيق مبدأ إسلامي آخر، يشكل إحدى ركائز الروح الإسلامية النظرية وهو مبدأ " تغير المنكر " و " الأمر بالمعروف ". هذا إرشاد ديني يرتبط أساساً بتصور لاهوتي للعلاقات بين البشر.

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر " مبدأ يعتمد مصدراً قلبياً إيمانياً في تحديد علاقة المسلم بالمسلم. وهو بالطبع يستند إلى الحديث النبوي الشهير : " من رأى منكم منكراً فليغيره ويحدد الحديث وسائل هذا التغيير حتى إذا عجزت جميعها أو استحالت، يقتصر على التغيير القلبي الذي يستقي قوته من كائن ميتافيزيقي لاهوتي حاضر باستمرار في حياة المؤمن الروحية والمادية معاً. لماذا الشورى إذن؟ إنها لمنع ألوان المالك للسلطة من السقوط في " المنكر " ولضمان سيره باستمرار عن طريق " المعروف " (40).

من الواضح هنا، أن خير الدين يحاول أن يوائم المفاهيم الدستورية – من المجالس النيابية، والمؤسسات التي تتميز بها أوروبا الحديثة، والتي كانت ثمرة

فلسفة عصر التنوير والنهضة الأوروبية، والثورة البرجوازية الأوروبية وتقدمها لاحقاً، وإفرازاً لانتصار وهيمنة الرأسمالية الغربية، ضمن سياق معطيات الصراع الطبقي الحاد بين البرجوازية الصاعدة والطامحة والإقطاع المنهار، – مع مبدأ الشورى الإسلامي، الذي ينتمي إلى فلسفة أخرى لها خلفياتها وأبعادها، ويوجهها عقل زماني ميتافيريقي ومتعالي. ومع ذلك، لم تكن قضية خير الدين الرئيسة هي قضية الديمقراطية الحديثة، وإنما قضيته تكمن في تأكيده على مبدأ الشورى بهدف إقامة المجالس النيابية المراد منها تقييد السلطة، باعتبار أن قضية التقدم العمراني عند خير الدين هي قضية بناء التنظيمات السياسية القانونية الدنيوية المؤسسة على الحرية والعدل. لذلك يؤكد خير الدين كما يقول معن زيادة على فكرة المشورة التي توازي في نظره قضية الديمقراطية بكل أبعادها من حرية قول وعمل وتمثيل، وإن اختلفت التسميات وتباينت الوسائل المؤدية إلى كل منها " فقد نصب الأوروبايون المجلس وحرروا المطابع. فالمغيرون للمنكر في الأمة الإسلامية تتقيهم الملوك كما تتقي ملوك أوروبا المجالس وآراء العامة الناشئة عنها وعن حرية المطابع. ومقصود الفريقين واحد، وهو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة وإن اختلفت الطرق الموصلة إلى ذلك " (41).

إن الدولة المقترحة بناؤها من قبل خير الدين هي الدولة الدستورية المقيدة، القائمة على ثلاث ركائز، هي الملك، والوزير المباشر، وأهل الحل والعقد. علماً بأن نظرية خير الدين حول الدولة تقوم على وجود أنماط ثلاثة : "إن الدولة إما أن تكون اوتوكراتيك Autocratique أي استبدادية، وأما أن تكون اريستوكراتيك Aristocratique أي زمامها بيد الأعيان، أو ديموكراتيك Democratique أي أمرها بيد العامة الشعب ".

وفي الواقع، فإن خير الدين بنى دولته على أساس النمط الثاني الأرستو كراتيك، أي نمط الدولة الملكية الدستورية المقيدة، التي يلعب فيها الأعيان، أي " أهل الحل والعقد "، الذين هم بمنزلة نواب المجالس النيابية، أي الممثلين عن الشعب، من دون أن يكونوا منتخبين مباشرة على غرار نواب المجالس النيابية في الغرب، دوراً أساساً، هو الدور الموازي لأعضاء المجالس النيابية في الملكية الدستورية المقيدة .

إن اختيار خير الدين لنمط الدولة الدستورية المقيدة نابع أيضاً من ضرورة تقييد صاحب السلطة الذي هو الملك، حتى يكون في " خدمة المصالح العمومية

" أي السياسة بوصفها الشأن العام للدولة، بدلاً من أن ينغمس في خدمة " أغراضه وشهواته الخصوصية التي تبعده عن مراعاة المصالح العمومية ". لذا، أكد خير الدين أن تيسير تقدم الدولة والعمران، مرتبط ببناء الدولة العمرانية الشورية التي تتطلب تعاوناً وثيقاً بين فريق السياسيين وفريق العلماء، الذين لا يجوز أن يظلوا عالمين بأحكام الشورى وأحوالها، وإنما وجب عليهم الانخراط في الحياة الدنيوية. وفي هذا الاختيار، تأكيد على ضرورة القيام بالإصلاحات السياسية عن طريق بناء التنظيمات الدنيوية، التي تقيد سلطة الحاكم، وتحول دون ممارسة الاستبداد، وفي الوقت عينه تمثل وسيلة للتقدم والتمدن وإقامة العمران. يقول خير الدين، فيما يتعلق بنمط الدولة الدستورية المقيدة " ... وجب علينا أن نجزم، بأن مشاركة أهل الحل والعقد للملوك في كليات السياسة، مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين لها، بمقتضى قوانين مضبوطة، مراعي فيها حال المملكة، أجلب لخيرها، وأحفظ لها " (42).

إن تقدم الأمة الإسلامية في نظر خير الدين منوط بالأخذ بـــ " المعقول والمنقول "، فالمعقول يتمثل في أن تتبنى الدول الإسلامية مايعادل المؤسسات الإسلامية القديمة من مؤسسات حديثة، البرلمانات، والوزارات المسؤولة، وحرية الصحافة، حرية التعبير، المستمدة من الفلسفة الليبرالية الأوروبية، باعتبارها مؤسسات تقيد سلطة الدولة بالقوانين الضابطة، والأنظمة المقيدة، وتمنع التفرد بالسلطة الذي يقود إلى الاستبداد، حتى لو كان الحاكم يتصف بالعدل والعلم، لأن " العمل بالرأي الواحد مذموم ولو بلغ صاحبه ما بلغ من الكمالات والمعارف"(43).. فالمعقول عند خير الدين في الفلسفة الليبرالية الغربية، ليس بالضرورة ينطلق من أصول الشريعة الإسلامية، وإنما يتماهى مع هذا الشرع، ضمن رؤيته التأويلية على طريقة الفقهاء في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، الذي يسمى بالاجتهاد. أما المنقول، فإن مايعني به خير الدين في هذه الحال، الاستشهاد بالفقهاء المسلمين الكبار، وبمبادئ الشريعة الإسلامية، لكي يبرهن أن المؤسسات الغربية لها ما يعادلها في الشورى، حيث أن هذا الاستشهاد يدخل في إضفاء شرعيته على الشورى. ولهذا كان خير الدين يحث العلماء المسلمين على ضرورة معرفة التغييرات والتحولات في العالم لكي يكونوا على اتصال بروح العصر، وقادرين على وضع تنظيمات دنيوية تناسب مع قدرة أوطانهم على هضم، وتمثل هذه التحولات من ناحية، وأحكام الشورى من ناحية أخرى." بهذا الفهم، يتضح أن وجود " الشورى " ليس وجوداً حقيقياً، إلا على مستوى وحيد ويتمثل في مجموعة من النصوص التي لا تحمل

مضموناً واحداً، بل محمولات عدة، تتناسب وظرفية إثباتها. إنها شورى نصية، لا واقعية، إنها تصورية على أنحاء وزوايا للنظر متعددة، وليست بشورى مؤسساتية، خاضعة لصيرورات أفعال اجتماعية، لذا. فإن البحث فيها، لدى خير الدين التونسي، كما لدى جميع المفكرين المسلمين الذين نحوا نفس المنحى، لم ينظر مدى مطابقة المؤسسة البرلمانية مع الشورى النصية، بل عمل على البرهنة بواسطة نصوص، على وجودها في التاريخ الإسلامي، أي التاريخ النصي المكتوب، والتاريخ بمعناه الصوري لا الوقائعي ... إذ كيف تقبل المنطق السليم على شيء شرعي من أجل جعله شرعياً؟

إن هذه واحدة من أهم مفارقات فلسفة الإصلاح الإسلامية في القرن التاسع عشر الميلادي، وبداية القرن العشرين " (44).

ونأتي إلى موضوع الحرية، وكيفية تأويل خير الدين لأفكار غير ليبرالية تأويلاً ليبرالياً في التراث العربي الإسلامي. خير الدين المتأثر بالفلسفة الليبرالية الغربية، لم يضع الحرية في إطار فلسفي عميق، ولم يبحث عن أصلها ومداها كما يقول العروي، فلم يجسد قطيعة مع الفكر الإسلامي التقليدي، طالما أنه يبرهن في إطار تأصيله للحرية في المجتمع الإسلامي إلى استخدام التاريخ، واستحضار القادة المسلمين، الذين تحدثوا عن الحرية، والذين يعتبرونها من صميم الإسلام، مثل قول خير الدين " إن الحرية والهمة الإنسانية اللتين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان في أهل الإسلام مستمدتان مما تكتسيه شريعتهم من فنون التهذيب "، أو استحضار قول عمر بن الخطاب " من رأى منكم فيّ اعوجاجا فليوقومه"، لكي يؤكد على وجود الحرية السياسية في تاريخ الدولة العربية.

هكذا، نجد أن الحرية السياسية التي تفسح في المجال مشاركة المجتمع المدني في سياسة الدولة، والمستعيرة أساساً من الفلسفة الليبرالية الغربية، يزكيها خير الدين بما يعادلها في الفقه السني، ويوظفها بهدف تحرير المسلمين من الأوروبيين من ناحية، ويعتبرها من صميم حاجات المجتمع للقيام بالإصلاحات الدستورية، وإقامة التنظيمات من أجل الانعتاق من الاستبداد. وبما أن الحرية السياسية تتطلب حقوقاً متساوية للجميع في ظل الدولة الامبراطورية العثمانية، فإن مسألة تحقيقها تبدو مسألة صعبة، لذلك يقول خير الدين، إن ما يحول دون منح الحرية السياسية إنما هو خصوصاً تنوع عناصر الإمبراطورية.

إذا كانت قضية المجتمع المدني في الغرب مرتبطة بالفلسفة الليبرالية، ومقوماتها الأساسية العلمانية، والعقلانية، والديمقوقراطية، وبناء المؤسسات الدستورية التي جاءت نتيجة صراع بين طبقات وفئات اجتماعية انتهت بانتصار الطبقة البرجوازية الصاعدة، فإن قضية بناء المجتمع المدني عند خير الدين تقوم على الاستعارة من مفاهيم الفلسفة الليبرالية الغربية من ناحية، والارتباط بمرجعية المفاهيم الإسلامية التقليدية وبخاصة مبادئ الشورى، من دون إنتاج فلسفة سياسية لحركة النهضة من ناحية أخرى. " لقد عانى المفكر العربي تناقضاً في الانتاجات الفكرية الحديثة ذات المنحى الإصلاحي، والتي عرفها القرن التاسع عشر بالخصوص، وبدايات القرن العشرين. فمعظم المؤلفات التي وضعت لغرض الإصلاح تنطق بهذا التناقض، تناقض نابع من الارتباط والعودة إلى " الأصل " ولكن هذا التوق لا يجد نجدته إلا في الاقتباس : الآخذ من " أخر " اعتبر خصماً في أحسن الحالات، وهو فعلاً خصم عنيد، وقوة نافية – وهذا طبيعي يتماشى وطبيعة التاريخ الكوني – لا سبيل إلى مواجهتها إلا بالأخذ منها " (45) .

ثالثاً : الكواكبي ومقاومة الاستبداد

إن الكواكبي من حيثيات مختلفة كان رائداً من رواد الانتقال من نظام الملل الديني إلى مفهوم الأمة الحديث، وبالتالي إلى مفهوم المجتمع المدني دون أن يسمي ذلك صراحة أو يشير إليه، وذلك من خلال طرحه السؤالين الكبيرين، اللذين يتمحوران حولهما جل تفكيره، ماسبب الانحطاط؟ إنه الداء الذي يجد أصله في " الاستبداد السياسي ". وما أفضل الوسائل للنهضة؟ إنه الدواء الذي يدفع به المرض ويؤمل به الخلاص، فهو الإسلامية، المطالبة " بطراز سياسي شوري، ذلك الطراز الذي اهتدت إليه بعض أمم الغرب، تلك الأمم التي، لربما يصح أن نقول قد استفادت من الإسلام أكثر مما استفاده المسلمون ". ذلك هو منهج الكواكبي في بحث هذه المعضلة الاجتماعية.

ويعتبر الكواكبي حلقة وصل بين حركة الإصلاح الديني الذي قادها جمال الأفغاني ومحمد عبده على الصعيد الذهني والمعتقدي، باعتباره تلميذاً لهذه الحركة، وبين الحركة القومية. وهذا الوصل يكسب الكواكبي أهمية خاصة، ذلك أنه من الصعب إن لم نقل من المستحيل الانتقال من مفهوم الملة إلى مفهوم الأمة العلماني، ومن نظام الطوائف (طوائف الحرف والملل على حد سواء) إلى المجتمع المدني من دون تواكب حركتين، هما مظهران لحركة واحدة،

نطلق عليها حركة النهضة، الأولى : حركة الإصلاح الديني، والثانية : الحركة القومية. ولدى الكواكبي شيء من هذا وذاك، والكواكبي قطب من أقطاب مذهب الوحدة الإسلامية، وإذا كان في كتابه " طبائع الاستبداد " يوجه صرخة مدوية إلى العرب المسلمين يذكرهم فيها بأن الله خلقهم أحراراً، كما ذكرهم بأن أجدادهم لم ينحنوا إلا لله "، فإن في كتابه في " أم القرى " دعا إلى خلافة عربية مركزية في الجزيرة العربية. وقد أجمع الباحثون على أن الكواكبي شن حملة قوية عنيفة ضد استبداد وظلم العثمانيين، ودعا إلى عودة العرب لاضطلاعهم بدورهم التاريخي، كما يقول : " فالعرب هم الوسيلة الوحيدة لجمع الكلمة الدينية، بل الكلمة الشرقية. العرب انسب الأقوام لأن يكونوا مرجعاً في الدين وقدوة للمسلمين، حيث كانت بقية الأمم قد اتبعوا هديهم ابتداء، فلا يأنفوا عن اتباعهم أخيراً " (46). صحيح أن الكواكبي دعا إلى حكومة إسلامية، لكنها دولة عربية أولاً، وتقوم على توافق مجتمعي في أم القرى ثانياً. وهذا التوافق سيكون نقلة من مفهوم الشورى إلى مفهوم الديمقراطية، التي للكواكبي موقف واضح وإيجابي. " وهكذا، فالخلافة في رأي الكواكبي، ليست دولة متحدة سياسياً، وإنما اتحاد كونفيدرالي للدول الإسلامية. زد على ذلك أن الخليفة ليست له غير وظائف استشارية ولا يتمتع إلا بصلاحيات السلطة الروحية. أما السلطة السياسية في الخلافة فهي تخص حكاماً زمنيين. والمعروف أن مطلب الفصل بين السلطات غريب على الإسلام التقليدي، وبهذا الشكل يمكن اعتبار عبد الرحمن الكواكبي سلفاً للايديولوجيين الذين وضعوا المبادئ، النظرية لنزعة الواحدة العربية المعاصرة بوصفها ايديولوجية علمانية للبورجوازية العربية القومية " (47).

إذا كان كل من الطهطاوي وخير الدين التونسي قد وجها مشروعهما في الإصلاح الإداري والتربوي، فالكواكبي وضع مشروعه في الإصلاح السياسي، وبلورة تصورات سياسية ودينية جديدة، خصوصاً في مسائل النظام السياسي، وإعادة بناء مؤسسة الخلافة، أي تأسيس الدولة بالتوافق مع معطيات العصر الحديث، وملائمة الدين مع العصر، من خلال دعوته لدراسة العلوم الطبيعية، وحثه على التجديد في الفكر والسياسة، حيث أن القضية بالنسبة له ليست العلوم الطبيعية فقط، بل السياسة أيضاً، التي تعتبر غيابها من أسباب تخلف العرب، ولهذا نراه يرى الاستبداد الديني والسياسي إسوة بما حققته أمم الغرب وصولاً إلى دولة الأمة، أي إلى عربية إسلامية.

الكواكبي كان ميالاً إلى الانتقال من الملة إلى الأمة، والإسلام لم يكن في

رأيه عقيدة سياسية بل الأمة هي العقيدة السياسية، والإسلام قوة إسناد تاريخية وواقعية، وانسجاماً مع هذه الرؤية السياسية واللاهوتية – الفلسفية ،التي قوامها النضال من أجل بلورة النزعة القومية العربية، والدعوة إلى منجزات الحضارة الأوروبية، والمؤسسات الدستورية، والنزعة البرلمانية، دعا الكواكبي إلى تجديد النظر في الدين بهدف إحياء الإسلام بواسطة الإصلاح الديني.

ففي نقده للممارسات التي تتناقض مع جوهر الإسلام، وقادت إلى تفشي الداء والانحطاط، وفي إطار حرصه على تكريم الإنسان أساس المساواة والمسؤولية السياسية، يقول الكواكبي : "... ومن يدري من أين جاء فقهاء الاستبداد بتقديس الحكام عن المسؤولية حتى أوجبوا لهم الحمد إذا عدلوا، وواجبوا الصبر عليهم إذا ظلموا وعدوا كل معارضة لهم بغياً يبيح دماء المعارضين؟ اللهم إن المستبدين وشركائهم قد جعلوا دينك الإسلام غير الدين الذي أنزلت فلا حول ولا قوة إلا بك ! (...) نعم، لولا حلم الله لخسف الأرض بالعرب حيث أرسل لهم رسولاً من أنفسهم، أسس لهم أفضل حكومة أسست في الناس، جعل قاعدتها قوله : " كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته "، أي كل منكم سلطان عام ومسؤول عن الأمة، وهذه الجملة التي هي أسمى وأبلغ ما قاله مشرع سياسي من الأولين والآخرين، فجاء من المنافقين من حرف المعنى عن ظاهره وعموميته إلى أن المسلم راع على عائلته ومسؤول عنها فقط. كما حرفوا معنى الآية :" والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) (1) إلى ولاية الشهادة دون الولاية العامة. وهكذا غيروا مفهوم اللغة، وبدلوا الدين وطمسوا على العقول حتى جعلوا الناس ينسون لذة الاستقلال، وعزة الحرية، بل جعلوهم لا يعقلون كيف تحكم أمة نفسها بنفسها دون سلطان قاهر. فإن الله جل شأنه ساوى بين عباده مؤمنين وكافرين في المكرمة بقوله : (ولقد كرمنا بني آدم)، ثم جعل الأفضلية في الكرامة للمتقين (إن أكرمكم عند الله اتقاكم) فقط. ومعنى التقوى، لغة، ليس كثرة العبادة كما صار ذلك حقيقة غرسها علماء الاستبداد القائلين في تفسير (عند الله) أي في الآخرة دون الدنيا، بل التقوى لغة هي الأتقاء أي الابتعاد عن رذائل الأعمال احترازاً من عقوبة الله.. ومن المعلوم أنه لا يوجد في الإسلامية نفوذ ديني مطلقاً في غير مسائل إقامة شعائر الدين، ومنها القواعد العامة التشريعية التي تبلغ مائة قاعدة وحكم، كلها من أجل وأحسن ما اهتدى إليه المشرعون من قبل ومن بعد " (48).

إن الاستبداد الديني قاد إلى تحجر الإسلام، ووظف المستبد السياسي، أو الاستبداد السياسي بشكل مطلق، التأويل والتعريف في أصول الإسلام اللذين قام

بهما الفقهاء، في تبرير سيادة استبداد سلطة الحاكم، وهيمنة الظلم والتعسف. وقد عرّى الكواكبي العلاقة العضوية بين الاستبداد السياسي والاستبداد الديني، حيث أن هذا الأخير كان تاريخياً يتآلف ويتعايش مع الأول، بل هو خاضع له. إن تعرية الاستبداد يدخل في سياق تحفيز البشر من أجل الكفاح في سبيل الحرية، وهنا تتقيد وتتجلى في فكر الكواكبي قيمة الإنسان وعظمته، وحقيقته، إنه مولود لكي يكون حراً. ولذا كنا نسمعه يتفجر غيظاً من الكتل الشعبية الهامدة، ومن امتثال الأفراد لأقدار لم يصنعها، فإنه يؤسس لبناء المواطن الحر، بناء الإنسان.

لقد ربط الكواكبي على نحو لافت النظر الأخلاق بالسياسة، مؤكداً أن منظومة الأخلاق التقليدية هي نتاج استبداد تاريخي عميق الجذور في البنى الاجتماعية الذهنية والنفسية. يقول الكواكبي في هذا الصدد: " الخلاصة أن البدع التي شوشت الإيمان وشوهت الأديان تكاد كلها تتسلسل بعضها من بعض وتتولد جميعها من غرض واحد هو المراد، إلا وهو الاستعباد. والناظر المدقق في تاريخ الإسلام يجد للمستبدين من الخلفاء والملوك الأولين وبعض العلماء الأعاجم وبعض مقلديهم من العرب المتأخرين أقوالاً افتروها على الله ورسوله، تضليلاً للأمة على سبيل الحكمة.. وإني أمثل للمطالعين مافعله الاستبداد في الإسلام بما حجر على العلماء الحكماء من أن يفسروا قسمي الآلاء والأخلاق من القرآن تفسيراً مدققاً، لأنهم كانوا يخافون مخالفة رأي بعض الغفل السالفين أو بعض المنافقين المقربين المعاصرين، فيكفرون فيقتلون " (49).

في تعرية الاستبداد كان الكواكبي يبذر بذور العلمانية، ولكن بذور علمانية رشيدة، ذلك أنه ربط الاستبداد الديني بالاستبداد السياسي، ورفضهما معاً. فتحرير الإنسان من الإيديولوجيا الدينية يتسق في رؤية الكواكبي مع تحريره من الاستبداد السياسي. وفي خطاب الكواكبي تمييز دقيق بين الايديولوجيا الدينية والفكر الديني من جهة، وبين الدين باعتباره زفرة المحرومين وروح عالم بلاروح حسب تعبير ماركس، والدين السياسي، الذي لوّن التاريخ العربي الإسلامي. فعلمانية الكواكبي هي علمانية عقلانية لا تنتهي إلى مذهب الحادي. وهذا ما تؤكده آرائه العقلانية التي تدعو إلى محاربة التعصب والطائفية، والتسامح الديني، ونشر التنوير، وسيادة القوانين الواحدة على الجميع، والنضال من أجل الحرية وضد الطغيان، وإعطاء مفهوم الحرية هو أقرب إلى المفهوم الليبرالي، منطلقا أن الحرية هي روح الدين الإسلامي " (50). ولا يخفي أنه يحول عمل ما عملته الدعوة البروتستانتية في أوروبا (51) .

إن العلمانية الرشيده التي يتبناها الكواكبي تتجلى بوضوح في تصوراته السياسية حول العلاقة بين الدين والدولة، القائمة على مبادئ العقلانية، وفي دعوته إلى الاقتداء بتجارب " أمم استراليا وأمريكا "، وفي قوله " دعونا ندبر حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط. دعونا نجتمع على كلمات سواء. إلا وهي : فلتحي الأمة، فليحيى الوطن، ....، فلنحي طلقاء أعزاء"(52).

لقد تميز الكواكبي بنقده الحاد للاستبداد في كافة أشكاله، وللاستبداد السياسي بكيفية خاصة، الذي يعتبره متناقضاً مع الإسلام، ومع ماضي تاريخ العرب، فضلاً عن أنه السبب الرئيس في الانحطاط للأمة. يعرف الكواكبي الاستبداد السياسي على النحو التالي ؟" إن الاستبداد صفة للحكومة المطلقة العنان، فعلا أو حكماً، التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلاخشية حساب ولا عقاب محققين. وتفسير ذلك هو كون الحكومة أما هي غير مكلفة بتطبيق تصرفها على شريعة، أوعلى أمثلة تقليدية، أو على إرادة الأمة، وهذه حالة الحكومات المطلقة. أو هي مقيدة بنوع من ذلك ولكنها تملك بنفوذها أبطال قوة القيد بما تهوى وهذه حالة أكثر الحكومات التي تسمى نفسها بالمقيدة أو بالجمهورية.. ويكفي هنا الإشارة إلى أن صفة الاستبداد، كما تشمل حكومة الحاكم الفرد المطلق الذي تولى الحكم بالغلبة أوالوراثة، تشمل أيضاً الحاكم الفرد المقيد المنتخب متى كان غير مسؤول، وتشمل حكومة الجمع ولو منتخباً لأن الاشتراك في الرأي لايدفع الاستبداد وإنما قد يعد له الاختلاف نوعاً، وقد يكون عند الاتفاق أضر من الاستبداد الفرد. ويشمل أيضاً الحكومة الدستورية المفرقة فيها بالكلية قوة التشريع عن قوة التنفيذ وعن القوة المراقبة، لأن الاستبداد لايرتفع مالم يكن هناك ارتباط في المسؤولية فيكون المنقذون مسؤولين لدى المشرعين، وهؤلاء مسؤولون لدى الأمة، تلك الأمة التي تعرف أنها صاحبة الشأن كله، وتعرف أن تراقب، وان تتقاضى الحساب. وأشد مراتب الاستبداد التي تتعوذ بها من الشيطان هي حكومة الفرد المطلق، الوارث للعرش، القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية " (53).

هل يمكن بناء المجتمع المدني ضمن الملة والطوائف؟

الكواكبي كان معجباً بمؤسسات المجتمع المدني في الغرب، كالصحافة والبرلمان، والأحزاب. ولعله كان معجباً أكثر بالملكية الدستورية المقيدة، الخاضعة لرقابة شعبية فعالة، حيث أن المملكة الديمقراطية المثالية التي تقبل

بالشريعة نصاً وممارسة تخضع لنموذج (دولة الخلفاء الراشدين) " لا يعلى عليه، هو نموذج الدولة والنظام الاجتماعي الذي أقامه العرب في عهد الخلفاء الراشدين "، فضلاً عن إعجابه بمشاركة الشعب في السياسة. وكان هم الكواكبي ايقاذ الكتل الشعبية الهامة وزجها في معترك الفاعلية السياسية والصراع من أجل الأفضل. الكواكبي كان سباقاً إلى إبراز هشاشة العامل الذاتي، وله إشارات مبكرة إلى تأخر الوعي والفكر، وإلى استكانة الناس واستسلامهم لقوى القهر والاستغلال، وللسلطات الدينية، وللأوهام والبدع إلخ. من هنا ينبع الدور التنويري للكواكبي في إيقاظ وإفهام الشعب طريق التحرر من شر الاستبداد، لأن جهل الشعب يولد فيه الخوف والاستكانة أمام الاستبداد، وهذان يقودان بدورهما إلى سيادة العجز والعبودية. إن جهل الشعب يولد باستمرار شروط بقاء الاستبداد، الأمر الذي يؤدي إلى انحطاط الأخلاق في ظل غياب نقاء الإسلام المفقود. فمحاربة الاستبداد عند الكواكبي لا تقتضي تعرية نظام الاستبداد فقط، بل يجب طرح مشروع مجتمعي يحل محله، وهذا يتطلب تسليح الشعب، وتوعيته ببرنامج واضح للتغيير السياسي، وهو ما يجعله يحدد رؤيته حول العديد من المفاهيم السياسية، مثل الأمة، الشعب، نظام الحكم، الاستبداد والحرية، الوحدة القومية، ووضع الدين في السياسة والمجتمع.

إذا كان المجتمع المدني يتجه نحو أفق هو أفق الحرية، فإن الكواكبي أول من صاغ في الوطن العربي رؤية متماسكة نكاد نقول أنها نظرية في الاستبداد، حتى لا تبدو الحرية في نظره جملة من الشروط التي تجعل الاستبداد مستحيلاً. ولهذا أكد الكواكبي أن سيادة الأمة، لكي تحكم نفسها بنفسها مرتبطة بالتطلع الشغوف للشعب نحو الحرية. " إلا أن الكواكبي، وهو يؤكد على التمسك بفكرة الإصلاح السلمي للمجتمع، يدرك أن صبر الشعب يمكن أن ينفذ وعندئذ يثور على الاستبداد من أجل الحرية، ويرى الكواكبي أن مثل هذا الطريق النضالي مرغوب فيه بشكل أقل، لأنه أقل إثماراً من برنامج الإصلاح الذي يرسمه والحجج التي يقدمها ضد الطريق غير السلمي لحل المسألة تنحصر في جوهرها فيما يلي : 1/ تؤدي الانتفاضة، إلى تضحيات كبيرة وهذا هو المأخذ الرئيسي عليها، أن الشعب الذي لا يدرك أسباب مصائبه، والذي لا يرى مثلاً على أمامه، وبالأحرى هذا الشعب الجاهل، وعندما يثور، فهو لا يستطيع غير عزل مستبد معيش، إلا أنه لايستطيع القضاء على الاستبداد ذاته " (54).

وفضلاً عن بلورة الكواكبي نظرية في الاستبداد مستفيدة من مبادئ ايديولوجية التنوير الفرنسية، ومحاولاً تكييفها بما " يتماشى مع الاحتياجات

الملحة للتطوير الاجتماعي للعالم العربي، وإطلاع العرب عليها في انسب شكل لهم، يطابق مستوى استعدادهم الايديولوجي المعاصر "، فإن أبرز العناصر القومية في فكره تتمثل في المسائل التالية :

1- عروبة الدولة سواء كانت خلافة أو ملكاً، أو دولة ديمقراطية حديثة، من خلال تركيزه على مصالح العرب الخاصة وتعبيره عن طموح العرب إلى التحرر من النير العثماني.

2- عروبة الثقافة المنفتحة على العالم وعلى معطيات العصر الحديث .

3- التركيز على مفهوم الشعب.

إن الكواكبي باعتباره مفكراً سياسياً مفعماً بكراهية الاستبداد في كافة صوره، ونموذجاً للمثقف السياسي من عصر النهضة، " تؤرقه حالة المسلمين قاطبة فهو مسلم، يدافع عن دولة تنهشها الأطماع الأوروبية الرأسمالية الاستعمارية، فهو عثماني، ويدافع عن حق قومه في الزعامة ضد من سلب الخلافة، فهو عربي، وينظر إلى الغرب بوصفه استعماراً، فهو شرقي. وهاجسه في النهاية دولة إسلامية شورية متأوربة مدنيه وخليفه شريف ذو أخلاق إسلامية بدوية عربية يجمع كلمة المسلمين " (55).

❐

المصادر والمراجع:

1- هشام شرابي - النظام الأبوي واشكالية تخلف المجتمع العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - نقله إلى العربية محمود شريح - الطبعة الأولى كانون الثاني 1992 - (ص24).

2- البرت حواراني - الفكر العربي في عصر النهضة 1798- 1939 - دار النهار للنشر - الطبعة الرابعة 1986 (ص 75).

3- المجتمع المدني في الوطن العربي ودروه في تحقيق الديمقراطية. مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولى - ايلول 1992 - (ص 176) - تعقيب سعيد المولى على بحث معن زياده بعنوان - المجتمع المدني والدولة في فكر النهضة العربية الحديثة.

4- محمد عابد الجابري - اشكاليات الفكر العربي المعاصر - مركز الوحدة العربية - الطبعة الثانية ايلول 1990 - (ص 29).

5- المصدر السابق (ص 29) .

6- لويس عوض - تاريخ الفكر المصري الحديث. من الحملة الفرنسية إلى عصر اسماعيل مكتبة مدبولي القاهرة - الجزء الأول - الطبعة الرابعة - 1987 (ص 242 -244).

7- محمد عمارة - الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ج 1، الطبعة الأولى 1973 (ص 154).

8- البرت حوراني - مصدر سابق (ص 96).

9- د. لويس عوض - مصدر سابق (ص 293).

10- الطهطاوي، مناهج الالباب المصرية في مباهج الآداب العصرية (ص 206-212-214).

11- انظر د. لويس عوض مصدر سابق (ص 297- 298).

12- د.لويس عوض مصدر سابق (ص299).

13- مناهج الالباب المصرية (ص 372).

14- د.لويس عوض مصدر سابق (ص 301).

15- د.لويس عوض مصدر سابق (ص 306).

16- محمد عمارة، الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، م.س 6 ج1 / (ص 149).

17- د.لويس عوض مصدر سابق (ص 309).

18- الطهطاوي - المرشد الأمين للبنات والبنين (ص 220).

19- محمد عماره، الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، م .س. ذ. ج 1 (ص 170).

20- محمد عمارة، الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، م. س. 6 ج2، (ص 424).

21- محمد عمارة، الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، م. س. ذ.ج2، (ص 278) .

22- المصدر السابق (ص 279).

23- د.لويس عوض - مصدر سابق (ص 32).

24- البرت - حوراني - مصدر سابق (ص 107-108).

25- د.شكري النجار - مقال مفهوم التقدم عند المفكرين العرب في عصر النهضة - مجلة الفكر العربي 39 -40 (محور عصر النهضة العربية صراعات الاستقلال والتقدم) (ص 21).

26- راجع كتاب خير الدين A mes enfants - Revue Tunisienne, XX) 1934) المستشهد به في كتاب البرت حوارني (109).

Ali Chenoufi - Le ministre Kh' reddine et ses contomporains - XIXsiecle Fondation Nationale-27- de carthage) p 43- 44)

28- البرت حوراني - مصدر سابق (ص110).

29- المصدر السابق (ص 113- 114).

30- راجع كتاب خير الدين Ames enfants) p213)

31- خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك (ص 5).

32- عبد الوهاب حفيظ صورة للحراك الاجتماعي والسياسي (حالة تونس خلال العهد الحسيني - مجلة الوحدة العدد 57 - حزيران 1989 - (ص 36).

33- المصدر السابق (ص 40).

34- خير الدين التونسي : " مقدمة أقوم المالك في معرفة أحوال الممالك " - تحقيق الدكتور معن زياده. دار الطليعة بيروت - الطبعة الأولى / 1978 - (ص 112).

35- انظر مقال د. شكري النجار - مصدر السابق (ص 23).

36- حليم اليازجي : الحرية والديمقراطية في الفكر العربي الحديث ضمن بحوث في الفكر القومي تحت اشراف معن زياده. معهد الانتماء العربي - المطبعة الأولى بيروت 1983 (ص 103).

37- مصطفى خلال - ثنائية التفكير في فكر خير الدين التونسي مجلة الوحدة - عدد مزدوج 31/ 32 أيار 1987 - محور قراءة جديدة لعصر النهضة (ص 85).

38- هشام شرابي - المثقفون العرب والغرب - دار النهار للنشر الطبعة الثانية بيروت 1978 (ص 38).

-39

B .B ertrand , Sociologie politique) Paris-Presses Universitaires de France , 1979) (P 105-39)

40- مصطفى خُلال - ثنائية التفكير في فكر خير الدين التونسي - مصدر سابق (ص 86).

41- خير الدين التونسي، أقوم المسالك في المعرفة أحوال الممالك، تحقيق معن زياده (بيروت : / دن /، 1972 المقدمة، (ص 158).

42- خير الدين التونسي أقوم المسالك - (ص 120).

43- خير الدين التونسي أقوم المسالك - تحقيق معن زياده - المقدمة (ص 195).

44- مصطفى خُلال - مصدر سابق (ص 89).

45- المصدر السابق (ص 83).

46- محمد عماره، الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي الطبعة (2) بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1975، (ص 358).

47- ز - ك. لفين - الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث (في لبنان وسوريا ومصر). ترجمة عن الروسية بشير السباعي دار ابن خلدون - كانون الأول - 1978 - (ص 153).

48- الكواكبي طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. ديوان النهضة - اختار النصوص وقدم لها ادونيس وخايدة، دار العلم للملايين الطبعة الأولى - تشرين الثاني 1982. (ص 41-42-43).

49- المصدر السابق (ص 46- 47).

50- عبد الرحمن الكواكبي " أم القرى " دار الرائد العربي (بيروت) ط 2، 1982، (ص32).

51- المصدر السابق (ص 106-107 و 142).

52- الكواكبي - طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. مصدر سابق (ص129).

53- المصدر السابق (ص 29).

54- ك. ليفين - الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث مصدر سابق (ص 159).

55- أحمد نسيم برقاوي - محاولة في قراءة عصر النهضة (الاصلاح الديني - النزعة القومية) - الرواد للنشر والتوزيع الطبعة الأولى 1988 .(ص 109).

❑❑

الفصل الثالث:
"التحديث الكولونيالي "

أولاً: إخفاق تطلعات الحركة القومية العربية

هناك مسافة زمنية فصلت الحركة السياسية القومية عن محاولة النهضة الفكرية، لكن إصداء تلك النهضة ظلت تتردد في أذهان المؤسسين. وتعرف المسألة القومية العربية بأنها فرع من المسألة الشرقية، وتدخل في نطاق النزاع، الذي كان سائداً آنذاك بين الأتراك الذين استأثروا بالسلطة في الماضي، ويريدون الاستئثار بها في المستقبل أيضاً، وبين العرب الذين يطالبون بالمساواة باسم الحق والقانون، وتحقيق مطالبهم القومية. " وقد كانت المسألة العربية من أهم أسباب الحرب ولاسيما الحرب العثمانية لأن أطماع ألمانيا في البلاد العربية بلغت حداً لم يسع إنكلترا وفرنسا وروسيا السكوت عنه ولأن الاتحاد بين الذين تآمروا على كيان العرب مع الألمان لم يروا بّداً من دخول الحرب شدا لآزرهم ورغبة في انتهاء الفرصة لضرب الأمة العربية ضربة لا تقوم لها قائمة بعدها"(1).

وفي ظل سيادة الاستبداد العثماني، الذي تمارسه الحكومات المطلقة المتعاقبة، كان الظلم والاضطهاد على مستوى واحد بين رعاي الإمبراطورية العثمانية من المسلمين والمسيحيين، الترك والعرب. وإذا كانت طبيعة الاستبداد في الإمبراطورية العثمانية على عهد الحكومة المطلقة يستهدف فقدان العرب قوميتهم ولغتهم، بعدما نهبت ثرواتهم، وخربت ديارهم، واقفرت بلادهم، وضرب الجهل أطنابه في عموم البلاد العربية، حتى أن اسمهم صار محتقراً، فإنه في عهد الحكومة الدستورية (الاتحاديين) استأثر الاتحاديون بمبدأ سيادة الترك على باقي العناصر الأقوامية في السلطة العثمانية، فلم يتم التخلي عن الاستبداد، ولم تتحقق سيادة قانون، ولم تتوطد دعائم الحكومة الدستورية القائمة على العدل والحرية والإخاء، فكان من نتائج ذلك عدم الثقة بالإصلاح الدستوري، وهبوب رياح التنافر والشقاق وسوء الظن المتبادل بين العرب

والترك. ولقد اتخذت الحكومة الاتحادية القوة والبطش نهجاً وقاعدة لإصلاح الشعوب العثمانية، بدلاً من استخدام طرق الإصلاح القانونية، وبناء المؤسسات الدستورية، ونواميسه المدنية. وقاد هذا النوع من الإصلاح بالقوة أي الإصلاح بالسيف " إلى جعل المملكة ميداناً لسفك الدماء فلم يعرف في تاريخ من التواريخ وإنما كان ميراثاً ورثه الاتحاديون عن أجدادهم التورانيين. فأساءت الدول المتمدنة الظن بهم من ذلك الحين ورفضت أن تقرضهم المال بغير مراقبة أجنبية على مالية الدولة.

وهذه الأنماط الكبيرة في سياسة حزب الاتحاديين التي انتقدتها الاحزاب البرلمانية كلها حتى جماعة من الاتحاديين أنفسهم كالدكتور رضا توفيق المعروف بالفيلسوف وغيره ... (2).

وفي عهد حكم السلطان عبد الحميد شهدت السلطنة العثمانية أشد صنوف الاستبداد ضراوة، خصوصاً مع بداية اشتداد الغزو الغربي، والحرب الروسية العثمانية (1877-1878)، التي فقدت السلطنة فيها جل ولاياتها البلقانية، وفي فرض نظام الحماية البريطانية على مصر (1882). وعمل السلطان عبد الحميد على المحافظة على طبيعة الدولة العثمانية شديدة المركزية، وعلى بنيتها الأقوامية، وعلى تأكيد الخلافة العثمانية من خلال دعمها بفكرة الجامعة الإسلامية، مع بداية دخول السلطنة في فلك الاقتصاد الرأسمالي الأوروبي.

" وإذا كان التخوف من الخطر الغربي بين العرب المسلمين جعل الأغلبية لا تفكر بتقويض الخلافة فإن ذلك لا يعني قبول الاستبداد والتردي الإداري، بل إن المطالبة بالإصلاح استمرت خاصة بعد تعليق دستور مدحت باشا. ولعل الدعوة للجامعة الإسلامية، وسياسة الضغط والإرهاب مع الحكم المركزي، أدتّا إلى شل حركة الإصلاح، وكان على الأصوات المعارضة أن تعمل سراً أو أن تذهب إلى الخارج مثل رشيد رضا والكواكبي والزهراوي " (3).

والحال هذه، بدأت القوى الأوروبية العظمى : روسيا القيصرية، وفرنسا، وبريطانيا، تخوض صراعاً تنافسياً لتفكيك أوصال السلطنة العثمانية عامة، والوطن العربي خاصة. فبدأت هذه القوى تقيم الاتصالات المنظمة داخل ولايات السلطنة، بهدف إقامة قواعد ثابتة لها، وفتح أسواق جديدة لبضائعها. من هنا انصب اهتمام روسيا القيصرية بطائفة النصارى الارثوذكس، وفرنسا بطائفة الموارنة الكاثوليك، وإنكلترا بطائفة الدروز وشيوخ العشائر إلخ ....

ومع اشتداد الاستبداد في الداخل، والتحديات الاستعمارية في الخارج، وعجز السلطنة عن القيام بالاصلاحات الضرورية التي تفسح لها في المجال للسير في طريق التطور والتقدم، عانى العرب من الاضطهاد والإقصاء في ظل الحكم العثماني، بسبب سياسة التمييز التي كانت تمارسها السلطات العثمانية ضدهم، ومنها : مناهضة الاتحاديين الضباط العرب الالتحاق ببعثة الضباط إلى ألمانيا، وإقصاء عدد كبير من العرب عن الوظائف التي كانوا يعملون فيها في الأستانة ولاسيما في وزارتي الخارجية والداخلية، وعدم الاكتراث بزعماء العرب، وعدم دعوتهم إلى أي اجتماع غايته التأليف بين العناصر العثمانية، ورفض أي عربي من أعضاء جمعية الاتحاد والترقي الدخول في اللجان المركزية الاتحادية، وتحويل جمعية الاتحاد والترقي من جمعية عثمانية إلى جمعية تركية خالصة، واستبدال الولاة والمتصرفين والقضاة من أبناء العرب بولاة ومتصرفين وقضاة أتراك، ومعارضة الاتحاديين لكل مشروع علمي أو أدبي في البلاد العربية، ومناهضتهم أيضاً للغة العربية مناهضة قوية.

وأمام هذا التحول في سياسة الاتحاديين، وتعديل برنامج جمعيتهم تعديلاً جذرياً لجهة تتريكها، انفصل عنها أحرار العرب، الذين باتوا على قناعة بأن السلطنة أصبحت عاجزة عن الدفاع عن الأستانة، فبما بالك بباقي البلاد العربية إذا تعرضت إلى هجوم الدول الإستعمارية الأوروبية. حينئذ بدأ زعماء العرب من كبار الأعيان والتجار في تأليف الأحزاب السياسية والجمعيات والتنظيمات العربية، التي بدأت تطالب بحقوق العرب، وتعبر عن البواكير الأولى لولادة الحركة القومية العربية. وأهم هذه الأحزاب، أولاً حزب اللامركزية الإدارية العثمانية، الذي يطالب بإقامة اللامركزية الواسعة في السلطنة العثمانية للشعب العثماني المؤلف من عناصر أقوامية ولغات وأديان مختلفة، علماً بأن هذا الحزب هو حزب علني أسسه عدد من العرب القاطنين بالقاهرة العام 1912، وكانوا على صلة بالليبراليين الأتراك وعلى رأسهم عزت باشا، وكاتم أسرار عبد الحميد سابقا المنفي منذ 1908 " (4).

إن حزب اللامركزية حزب عثماني في برنامجه، غير أن عضويته عربية (سورية)، ويتمثل برنامجه في تحقيق المطالب التالية. على أن الدولة دستورية نيابية، وعلى وحدة ولاياتها في السلطنة على أساس اللامركزية الإدارية -2- سيادة اللغة العربية كلغة رسمية في الولايات العربية -3- إسناد معظم الوظائف إلى المحليين العرب -4- توسيع صلاحيات مجالس الولايات. -5- إعادة تنظيم قوى الشرطة والجندرمة ودوائر العدل والمال .

" وقد أوضح الحزب في بيانه معنى اللامركزية ومزاياها وضرورتها للبلاد العثمانية ابتداء أن وجود الأمة السياسي والاجتماعي يتوقف على شكل الحكومة فكلما كانت مشاركة الشعب للحكومة أكثر كان ذلك أضمن لدوام وجوده ورقيه. وجاء فيه أن التجارب أثبتت " أن أفضل شكل من أشكال الحكومات هو الدستوري، وأفضل أشكال الدستوري هو اللامركزية، خصوصاً الممالك التي تعددت فيها الفرق والمذاهب واللغات واختلفت العوائد والتقاليد والأخلاق "، إذ يتعذر أن تساس بقانون واحد دون مراعاة لتلك الأحوال. كما بين أن اللامركزية خير سبيل لتربية أفراد الأمة على الاستقلال الذاتي " الذي هو خير وسيلة لترقي الأمم ". وواضح أن الشعب غير المسؤول لايشعر بالتبعة، في حين أن اللامركزية توزع التبعة على أفراد الأمة بقدر ما تعطيهم من المسؤولية، وتدفع للاعتماد على النفس والجد في الحياة لبلوغ غايات الترقي والعمران بسرعة"(5).

ثانياً : الجمعية الإصلاحية البيروتية، وقد عقدت جلستها العامة الثالثة في 31 كانون ثاني 1913. وجاء في اللائحة التي أقرتها الجمعية مايلي : " المادة الأولى: تقسم إدارة الولاية إلى قسمين : القسم الأول هو المشتمل على الأعمال المتعلقة بكيان السلطنة وشؤونها الأساسية وهي المسائل الخارجية والعسكرية والجمارك والبوستة والتلغراف وسن القوانين ووضع المكوس.

والقسم الثاني هو المشتمل على الأعمال المحلية المتعلقة بشؤون الولاية الداخلية الخاصة. فكل ما يتعلق بالقسم الأول منوط تقريره وإجراؤه بالحكومة المركزية. وكل ما يتعلق بالقسم الثاني منوط تقريره بمجلس الولاية العمومي. المادة الثانية – للوالي صفتان قانونيتان : الأولى تمثيل الحكومة المركزية وبهذه الصفة يتولى أجراء جميع الأعمال المتعلقة بالقسم الأول طبقاً لقرارات الحكومة المركزية : والثانية تمثيل حكومة الولاية التي يرأسها وبهذه الصفة يتولى تنفيذ جميع الأعمال المتعلقة بالقسم الثاني طبقاً لقرارات المجلس العمومي. أما حقوق الوالي ووظائفه فهي : 1- تنفيذ قرارات المجلس العمومي. 2- الاعتراض على قرارات المجلس العمومي على الشروط الأتي بيانها في باب " الوالي والمجلس العمومي ". 3- الإطلاع على لوائح المشاريع التي تعدها " لجنة المجلس العمومي " لابداء ملحوظاته عليها قبل تقديمها إلى المجلس. 4- تعيين المتصرفين والقائمقامين والمديرين بعد عرض أسمائهم على الحكومة المركزية وفقاً لنظام يضم المجلس العمومي. (6). كما طالبت الجمعية أن تصبح اللغة

العربية لغة رسمية في جميع المعاملات داخل الولاية.، وفي مجلس النواب والأعيان.

ثالثاً – المنتدى الأدبي : وهي جمعية علمية بحته، ولكن لها اهتمامات سياسية. وقد كانت الجمعية تربطها صداقات قوية مع وزراء وزعماء جمعية الاتحاد والترقي. اشترك فيها أعضاء من مختلف الولايات العربية في الدولة العثمانية، وكانت تهدف إلى تعميق اليقظة القومية العربية.

رابعاً : – جمعية البصرة الإصلاحية. وهي جمعية مماثلة في برنامجها وأهدافها لحزب اللامركزية والمنتدى الأدبي والجمعية العمومية البيروتية.

خامساً – جمعية النهضة العربية، وقد أسسها محب الدين الخطيب وعارف الشهابي في اسطنبول العام 1906، وثم نقل مركزها إلى دمشق لاحقاً في العام 1907. ويقول الدكتور عبد العزيز الدوري عن الجمعية بأنها اتجهت وجهة عربية قومية إذ دعت لنهضة العرب، وأكدت على العربية رابطة أساسية وقاعدة للنهضة، ورأت الدور القيادي للعرب ضرورة لنهضة الدولة العثمانية، وحرصت على حفظ حقوق العرب في إطار الدولة العثمانية (7).

سادساً : – الجمعية القحطانية، وهي أول جمعية عربية سرية أسست في الاستانة العام 1909 بعد منع الجمعيات القومية، شارك فيها ضباط ومدنيون عرب، وكانت جهتها السعي لإنهاض العرب وجمع كلمتهم والمطالبة بحقوقهم في المشاركة في الدولة. ويبدو أنها كانت تعبر عن تذمر العرب من موقف الاتحاديين (8).

سابعاً : جمعية العهد، وهي جمعية سياسية سرية أسسها عزيز علي المصري وضمت في صفوفها نخبة من الضباط العرب معظمهم من العراقيين . ومن الواضح أن برنامج جمعية العهد يتمثل في رفع شأن القومية العربية، والوجهة الإسلامية العثمانية، والخوف من الخطر الغربي وبعد دخول الدولة العثمانية الحرب، وتنكيل جمال باشا برسالات العرب، أحد رجال الجمعية يتجهون إلى فكرة استقلال العرب (9). وكان لأعضاء هذه الجمعية تأثير بالغ في الحركة القومية التي بزغت فيما بعد في المشرق العربي، وفي مصر. فقد تأثر عبد الناصر بأفكار عزيز المصري عن القومية العربية، والأمة العربية، وعلاقتها بالإسلام. كما أن عدداً من أبرز قادتها كانوا معلمين وملهمين في المشرق العربي ولا سيما لمؤسسي حزب البعث العربي الاشتراكي.

ثامناً : جمعية العربية الفتاة، أسسها الطلا ب العرب من أبناء العائلات التجارية والعقارية في باريس العام 1913 م، ولعبت دوراً مهماً في عقد المؤتمر العربي الأول بباريس عام 1913.إن اليقظة القومية العربية تبلورت قبل الثورة البرجوازية الديمقراطية التركية العام 1908، التي عرفت بانقلاب جمعية الاتحاد والترقي، التي أعلنت برنامجها السياسي " وفيه مساواة جميع المواطنين أمام القانون في الحقوق والواجبات دون نظر إلى دين أو جنس، وحرية التعليم وتأليف الجمعيات، وإدارة الولايات على أصول " توسيع المأذونية " على أن لا يؤدي ذلك إلى توهين الرابطة التي تربطها بالدولة. هذا وتبقى التركية اللغة الرسمية وتكون لغة التعليم في المدارس " (10).

لكن إسقاط الحكم الاستبداي للسلطان عبد الحميد لم يجعل رجال الاتحاد والترقي يلتزمون بإعطاء الحقوق السياسية للعرب، بل إنهم تبنوا أفكار القومية الطورانية، وانتهجوا نهجاً سياسياً يقوم على التتريك، ورفع شأن العنصر التركي الخالص، وكبت وقمع القوميات المختلفة في الدولة العثمانية، وبخاصة منها القومية العربية، على الرغم من أن هذه القوميات المختلفة، ومنها القومية العربية، كانت مؤيدة للإنقلاب الذي قاده الاتحاديون، وكانت تريد تطبيق سياسة الحرية القومية، ولكن مع المحافظة على الرابطة العثمانية.

وأمام اشتداد سياسة التعصب القومي التركي من جانب زعماء الاتحاد والترقي الأتراك تجاه القوميات غير التركية، وازدياد اتخاذ إجراءات تقوي المركزية والهيمنة التركية، وتفاقم الأزمة الخارجية، تخلى الاتحاديون عن برنامجهم الذي أعلنوه في بداية الثورة، والقائم على اللامركزية، وتمثيل القوميات في مجلس المبعوثان، في ظل هذه الظروف نمت اليقظة القومية العربية، وظهرت الأحزاب والجمعيات العربية العلنية والسرية، وازداد تبلور الفكر القومي العربي سياسياً وتنظيمياً مع انعقاد المؤتمر العربي الأول في باريس بين 18و 23 حزيران العام 1913، بحضور ممثلين عن الولايات العربية، وبخاصة تلك التي كانت منشدة إليها أكثر الحركة القومية العربية، أي سوريا والعراق، واشترك كذلك عدد من الطلاب والتجار العرب المقيمين في باريس كمراقبين. وقد ألقيت الخطب الكثيرة في جلسات هذه المؤتمر، وتمخض عن اجتماعاته القرارات التالية :

أولاً : – " إن الإصلاحات الحقيقية واجبة ضرورية للمملكة العثمانية فيجب أن تنفذ بوجه السرعة ".

ثانياً : من المهم أن يكون مضموناً للعرب التمتع بحقوقهم السياسية وذلك بأن يشتركوا في الإدارة المركزية للمملكة اشتراكاً فعلياً.

ثالثاً : يجب أن تنشأ في كل ولاية عربية إدارة لا مركزية تنظر في حاجاتها وعاداتها.

رابعاً : كانت ولاية بيروت قدمت مطالبها بلائحة خاصة صودق عليها في 31 كانون الثاني سنة 1913 بإجماع الآراء وهي قائمة على مبدأين أساسيين وهما توسيع سلطة المجالس العمومية وتعيين مستشارين أجانب. فالمؤتمر يطلب تنفيذ وتطبيق هذين الطلبين.

خامساً : اللغة العربية يجب أن تكون معتبرة في مجلس النواب العثماني ويجب أن يقرر هذا المجلس كون اللغة العربية لغة رسمية في الولايات العربية.

سادساً : تكون الخدمة العسكرية محلية في الولايات العربية إلا في الظروف والأحيان التي تدعو إلى الاستثناء الأقصى.

سابعاً : – يتمنى المؤتمر من الحكومة السنية العثمانية أن تكفل لمتصرفية لبنان وسائل ماليتها.

ثامناً : – يصادق المؤتمر ويظهر ميله لمطالب الأرمن العثمانيين القائمة على أساس اللامركزية.

تاسعاً : – سيجري تبليغ هذه القرارات للحكومة العثمانية السنية. عاشراً : وتبلغ هذه القرارات أيضاً للحكومات المتحابة مع الدولة العثمانية ويشكر المؤتمر الحكومة الفرنسوية شكراً جزيلاً لترحابها الكريم بضيوفها ". (11).

وقد شكلت قرارات هذا المؤتمر العربي برنامجا سياسياً للعرب العثمانيين، علماً بأن أعضاء المؤتمر كانوا في معظمهم من سوريا الجغرافية باستثناء اثنين من العراق، كما أن التجار والطلاب المراقبين كانوا سوريين. ومن المعلوم تاريخياً أن دعاة القومية العربية كانوا " يكنون عاطفة خاصة نحو الشعب السوري ويفكرون أولاً بسوريا وعاصمتها دمشق عندما يطالبون بالاستقلال العربي " (12). ومسألة طبيعية أن تكون سوريا مركز استقطاب الحركة القومية العربية ومعقلها، لأن سوريا كانت مهيأة منذ نهاية القرن الماضي وبداية

القرن الحالي لقيادة منطقة الشرق، بسبب النمو البرجوازي السريع فيها، الذي كان أسرع مما كان عليه في غيرها من الولايات العربية الأخرى الخاضعة للعثمانيين، حيث كانت سوريا تمتلك قاعدة صناعية واسعة متمركزة في حلب، ودمشق، وحماه وحمص، وبيروت وطرابلس، تلبي احتياجات الإمبراطورية العثمانية.

وقد ألقت الخطب في جلسات المؤتمر، وجاء في خطاب عبد الغني العريسي السوري، الذي يمثل الاتجاه القومي ما يلي : " أن الجماعات في نظر علماء السياسة لاتستحق هذا الحق إلا إذا أجمعت على رأي علماء الألمان وحدة اللغة ووحدة العنصر، وعلى رأي علماء الطليان وحدة التاريخ ووحدة العادات، وعلى مذهب سياسة الفرنسيين وحدة المطمع السياسي فإذا نظرنا إلى العرب من هذه الوجوه الثلاثة علمنا أن العرب تجمعهم وحدة اللغة ووحدة عنصر ووحدة تاريخ ووحدة عادات ووحدة مطمع سياسي، فحق العرب بعد هذا البيان أن يكون لهم على رأي كل علماء السياسة دون استثناء حق جماعة، حق شعب، حق أمة " (13). وقد لعب العريسي دوراً أساساً في بلورة فكرة القومية العربية، نظريا وممارسة، وذلك في كتاباته الكثيرة المنشورة في جريدة المفيد، التي كانت تعبر الكثير مما كان يكتب عن الجمعية العربية الفتاة، وأن العريسي كان من أعضاء هذه الجمعية، له نشاط واسع في الحركة القومية"(14).

وقد لخص الدكتور عبد العزيز الدوري العديد من أفكاره في كتابه عن التكوين التاريخي للأمة العربية، حيث نأخذ منه بعض المقاطع التي نراها تخدم بحثنا، وتوضح الجوانب المختلفة لتبلور فكرة القومية العربية. " ويبدو العريسي حريصاً على الروابط مع الترك، ويشير هنا إلى رابطتين أساسيتين : أولهما رابطة الدين وهي الوحيدة التي تبقى مستحكمة ولو تداعت سائر الروابط، وثانيهما رابطة الوطنية، أو العيش في وطن واحد ". ومع أن العريسي يؤكد على التوافق بين الإسلام والقومية، ويؤكد على العربية لأهميتها في الإسلام، فإنه هنا يؤكد على الإسلام وعلى الخلافة الإسلامية ليواجه أصحاب النزعة الطورانية الذين يتحدثون عن إمبراطورية عثمانية يسود فيها الترك، فيذكر بما لمعنى الخلافة من القوة الهائلة عند الأزمات، وبأثر الإسلام الذي لا يباري في النفوس (15). لقد كان الخوف من التوسع العربي عاملاً مهما في التمسك بالعثمانية، رغم الخلاف المتزايد بين العرب والاتحاديين "، إلا أنه يقرن ذلك بالمطالبة بحقوق العرب، وهو يبدأ بطلب الحريات والمساواة بين العرب والترك "، ولكنه مع تزايد الأخطار يذهب أبعد من ذلك في طلب الإصلاح،

وخاصة بعد غزو ايطاليا لطرابلس ". فكتب في مطلع السنة الرابعة للمفيد (كانون الثاني/ يناير 1912)، أن المفيد " عامل لمصلحة الأمة العثمانية بنهوض الأمة العربية "، وأنه يريد صلاح الآخرين بصلاح العرب. وبعد أن يعرض آراء الإصلاحية ومنها تأييد العربية في مدارس الحكومة ومساواة العرب بالعناصر الأخرى، يقول " إن خطة المفيد عربية عثمانية تدرأ عن العرب كل إذية وتناضل عن حقوقهم "، ولكنه ينتهي إلى توالي خط الحزب الحر المؤتلف، لاتفاق الاتجاه، كالمحافظة على كل عنصر وإبقاء حصص للمعارف في كل ولاية لنفسها وإرجاع أوقافنا إلى معارفنا ". وهو يوضح نظرته في مقال ثانٍ فيهاجم سياسة الاتحاديين القائمة على السيطرة والتتريك، ووصفها بأنها " سياسة ابتزاز وامتصاص، سياسة قهر وتسخير "، ويؤكد سياسة حزب الحرية والائتلاف التي " تقوم على تعليم كل عنصر ما يقدمه من المال، وترقية كل ولاية في الاقتصاد بما تدفعه من الرسوم، وحفظ لغة كل قوم من الانقراض، إدارة كل بلد برجال يفهمون أهله والنظر للشعوب نظرة الإخاء " (16).

إن ما ميز مؤتمر باريس هو إظهاره الفكر القومي العربي متمايزاً عن التيار الإسلامي، وهذا ما أكده عبد الحميد الزهراوي، رئيس المؤتمر حين قال لجريدة الطان الفرنسية مايلي :" وأما عن الرابطة الدينية فقد عجزت دائماً عن ايجاد الوحدة السياسية حتى أنها لم تقو على إزالة ما بين الحكومتين العثمانية والفارسية من خلاف بسيط على الحدود، وأن العاطفة الإسلامية لم تقدر يوماً أن تحمل أميراً مسلماً على التنازل عن حقوقه لأمير آخر من دينه حتى ولو كان الخليفة بنفسه " (17).

وتابع الزهراوي قوله ..." فنحن العرب لانتمسك بالوحدة السياسية لأجل الرابطة الدينية بل رغبة منا في إيجاد مجموع عثماني قوي يرتقي فيه مجموعنا العربي بدون حائل يقف في طريقه ... والدولة العثمانية هي التي تقدر أن تحقق رغباتنا " (18). علماً أن العثمانية هي رابطة سياسية ترمز إلى الخلافة الإسلامية آنذاك.

وقال اسكندر عمون في خطابه : " توهج بعض أنصار النظام المركزي من أخواننا الأتراك أن الغرض من النهضة العربية الانفصال عن الدولة وهو أمر بعيد عن الصحة فإن الأمة العربية لا تريد إلا استبدال شكل الحكم الفاسد – الذي يؤدي بالدولة – بالحكم الذي يرجى منه وحدة الصلاح والنجاح لنا ولهم

وهو على قاعدة اللامركزية. ولو كانت الهيئة الحاكمة اليوم من صميم قريش لكان موقفنا هذا " (19).

إن مؤتمر باريس مثل الخطوة الجادة الأولى في الحركة القومية الحديثة، لأنه ميز بين الاستبداد والاستعمار العثماني من جهة، وكان ينطوي على كثير من التوجس من الهيمنة الأوروبية من جهة أخرى. ويمكن القول أن هذا المؤتمر هو اللحظة التدشينية للحركة القومية الحديثة، لأنه جمع جمعيات، وأحزاب، وتيارات فكرية مختلفة تجمعها الرابطة القومية، وأسس لما سيكون في المستقبل حركة التحرر القومي العربي,

وشنت الحكومة الاتحادية حرباً شعواء على مؤتمر باريس، ومنها شن حملة اغتيالات على الزعماء، العرب، وزرع الدسائس في صفوف القيادات العربية، ووضع خطة لاستمالة الإصلاحيين منهم، بجرهم إلى قبول الإصلاحات التي أقرتها الوزارة الاتحادية. وبالفعل سافر وفد مؤتمر باريس الذي كان يمثل معظم الأحزاب العربية الحرة والجاليات العربية في أوروبا وأميركا إلى الأستانة لمفاوضة رجال الحكومة وأهل الحل والعقد في 23 آب 1913. ولكن الحكومة الاتحادية كانت تتظاهر بالإخلاص للعرب، غير أنها في الباطن كانت تضمر لهم الشر، وتخدعهم، وتعمل على وضع الدسائس بين الأحزاب والجمعيات العربية للقضاء على اتحادها.

لقد اخلص العرب وأمراؤهم وأحزابهم للاتحاديين قبل الدستور، وبعده، وكانوا جزءاً من الاتجاه الدستوري الذي كان ينادي بفرض الدستور في السلطنة، وتحديد حقوق الأحزاب والأمم، وتقييد السلطة المطلقة، وتبني النهج الأوروبي في التنمية، وتحقيق اللامركزية. غير أن الحكومة الاتحادية حلت الأحزاب، وأجرت الانتخابات النيابية لغاية العام 1913 في جو من الإرهاب، التي لم ينجح فيها العرب ألا بنسبة ضئيلة، وعينت عدداً من النواب العرب في مجلس الأعيان. وكانت حركة القومية العربية، تشقها عدة اتجاهات في داخلها، فهناك اتجاه قومي عربي، يؤكد إلى تبني أفكار الثورة الديمقراطية البرجوازية لتحديث السلطنة على صعيد الدولة والمجتمع، وهناك اتجاه الإصلاح الديني الذي يدعو إلى المزاوجة بين النقل والعقل والتحديث، ويريد انتزاع الحقوق من السلطنة لمصلحة العرب، ولكنه يريد تحويل السلطنة إلى شورى تعطي العرب دوراً أساساً، وتعيد الخلافة إليهم كما هو حال اتجاه الكواكبي والزهراوي.

وكان تيار حركة " جمعية العربية الفتاة " أكثر تشدداً في مطالبته بالاستقلال التام والوحدة العربية الكاملة، وفي مقاومة الاستعمار الدائم، حيث اتخذت الجمعية قرارا عشية دخول الدولة العثمانية الحرب نص على مايلي " ينتج عند دخول تركيا الحرب أن مصير الأجزاء العربية في المملكة العثمانية، باتت مهددة بخطر شديد فيجب بذل أقصى جهد لضمان تحريرها واستقلالها. وتقرير كذلك أنه في حالة ظهور مطامع أوروبية في هذه الأجزاء ينبغي على الجمعية أن تعمل إلى جانب تركيا في سبيل مقاومة النفوذ الأجنبي مهما كان نوعه وشكله"(20) .

وكان التيار العلماني إصلاحياً في جوهره، ويعتبر مرجعيته في التحديث والحضارة هي الحداثة الأوروبية. وهو تيار معاد للسلطنة العثمانية، ولكنه له موقف مزدوج من الغرب، فهو يعتبره عدواً على الصعيد السياسي يتطلب والحال هذه الوقوف ضد مطامعه وتوسعه من جهة، وهو يعتبره مرجعاً على الصعيد الايديولوجي يتبنى قيمه الليبرالية ومظاهر التقدم فيه من جهة ثانية.

ومن المعلوم تاريخياً أن الامبراطورية البريطانية استغلت الحركة القومية العربية في الأقطار العربية الخاضعة للامبراطورية العثمانية أبشع استغلال، عشية الحرب العالمية الأولى، التي كانت تستهدف إعادة اقتسام العالم، ومناطق النفوذ، بين الحلف الانكلو – فرنسي، والحلف الألماني – التركي. ولما كانت الإمبراطورية العثمانية يسيطر فيها نمطاً إقطاعياً متاخراً وتابعاً، وتمثل الحلقة الضعيفة في السلسلة الإمبريالية، باعتبارها إمبراطورية منهارة تاريخياً، وآيله للأفول، اشتد التسابق والصراع بين الدول الرأسمالية العظمى الأوروبية للاستيلاء والسيطرة على حقول النفط في الشرق الأوسط والثروات العربية، ولتقاسم تركة الإمبراطورية العثمانية، بعدما تبين للقوى الاستعمارية الأوروبية أن النفط أصبح مادة استراتيجية ذات أهمية بالغة في سير عجلة الحرب الإمبراطورية وكافة ميادين الأنشطة الاقتصادية، التي تتطلبها الصناعة الرأسمالية، والاحتكارات الرأسمالية والرأسمالية الاحتكارية عامة، في مرحلتها العليا الإمبريالية.

وفيما أعلنت القيادات العربية بزعامة الشريف حسين انضمامها إلى المعسكر الانكلو – فرنسي، وقبول التعاون مع بريطانيا على أساس المعاهدة البريطانية – الحجازية التي عقدت بين الشريف والسيد مكماهون، حين اندلعت الثورة العربية الكبرى في 6 يونيو 1916، والتي نصت في إحدى بنودها أن

تتعهد بريطانيا العظمى بتشكيل حكومة عربية مستقلة، (بكل معاني الاستقلال في داخليتها وخارجيتها وحدودها شرقاً الخليج، وغرباً البحر الأحمر والحدود المصرية والبحر الأبيض، وشمالاً حدود حلب والموصل الشمالية إلى نهر الفرات ومجتمعة مع الدجلة، إلى مصبها في الخليج، وتنصيب الشريف ملكاً على هذه الدولة العربية)، كانت الاستراتيجية البريطانية تستهدف أولاً وأساساً تفجير عدة ثورات داخلية وتشتيت الجيوش العثمانية، وحرمانها من الاستفادة من القوى العربية المقاومة للغزو البريطاني للإمبراطورية العثمانية، ودعم الثورة العربية تكتيكياً، بهدف طرد العثمانيين من الحجاز وإخراجهم من سورية، في سبيل تقسيم تركيا بعد الحرب. وعلى الرغم من مساعي أجهزة الاستخبارات الانكليزية والدوائر الغربية لاستمالة الأمراء والمشايخ والقبائل العربية في جميع أنحاء الإمبراطورية إلى جانبها، بشتى الوسائل والمغريات بوجه عام، فإن ثمة ظروف موضوعية كانت تدفع بالحركة القومية العربية التقليدية إلى المراهنة على عدو العدو. وإذا كانت الدوائر الغربية، والاستخبارات الإنكليزية، والصهيونية، قد نجحت مع هذا الأمير، أو هذا الحاكم، أو ذاك، فإن ذلك أيضاً يرجع إلى طبيعة المنافسات والخصومات داخل المجتمع العربي المتأخر تاريخياً.

وعلى نقيض ما كان يحلم به القوميون العرب، من حيث الاعتراف بحقوقهم في تأسيس دولة عربية مستقلة، كانت مطامع ومصالح الحلفاء، متناقضة جذرياً وتاريخياً مع المطامع العربية في التحرر، لذا جرت مفاوضات سرية حول اقتسام البلدان العربية، وتمخضت عنها اتفاقية سايكس – بيكو، التي حولت الأرض العربية من ولايات تركية خاضعة لاحتلال تركي متخلف إلى مستعمرات خاضعة لاحتلال حديث متطور من جانب الدول الإمبريالية الأوروبية. على الرغم من التحالف الذي كان قائماً في صيرورة الثورة بين حلفين مختلفين في تشكلهما الطبقي، ومتفاوتي النظرة في الأهداف الاستراتيجية للحركة القومية التحررية العربية (الحلف الأول ويمثله الشريف حسين، متكون من الملاكين الإقطاعيين ووجهاء العشائر والقبائل العربية، والحلف الثاني، متكون من طبقة أعيان برجوازية سوريا والعراق وفلسطين)، إلا أن هذه التحالف لم يشكل وزناً ثقيلاً، يجعل من قادة الحركة العربية، شريكاً قوياً، حين انخرطوا في معادلات الصراع الدولي من موقع تابع، ولم تكن مشاركتهم الضعيفة والمحدودة قد أعطتهم أوراقاً رابحة في اللعبة السياسية مع البريطانيين.

إن الحركة القومية العربية حركة تقليدية، حركة أعيان وهاشميين، وأشراف، وبما هي كذلك لم تكن ذات طابع شعبي أبداً، فهي أقرب إلى حركة نخبة ارستقراطية تحكم في أن ترث أمجاد الإمبراطورية العثمانية : ولم يكن لديها مشروع سياسي مرتكز إلى رؤية واقعية ذاهبة نحو المستقبل، وبالتالي لم يكن تجديد المجتمع العربي وإعادة بناء الدولة مما يشغل تفكير النخبة السياسية. فهي بالأحرى نخبة أقرب إلى المحافظة والتقليد فضلاً عن وعيها الماضوي. وقد التفت حول هذه الحركة التقليدية نخبة من المثقفين ذوي التطلعات القومية، أعضاء جمعية العهد، والجمعية القحطانية، وأعضاء مؤتمر باريس. ولم تكن التوجهات القومية لدى هذه النخبة تشكل عناصر لمشروع سياسي واقعي، وبالتالي فكرة المجتمع المدني، وفكرة الشعب، كانتا عندها غائبتين. فالحركة القومية التي نشأت كانت تحمل أصداء خافته لمحاولة النهضة الفكرية أولاً.

وكانت غارقة في ايديولوجية تقليدية محافظة، ثانياً. كان يعوقها البعد الاجتماعي والرؤية المستقبلية، ثالثاً. وكانت استجابة ساذجة للصراع الذي يجري عالمياً في سبيل تقسيم العالم، ومنه الوطن العربي.

ثانياً : خضوع الوطن العربي للاحتلال والتجزئة

أصبح لبنان وغربي سوريا وكليكيليا والجزء الجنوبي من شرقي الأناضول خاضعاً للاستعمار الفرنسي، وعهدت إدارة شرقي سورية وشرقي الأردن إلى الأمير فيصل، الذي كان يعمل باسم الملك حسين. وسقطت فلسطين تحت الانتداب البريطاني، وتوطدت بذلك العلاقة بين الحكومة الانكليزية والحركة الصهيونية العالمية بشكل وثيق جداً، على ضوء التزام بريطانيا بوعد بلفور في (2 تشرين الثاني 1917) الذي نص على تأسيس وطن قومي "للشعب اليهودي" في فلسطين، كما انتقل العراق إلى الانتداب البريطاني. وهكذا نكصت بريطانيا عن الوفاء بتعهداتها السابقة، والمتمثلة بتطبيق اتفاقية مكماهون – الحسين، التي تنص على تأسيس دولة عربية موحدة. وانطلاقاً من اتفاقية سايكس – بيكو، تحطمت طموحات الشريف " التي كانت تعبيراً عن طموحات اقطاعي قبلي يريد توسع حكمه انطلاقاً من الحجاز اعتماداً على بريطانيا، مستفيداً من الشعارات التي رفعتها الحركة القومية العربية في سوريا بعد اتصال ابنه فيصل بزعمائها"(21) .

ولقد لعبت بريطانيا دوراً أساساً في تفتيت الحركة القومية، من خلال إبراز عبد العزيز آل سعود على المسرح الدولي، حين تطابقت طموحاته الذاتية

المتمثلة في رفع راية الحركة الوهابية المعادية للامبراطورية العثمانية مع المسار الموضوعي للتاريخ الاستعمار البريطاني، وأسس الدولة السعودية في العام 1926، ونُصِبَ ملكاً على نجد والحجاز والأراضي الملحقة. وفي 18 أيلول 1932 أعلن المرسوم الملكي بتوحيد كامل أجزاء المملكة، التي سميت المملكة العربية السعودية. وفي معرض كتابه، أوروبا والمشرق العربي، يقول الدكتور جورج قرم " أن مملكة إسلامية ، صارمة الإسلام وخالصته، وبدوية محضة في عروبتها، ومغلقة دون الحداثة، استأثرت لنفسها بحراسة أماكن الإسلام المقدسة بقوة السيف وحده، ما كان يمكن أن تبدو للغرب إلا ورقة رابحة أسهل مداورة من غيرها، ولاسيما في زمن لاحت فيه بشائر المناورات النفطية الكبرى. فمملكة بدوية ذات قيم تقليدية، شغلها الشاغل فرض نظام قرآني بريء من لوثة أي اجتهاد أو تطور، تستطيع بسهولة أكبر أن تحتل موقعها في نظام الأشياء وأن تتيح بالتالي إمكانية أكبر للقوى العظمى لتتابع مناوراتها الكبرى التي لم تعد سياسية صرفة بعد أن أعطاها النفط بعداً اقتصادياً له أهميته الاستراتيجية بالنسبة إلى تطور الأمم الأوربية. وقد ظهر الملك عبد العزيز بن سعود رغم بداوته، وربما بسبب بداوته، مدى استعداده لاحترام مناورات كبار هذا العالم، ولسوف يسير ورثته من بعده بوفاء على خطاه في هذا الطريق"(22).

إن نتيجة ميزان القوى الواقعي للحرب الإمبريالية الأولى، احتلال كل الوطن العربي من المشرق إلى المغرب، وتجزئته، وفقدان المشرق العربي وحدته السياسية، التي كانت قائمة في العهد العثماني، وتشتيت الحركة القومية العربية، التي كان قادتها من رجال الإقطاعيين القبليين في الحجاز، وطبقة الأعيان في سوريا، على الرغم من وجود جناح علماني مهم متأثر بالحداثة الأوروبية، حاول أن يستمد من مبادئ الفكر الليبرالي الغربي حلولاً لمجابهة معضلات التأخر في المجتمع العربي. وهذه النتيجة جزء لايتجزأ من مساومات فرساي، التي بنيت على معاهدة سايكس بيكو، المبرمة أثناء الحرب بين الدول الحليفة الثلاث الكبرى، وهي تتناقض جذرياً مع المبادئ الولسونية، التي إلقاها الرئيس ولسون في خطاب أمام الكونغرس، في 11 شباط 1918، حين قال؟ " ينبغي أن يوضح حد لمقايضة الشعوب والأقاليم فيما بين الحكومات وكأنها محض مال منقول أو محض قطع قابلة للمبادلة في لعبة، في اللعبة الكبيرة لتوازن القوى، تلك اللعبة، التي فقدت اعتبارها من الآن فصاعداً إلى الأبد ولايجوز القيام في هذه الحرب بأي تسوية إقليمية لاتستجيب لمصالح السكان

المعنيين ومنافعهم، ولاتعدو أن تكون مجرد بند في تسوية أو حل توفيقي بين مطامح الدول المتنافسة ".. بل من الواجب أن تتأكد كل قومية محددة المعالم من أن أصواتها ستتحقق قدر المستطاع وعلى نحو يستبعد كل علة جديدة أو قديمة للشقاق والخصام، وما ستترتب عليه في المستقبل أخطار جديدة على سلم أوروبا والعالم " (23) .

على نقيض المبادئ الولسونية هذه، المستمدة أساساً من الموروث الفكري الثقافي والسياسي للثورة البرجوازية الأوروبية، باعتبارها عملية تحررية للشعوب المضطهدة الرازحة تحت نير النظم الاستبدادية الإقطاعية، وفي تناقض كلي وشمولي مع المطامح والمطالب القومية العربية العصرية، المستلهمة من اللاهوت القومي الثوري للثورات القومية الديمقراطية الأوروبية، انفلت النهم الإمبريالي الأوروبي من كل عقاله، لكي يملأ فراغ القوة وفق استراتيجيته التاريخية الاستعمارية، ويوطد سلطة الدولة السعودية – هذا المولود الجديد – ويرسخ موقعها على حساب التنكر في الوعود لوجهاء ثورة الهاشميين العربية، الذين كانوا يمثلون الصبوات السياسية والاجتماعية القومية العربية، الطامحة بتأسيس دولة واحدة في المراكز الحضارية الكبرى للمشرق العربي، ويتم الاعتراف بهذه الدولة الوهابية من قبل الدول الأوروبية، في حين أن الحركة القومية العربية ستشهد تاريخاً عصيباً، بدءاً من خمود دعواتها المنظمة، حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، وانتهاء بدخولها بعد إخفاق تجاربها في بناء دولة الوحدة، في دائرة زوابع متعددة الابعاد لاتزال غير مؤهلة إلى اليوم للخروج منها ". إن الدولة الوهابية السعودية الوليدة، المستلهمة فلسفتها السياسية والايديولوجية في الحكم من الحركة الوهابية السلفية، المتأثرة بمذهب ابن تيمية، والداعية للرجوع إلى الدين الإسلامي النقي، والتي جسدت قطيعة مع الإسلام الكلاسيكي، ومع جميع مدارسه الكلامية والفقهية، قد أرست نظاماً سياسياً توتاليتارياً – دينياً بقوة السيف، في بيئة بدوية متخلفة ومتأخرة تاريخياً، تعيش في رمال الصحراء الخالية من التكتلات البشرية الكبيرة، والحضرية، والمدنية، وخارج سياق الحضارة الإنسانية. ذلك أن الحركة الوهابية السلفية، التي خاضت الصراع ضد السلطنة العثمانية تحت راية اليقظة والتجديد الإسلامي، والدعوة إلى الدين الإسلامي النقي، والقيام بإصلاحات في شتى أنحاء العالم الإسلامي، وتحقيق الوحدة الإسلامية، لا تنتمي إلى حركة الإصلاح الإسلامي – بما شكلته من نهضة ثقافية عربية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين – وإنما أسست رؤيتها لمواجهة بقايا العصور الوسطى

المظلمة، عصور السيطرة المملوكيه العثمانية، والتعصب التركي المعادي للعروبة والقومية، وبداية الغزو الاستعمار الأوروبي، على أساس ديني، من أجل استعادة النموذج العربي الإسلامي، باعتباره الإطار المرجعي الوحيد، حسب وجهة نظرها، لتأسيس دولة الإسلام، وتحقيق النهضة الإسلامية. ولما كانت هذه الحركة الوهابية السلفية لاتعبر عن طموحات ومصالح الأمة، ولا تحمل في صيرورتها نظاماً إنتاجياً جديداً، و ايديولوجية جديدة، فإن مشروعها السياسي كان يقوم على التماثلية النمطية في حركة التاريخ، وعلى الثبات المتوهم للزمن، أي أن مشروعها مؤسس على طوباوية نهضة الماضي، غير ممكنة التحقيق ، في عصر الثورات القومية الديمقراطية البرجوازية، والثورات الصناعية، التي شقت طريقها في أوروبا بحكم كونها رؤية إسلامية سلفية تقف خارج الزمن، والحضارة، والتاريخ. لهذا السبب، كان المشروع الوهابي السعودي متوغلاً في الماضي الإسلامي وقائماً على الأصولية الإسلامية، ومتناقضاً جذرياً مع الرؤية القومية العقلانية، التي تنطلق من واقع انحطاط الأمة العربية، وتحليل تناقضاتها والانطلاق منها لبناء مشروع رؤية جديدة علمية وثورية، تتضمن حلولاً جذرية لمعضلات العرب القومية، تكون بمستوى تحديات العصر. من هنا فإن رؤية الدولة السعودية الوهابية، قفزت عن الواقع الموضوعي، وألغت الزمان والمكان في حركة التاريخ، وزرعت في الساحة العربية بذور إنبات الحركات الإسلامية الأصولية، التي ستمزق باطراد متزايد الوطن العربي، وستزرع فيه التناقض بين العروبة والإسلام.

ثالثاً: آلية تحديث تناقضية

منذ أن اندمج الوطن العربي في النظام العالمي الجديد الذي أسسته أوروبا بتجاربها الطويلة منذ القرن السادس عشر، وَاشتداد حدة المنازعات الأوروبية على مجالات النفوذ والقوة والسيطرة على الإمبراطورية العثمانية في الفترة الممتدة من مطلع القرن التاسع عشر إلى الحرب العالمية الأولى، التي كانت نتيجة ميزان القوى الواقعي فيها مضادة للسلطنة من جهة، ومضادة لمطامح العرب القومية، بحكم خضوعهم لمرحلة الهيمنة السياسية والاقتصادية والعسكرية الغربية في الفترة مابين الحربين العالميتين، (وأن كانت أقطار شمال أفريقيا قد خضعت للاحتلال قبل ذلك) من جهة ثانية، فأن التحديث الذي سيقوم به الاستعمار الأوروبي في المجتمع العربي التقليدي سيأخذ طابعاً تناقضياً مع الرؤى الحداثية والمبادئ الرسالية للديمقراطية المسماة بالليبرالية الغربية،

والمتجسدة في نظام الدولة القومية أوالدولة –الأمة الأوروبية المدعية لنفسها بأنها تؤسس لحداثة ذات طابع كوني تقتحم بها حضارات الشعوب المختلفة، لتصهرها في بوتقة الاستعمار الغربي، باسم فكرة التقدم والتنمية، في اتجاه واحد " هو اتجاه الحضارة الصناعية الرأسمالي ". فالتحديث الكولونيالي لم يقم على أساس تحديث الأنماط والبنى الاقتصادية الاجتماعية والسياسية في المجتمع العربي، وأحداث بلورة جذرية لهذه البنى المتوارثة ضمن سيرورة من العمليات التراكمية التي تقود إلى تثوير القوى المنتجة، وتعبئة الثروات والموارد من أجل التحول الاقتصادي والتكنولوجي بشكل جذري في هذا المجتمع التقليدي، بما يفسح في المجال لتحقيق قطيعة مع التأخر التاريخي والإقطاعية، والانتقال إلى الحداثة، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من الرأسمالية على حد قول ماكس فيبر، التي غيرت المجتمع الأوروبي بل العالم كله بشكل جذري، وأرست دعائم العقلانية التي جسدت القطيعة مع أساليب التفكير التقليدية غير العلمية، وأصبحت مع سيادة العقل العلمي القوة المهيمنة والمتحكمة في الإنتاج، وفي جميع مجالات الحياة الفكرية والثقافية والسياسية. "فالتحديث وإن كان تراكماً وتطوراً لا يتخذ لنفسه اتجاهاً واحداً بالضرورة لأنه أساساً تحرر من نقل Temporaliteولايخضع إلى تطور خطي للزمنية العادات والتقاليد وإبداع على جميع المستويات يخرج من المرجعية الضيقة ليؤسس قدرة متجددة على التجاوز المستمر نحو المستقبل Réferencialité " (24).

ولقد تجسدت آليات التحديث التناقضية في المجالات التالية : ففي التعليم تم فتح المدارس، والتعليم العلماني لتهيئة وتخريج الكوادر المتوسطة في الأغلب، لكي تكون كوادر طيعة في خدمة الإدارة الكولونيالية ومشدودة في الوقت عينه إلى النموذج الغربي القابع في مكان آخر. لكن إلى جانب هذا التعليم " الحديث " استمر نظام التعليم الديني التقليدي قائماً ومنكفأ على ذاته، ويعيد إنتاج نفسه عن طريق شيخ الكتاب، يغذي ذلك كرهه للأجنبي لأسباب وطنية ودينية. " ففي مصر كان المشايخ الدينيون – مثل محمد كريم والشرقاوي وعمر مكرم – هم الذين قادوا المقاومة الشعبية ضد حملة نابليون. وفي الجزائر قاد المقاومة المسلحة ضد الفرنسيين الأمير عبد القادر، وهو أحد رؤساء الطرق الدينية. وقادها بشكل سلمي فيما بعد عبد الحميد بن باديس. ولكن بعد خفوت موجة المقاومة الأولى للاحتلال الأجنبي، عمد المحتلون إلى استمالة زعماء الدين، وتدجينهم، بالامتيازات المعنوية، والمادية، ولكن مع الحرص على تجريدهم من

أي فعالية شعبية أو سياسية. واستجاب لذلك قطاع كبير منهم، وبخاصة زعماء الطرق الصوفية في المغرب الأقصى. ولكن قطاعاً لايستهان به صمد وقاوم الإغراءات، ونشأ منهم بالتدريج ما يمكن تسميته بالسلفيين الوطنيين " كما يسميهم علال الفاسي الزعيم الوطني المغربي (25).

ومن الواضح أن السياسة الكولونيالية العلمانية في مجال تحديث التعليم، لم تكن في حالة قطيعة فكرية وايديولوجية مع الايديولوجيا الإسلامية، ومع المؤسسات التعليمية الإسلامية التقليدية، مثل المدارس القرآنية، والجامعات الدينية، كالأزهر في القاهرة، والزيتونة في تونس، والقرويين في فاس، والحوزة الشيعية في النجف، التي كانت تدرس القرآن، والشرع، والفقه. ولكن هذا لاينفي وجود علاقة متوترة بين نمطي التعليم " الحديث " والتعليم التقليدي، خصوصاً وأن هذا الأخير يقوم في بنيته المرجعية على القيم العربية والمفاهيم الإسلامية التقليدية. وإذا كان التحديث في التعليم القائم على أساس تدريس اللغات والثقافات الأجنبية، والعلوم العصرية الدقيقة، فإن خلفيته الإيديولوجية الاستعمارية لايرقى إليها شك، تتضح من خلال أعداد هذا التعليم الحديث الكوادر الجديدة لكي تنخرط في الهياكل الاقتصادية والسياسية والإدارية التي ادخلها وأوجدها الاستعمار، حيث أصبحت المؤسسات التعليمية الحديثة هي المعبر الوحيد للعمل في الأجهزة الإدارية والمؤسسات الاقتصادية، التي تخدم مصالح الهيمنة الاقتصادية الاستعمارية. ويمكننا من هذه الزاوية، أن نشير إلى أن المؤسسات التعليمية الحديثة قد أفرزت النخبة الإدارية والتعليمية التي تلقت تعليماً عصرياً، وذهب قسم منها في بعثات إيفاد لمواصلة دراساته الجامعية العليا في العواصم المتروبولية كباريس، ولندن إلخ. وتتكون هذه النخبة الحديثة من أبناء البرجوازية الصغيرة، والفئات الاجتماعية المتوسطة، وسيتطور وضعها ودورها السياسي والاقتصادي والاجتماعي حسب السياق السياسي الإستعماري، الذي كان يبحث عن الشرعية لبقائه، ولمصلحة أغراضه التوسعية في مختلف المجالات الاقتصادية والثقافية والايديولوجية، وبخاصة التهميش المنظم للمؤسسات التقليدية. كما أن هذه النخبة التي تكونت في ظل عملية التحديث الكولونيالي، ستعلب دوراً مهماً في الحركة الوطنية العربية وفي بناء الدولة الوطنية ذات الطابع القطري، التي تراوح بين سياسة نصف علمانية ونصف إسلامية، على الصعيدين الثقافي والاجتماعي، بحكم خطابها التحديثي المزدوج، ونزعتها التوفيقية.

أما على الصعيد التحديث في مجال السياسة الثقافية، فقد حاول الاستعمار نشر القيم والمفاهيم الغربية التي تشكل مكتسبات حضارة الاستعمار الرأسمالي بهدف طمس على طول الخط الثقافة العربية وبنيتها الفكرية المستمدة من النموذج الثقافي الإسلامي. وكان الغزو الثقافي الكولونيالي للمجتمع العربي يهدف إلى تسييس الثقافة لفرض هيمنة الاستعمار الايديولوجية في اتجاه تحقيق متطلبات السياسة الكولونيالية ذات الطابع التناقضي من جهة، وتحديث المجتمع العربي وفق تحقيق بعض مبادئ العلمانية عبر إقصاء المؤسسة الدينية التقليدية من العمل، وتقليص دورها ونشاطها الثقافي، في محاولة استبدال البنية الثقافية التقليدية ومؤسساتها، ببنية ثقافية ومؤسسات حديثة من جهة ثانية. ولقد عملت الثقافة الكولنيالية على تعظيم الايديولوجيا الرأسمالية، وتعميم أشكال ومستوى استهلاك الثقافة الغربية الأوروبية.

كما أن التحديث الكولونيالي في المجال الثقافي ركز على الإيديولوجية الغربية، ونظرية التمركز الأوروبي للثقافة، التي انتجتها الرأسمالية، والتي تصل إلى قناعة بخصوصية مطلقة لتاريخ أوروبا، وأن على الشعوب والأمم الأخرى أن تحذو حذو النموذج الأوروبي إذا أرادت السير في طريق النمو، وأن هذه المحاكاة للغرب تقتضي أن تتخلص من خصوصياتها الثقافية.

ثم أن نظرية التمركز الأوروبي تؤكد على أن تاريخ أوروبا هو شمولياً وعيانياً، تاريخ العالم، وما على الأمم الأخرى، ومنها الأمة العربية سوى الانسياق في السيرورة التاريخية عينها، أي سيرورة الانتقال من الإقطاعية إلى الرأسمالية. وهكذا، فإن التحديث الكولونيالي القائم على تمجيد ايديولوجية مركزية الثقافة الأوروبية، يقع في تناقضين صارخين اثنين، التناقض الأول، وهوالتعارض بين الصفة الإطلاقية للثقافة الأوروبية التي قامت على مبدأ الطموح العالمي العلماني والعقلاني لهذه الثقافة للسيطرة على صعيد كوني، وقانون التطور والتفاوت، أوالتطور اللامتكافئ الناتج عن عصر الرأسمالية والامبريالية، وما يفرضه عليها من رؤية المجتمع العربي الكولونيالي الخاضع لسيطرة الإمبريالية، والذي هوغير متماثل مع المجتمعات الرأسمالية الأوروبية. والتناقض الثاني، ويتجسد في التعارض بين النزعة الكوسموبوليتية للثقافة الأوروبية وتعاظم النزعة الشوفينية لقوميات أوروبا. ويلاحظ الدكتور سمير أمين، في هذا الصدد بأن " النشوة الأوروبي التمركز لاينحصر في مجموعة الأحكام الخاطئة في رؤى الأوروبيين للآخرين.

فلا يغدو هذا القصور كونه بديهية تتواجد – إلى الآن لدى جميع الشعوب. فلم يعد التطور التاريخي الذي أنجزته الإنسانية، حتى يومنا هذا، إلى هذا المستوى المطلوب من التقدم الذي يلغي الشوفينية وحقد الأجنبي المجهول. إن التشوه الأوروبي – التمركز هو أكثر من تلك البديهات :

فتدعى الثقافة الأوروبية أنها عالمية التطلع والمغزى والرؤية. على أن التشوه الأوروبي التمركز يلغي بالتحديد هذا الطموح العالمي.. ولم تنجح الثقافة الأوروبية في إنجاز هذا التوافق، بل على عكس ذلك أخذت تنزلق تدريجياً نحو إبداع نظريات غير علمية لتفسير هذا التعارض بين الغرب المتقدم والحضارات الأخرى التي تجمدت في تخلفها، دون أن تدرك أن هذه النظريات الخرافية من شأنها أن تلغي الطموح العالمي للثقافة الغربية، هذا من جهة – ومن الجهة الأخرى أخذت الرأسمالية تنتشر تدريجياً على صعيد القارة الأوروبية من خلال اشتداد حدّة المنافسة بين مختلف الدول والقوميات المكونة لهذه القارة. فهناك تعرضت الايديولوجيا الرأسمالية للتناقض بين المغزى الكسموبوليتي الأوروبي للثقافة الجديدة من جهة، وبين احتياجات تكريس القوميات الأوروبية المتنافسة من الجهة الأخرى .لدرجة أن البعد الثاني لهذه الايديولوجيا قد غطى بعدها الأول. فانزلقت هذه الايديولوجيا تدريجياً من موقف كسموبوليتي كان سائداً في صفوف النخبة المثقفة في المرحلة الباكرة لتكوينها إلى مواقف تتسم بالشوفينية القومية وحقد البعض للبعض " (26).

وقاد هذا النمط من التحديث الكولونيالي الثقافي على الصعيد العربي إلى تعميم نمط التغريب على النموذج الأوروبي، وتجسد بشكل واضح وقوي في منطقة المغرب العربي، حيث كان الاستعمار الثقافي الفرنسي أشد وطأة وقوة. وستنبع من عملية التحديث الكولونيالي هذه التي تخدم مصلحة الهيمنة الرأسمالية الاحتكارية، فضلاً عن أسباب الغزو الأوروبي وظاهرة الاستعمار منذ بداية القرن التاسع عشر، إشكالية الأصالة والتحديث في المجتمع العربي التقليدي، حيث تبلور تياران متصارعان : الأول هو تيار الفكر الإصلاحي بشقيه الليبرالي (رفاعة الطهطاوي، خير الدين التونسي، قاسم أمين، لطفي السيد) والديني (جمال الدين الأفغاني، محمد عبده) الذي نشأ في المراكز الحضرية المدنية العربية، وبخاصة القاهرة، وتونس، والذي دعا إلى التحديث انطلاقاً من الاستفادة من مكتسبات الثقافة الأوروبية والعلمانية، ومن الليبرالية السياسية والديموقراطية الغربية في مجال الحكم السياسي، وبناء دولة المؤسسات الدستورية الحديثة من دون تكريس قطيعة معرفية ومنهجية وفكرية

مع الثقافة الإسلامية السائدة، على غرار ما فعلته فلسفة عصر الأنوار في أوروبا المسيحية. فالفكر الإصلاحي الليبرالي – الديني يئن من وطأة رواسب الايديولوجية التقليدية الماضوية، ولكنه يريد الاستنجاد بعلوم العصر والتراث العلمي الغربيين لولوج العصر خلسةً عن أعين الماضي وبمباركة منه ". وهو فكر توفيقي في بنيته إذ يحاول أن يوفق بين العلم الغربي أي الرأسمالي والدين الإسلامي. ولعل ذلك ما يعني توفيقاً بين عالمين متناقضين، الشرق المنهار والغرب الصاعد. (27).

وليس من شك أن الفكر التوفيقي والتلفيقي قد " تمزق وفقد توازنه بين نقل التراث وصدمة الغرب. حاول أن يبقى على ضرب من ارتباط بالتراث ففشل، وحاول أن يحاكي فردياً بعض جوانب مدنية الغرب التقنية ففشل. تراث الماضي يجثم في أعماقه وسطوة أوروبا تخيم على ذهنه. فهو تراثي تمغرب أو متغرب تسلف. ولكن تمغربه تلفيق وتسلفه تلفيق أشد. على ثوب غربي حاول أن يضع رقعاً تراثية ففشل، وعلى ثوب تراثي حاول أن يضع رقعاً متمغربة ففشل. إنه ينتقي، ينتقي دوماً، وينسى أو يتناسى أن الفكر بنيان ونظام و آلية ونهاجية"(28).

أما التيار الثاني فهو تقليدي سلفي متمسك بالتراث الثقافي الإسلامي، ومرتبط عضوياً بالمؤسسات التقليدية، وهو يمجد حضور سلطان الماضي في بنيته الفكرية، تقديساً للماضي وخوفاً من المستقبل الداهم، ورفضاً لجوهر العصر الذي هو جوهر عصر الثقافة والحضارة الأوروبية. ويقوم منهج هذا الفكر السلفي الذي أساس مرجعيته الايديولوجية هوالقرآن والفقه السني، على القياس أوالمحاكاة، أي قياس الحاضر بالماضي. ثم أن " نهاجية هذا التيار إذن هو السير وراء نهج الأسلاف. مهمتنا هي أن نكرر أسلافنا، والويل لنا إذا أخطأنا التكرار. هنا فقد الفكر الدم والعصب، وربط الدماغ بحبل موصول بالماضي السحيق، وأصبحت مهمته، بعد أن نفض غبار الصوفية عن الإسلام، إن يحاكي فقط ... ولكن إذا كان هذا التيار الايديولوجي قد أصبح مثلوم الحد كقوة اقتحامية إلا أنه مازال يسهم في عرقلة تطور الفكر العربي تطوراً متوازناً حثيثاً نحو العصرنة، ويمارسا ضرباً من التضييق والحصار على كل فكر عربي حديث.

كما أن التيار السلفي كنهاجية، يشغل حيزاً كبيراً إلى هذا الحد أو ذلك في الماركسيات العربية. وإلا كيف يمكن أن يفسر ضمور العنصر العقلاني في الماركسيات العربية (التقليدية والجديدة) (29).

إن هذا الانقسام الثقافي بين فئة حديثة وفئة تقليدية سلفية، الذي أحدثه التحديث الكولونيالي، أصبح السمة البارزة الذي يطبع النظام الثقافي العربي، والذي يشكل عائقاً حقيقياً للتطور، حيث أن المطلوب هو تجاوزه جدلياً من داخل هذا النظام الثقافي التقليدي، لتناقض الثنائية بين بنية حديثة مستلبة ومتغربة وبنية تقليدية، باعتباره مقاوماً أو معيقاً للتقدم. وهذا التجاوز لايمكن تحقيقه إلا من خلال اعتناق نهج الحداثة، باعتبارها مجموعة من العمليات التراكمية نحو تغيير الواقع العربي تغييراً راديكاليا على صعيد تطوير اقتصاده، وتطوير أنماط حياة المجتمع، وتفكيره ورؤيته للحياة والعالم، وتعبيراتهما المتنوعة، بما يتماشى ومتطلبات الحداثة، التي تهدف إلى بناء الذات العربية المستقلة المتحررة من التقاليد المكبلة، والمتجاوزة للإنتماء الماضوية ، والمنفتحة على روح العصر، جاعلة من هذا الانفتاح، وهذا التفاعل الحي والجدلي مع المعارف المكتسبة والقائمة على سيادة العقل والعقلانية ،" عنصراً معياراً للفكر والعمل ". فالحداثة هي قبل كل شيء تأسيس العقل، واقتحام المجهول، وكل ميادين الحياة وتعبيراتها وتمظهراتها المتنوعة، بهدف كشف قوانينها الداخلية، ومعرفة حقيقتها، بما في ذلك ميدان المحرمات، وهي كانت ولاتزال أمل تحرر الإنسان. غير أن حركية التحديث الحقيقية غير المستقلة، والتي تقوم على بلورة نموذج علمي خاص للتطور والانتماء هي تلك التي " تفك الحداثة (الغربية) وتفصلها عن أصولها، أي عن أوروبا في العصور الحديثة، وتقدمها نموذجاً عاماً لسيرورات التطور الاجتماعي لايبالي بالإطار الزماني " الذي ينطبق عليه، بالإضافة إلى ذلك يفك التحديث العلاقة الداخلية التي تربط الحداثة بالاستمرارية التاريخية للعقلانية الغربية ..". فإذا كانت الحداثة مرتبطة بمعقولية تأسست مع نشوء الغرب الحضاري، أي إذا كانت الحداثة وعي العالم الغربي بغربيته وكونيته، فإن التحديث، من خلال ارتباطه بالانموذج وبالواقع المتعدد والمتنوع سيفك الحداثة من الغرب وسيجعل منها عنصراً عاماً وكونياً، أي حسب كولمان، سيقضي على الحداثة وعصورها وسيطور عصر " مابعد الحداثة " بالنسبة إلى الغرب. تلك هي المعضلة الثالثة الناتجة عن جدلية ارتباط الحداثة بالعقلانية الغربية بمستتبعاتها (التقدم – الإنماء) من ناحية، وعن تجاوز العقلانية الحديثة بواسطة عملية لتحديث نفسها

التي فتحت في الغرب عصر ما بعد الحداثة وخارج الغرب إمكانية قيام الحداثة نموذجاً للتطور الاقتصادي والاجتماعي " (30) .

في إطار علاقات التحديث الكولونيالية داخل التشكيلة الاجتماعية العربية المستغلة والخاضعة للسيطرة الاستعمارية، فإن العملية التاريخية من التحول المتميز لأنماط الإنتاج " السابقة للرأسمالية " ولحالتها السابقة للكونيالية إلى نمط إنتاج رأسمالي وسيط، هو بالضرورة الشكل الكولونيالي لنمط الإنتاج الرأسمالي، قد قامت بها الإمبريالية في المرحلة الاحتكارية، التي تحولت تدريجياً من شكل اتجاه معاكس في مرحلة الرأسمالية التنافسية حيث عمل نمط الإنتاج الرأسمالي على إعادة إنتاج وتقوية وانتشار علاقات الإنتاج الرأسمالية على الصعيد العالمي، بهدف السيطرة على القوى المنتجة، لتأخذ شكل تناقض رئيس في البلدان المستعمرة ومنها الوطن العربي، حيث أصبحت الإمبريالية العقبة الرئيسة لسيطرة علاقات الإنتاج على تطور القوى المنتجة.

إن البرجوازية الامبريالية الغربية حين قامت بآلية التحديث التناقضية، وظفت المجتمع العربي المستعمر لخدمة أغراضها – فحافظت على العلاقات القديمة السابقة للرأسمالية، وعززت في الوقت عينه هذه العلاقات، ولكن بأشكال، مفككة ومتفسخة جديدة، حيث أن الاقطاع وشيوخ القبائل الممثلين لهذه العلاقات الاقطاعية الرسمية، والمتحكمين في استمرار العلاقات القديمة التي تفعل فعلها في عمليتي الانتاج والعمل، اصبحوا يلبون حاجات المصانع الرأسمالية بالمواد الزراعية، ومرتبطين بالسياسة الاستعمارية، وحماة الأنظمة التي تقيمها الدول الاستعمارية. كما أن التحديث التي قامت به الامبريالية الرأسمالية على الصعيد العربي، ولد في التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية العربية علاقات الانتاج الكولونيالية، وحدد بنيتها التبعية، باعتبار وجودها التاريخي ضرورياً لإعادة تجدد هذه العلاقات من الانتاج، الذي يولد بدوره السيطرة الاستعمارية من خلال توليده قاعدتها المادية. : إن القاعدة المادية للسيطرة الامبريالية ولبقائها وتجددها المستمر لاتكمن في بنية علاقات الانتاج الرأسمالية وحدها وفي تجدد هذه البنية، بل تكمن أيضاً في بنية علاقات الانتاج الكولونيالية وتجددها. أو قل أن تلك القاعدة هي في وجود علاقة البنيتين معاً كعلاقة سيطرة. فاستمرار السيطرة الامبريالية إذن يكون بتجدد قاعدتها هذه، وقاعدتها في البلدان المستعمرة هي بنية علاقات الانتاج في هذه البلدان " (31).

فعلى الصعيد الاقتصادي والاجتماعي، أنشأ الاستعمار مزارع حديثة فصل عالم الفلاحة إلى عالمين : عالم تقليدي يقوم على اقتصاد الكفاف أوالاقتصاد الطبيعي بكل مقوماته التقنية والثقافية والذهنية، وعالم زراعي حديث مرتبط بالاقتصاد الرأسمالي الحديث في المراكز المتروبولية، حيث تحول الاقطاعيون إلى رأسماليين زراعيين، وأصبحوا يلبون حاجات السوق الرأسمالية العالمية بالمواد الزراعية، مثل تربية دودة الحرير، وتحويل عدة بلدان عربية مثل مصر إلى مزرعة للقطن، وتثمير مزارع القمح بوسائل رأسمالية حديثة (تراكتورات، ويد عاملة مأجوره قليلة) في مساحات واسعة، التي ضمنت زيادة سريعة في الزراعات المصدرة إلى السوق الرأسمالية، قطن، قمح، شعير. وعلى هذه الزراعة الحديثة التي شقت عالم الفلاحة، قامت صناعات تكميلية مرتبطة بالمراكز الغربية، كصناعة الحرير، وصناعة النسيج، وغيرها، ونشأت في هذا العالم الزراعي المحدث فئات اجتماعية جديدة، فئة من المزارعين الرأسماليين وكبار الملاك المرتبطين بالزراعة الصناعية، وفئة من العمال والحرفيين.

فمع تغلغل النفوذ الاستعماري، أصبح الاقطاعيون، وكذلك رؤساء القبائل المسيطرين على الأراضي الجماعية، الدعامة القوية له، ذلك أن هذا الاختراق الاستعماري لعالم الفلاحة، الذي كان يسود فيه الانتاج اللارأسمالي أو انتاج ما قبل الرأسمالية Précapitaliste قد رافقه حركة " رسملة " انتاج الوطن العربي المستعمر، التي تحققت ضمن سياق حركة تهديم وتفكيك للبنية الاقتصادية الاجتماعية العربية، التي كانت تهيمن فيها أنماط الانتاج السابقة على الرأسمالية (حيث تعددت اسماءها، مثل " نمط الانتاج الخراجي " " ونمط الانتاج الاسيوي " إلخ)، وانبثق عنها الانتاج الكولونيالي، الذي كان قائماً بالضرورة على الاستحالة التاريخية لصيرورته انتاجاً رأسمالياً، متماثلاً مع ما هو قائم في الغرب الرأسمالي، وذلك للسبب الرئيسي التالي : إن علاقة " التعايش التي تربط أنماط الانتاج الكولونيالي المسيطر في البنية الاجتماعية الكولونيالية، غير علاقة التعايش التي تربط في البنية الاجتماعية الرأسمالية، نمط الانتاج الرأسمالي المسيطر بانماط الانتاج السابقة عليه في هذه البنية الأخيرة. تقود سيطرة نمط الانتاج الرأسمالي إلى ضرورة القضاء على هذه الأنماط من الانتاج التي، وإذ هي استمرت تتجدد في الواقع، وإلى أمد، لأن منطق التطور الامبريالي للرأسمالية يحكم عليها بالزوال. أما في البنية الاجتماعية الكولونيالية، فهذه الانماط من الانتاج السابقة على الرأسمالية، في خضوعها

لسيطرة نمط الانتاج الكولونيالي، وفي تعايشها معه تتجدد بتجدد علاقات الانتاج الكولونيالية نفسها بشكل لايقودها فيها منطق تجددها في هذا الإطار إلى ضرورة زوالها، بل بالعكس، إن هذا المنطق يتحرك في أفق تأبدها " (32).

وعلى أساس أن هذا الواقع التاريخي من الانتاج الكولونيالي، وتكون الملكية الخاصة في الأرض الزراعية في البلاد العربية وتحسين وسائل الري والتسميد، مع تغلغل الاستعمار وربط الانتاج الزراعي بالسوق الرأسمالية الأوروبية، وبالتحديد السوق الفرنسية، ضمن إطار العلاقة الكولونيالية، وعملية الدمج في الاقتصاد الرأسمالي العالمي، نشأت وتطورت الرأسمالية التبعية في الوطن العربي في كنف الكولونيالية، من دون أن تقضي على الاقطاعية، بل جرى التعايش معها، أو بالأحرى حولت علاقات الانتاج " الاقطاعية " إلى علاقات كولونيالية. والحال هذه تحول الأقطاعيون أنفسهم إلى فئة كبار الملاكين الزراعين، أي رأسماليين زراعيين جدد، وأصبحوا بذلك تجاراً زراعيين بسبب تطور الانتاج الزراعي الكولونيالي من جهة، وارتباطه بالانتاج الرأسمالي الاستعماري عن طريق التجارة الكولونيالية، بما أنه صار انتاجاً كولونياليا، يقدم مواد أولية وسلع زراعية تحتاجها الصناعة والسوق الرأسماليتين من جهة ثانية.

وعلى صعيد الصناعة، فإن التحديث الكولونيالي قسمها إلى عالمين : عالم الحرفة، وعالم الصناعة الحديثة. منذ تغلغل الاستعمار الأوروبي في الوطن العربي، عملت الرأسمالية الأوروبية في حركة تطورها التاريخي التي تميل بالضرورة إلى عملية التوسع اللانهائي، على تعميم الانتاج البضاعي فيه، بما أنه يدخل في نطاق توحيد السوق الخارجية كسوق رأسمالية عالمية، من خلال تدمير قطاع مهم من الحرفيين على أثر دخول السلع الرأسمالية، وتحويله إلى الصناعات الحديثة، التي أقامها الاستعمار في مرحلة أولى، ثم تحويل الانتاج البضاعي إلى انتاج رأسمالي، عبر انتقال التشكيلة الاجتماعية العربية إلى تشكيلة كولونيالية، حيث تطورت فيها رأسمالية انطلاقاً من الاستعمار (الكولونيالية) أي أن تطورها قد تم ضمن سياق العلاقة الكولونيالية، ومن خلال تصدير رأسمال المال الأوروبي والأميركي في مرحلة ثانية.

ثم أن السيطرة الاستعمارية بجوهرها على منابع النفط في الشرق الأوسط، والمواد الأولية في الوطن العربي، واستغلال الثروات الطبيعية والبشرية فيه، جعل الاحتكارات الرأسمالية بالتعاون مع الحكومات الاستعمارية، تقوم بإنشاء

الصناعات الحديثة لمصلحة النشاطات التصديرية للسوق الرأسمالية العالمية، التي يمركز فيها رؤوس الأموال القادمة من المتروبولات الرأسمالية، مثل مد شبكة سكك الحديد، وإنشاء شركات الكهرباء والمياه، والصناعات المتحكمة في استخراج وانتاج النفط، وكذلك أيضاً في استخراج المواد الأولية الأخرى كالحديد، والفوسفات وإلخ. غير أن إقامة هذه الفروع الصناعية في الوطن العربي التي كانت تدخل في نطاق بداية ادماجه في النظام الرأسمالي العالمي، هي فروع انتاج خفيفة، وتستخدم تكنولوجيا خفيفة، وتابعة للاحتكارات الرأسمالية الصناعية والمالية المختصة بالنفط، والنحاس، والزنك، والفوسفات والحديد ... إلخ، والتي تسيطر فيها علاقات الانتاج الرأسمالية، التي صنعت من قبل الاقتصاد الرأسمالي العالمي، والرأسمالي المالي الدولي ...

هذا النمط من التحديث الكولونيالي في المجتمع العربي التقليدي، الذي نقله إلى الرأسمالية المحيطة التابعة، اتضحت نتائجه واسقاطاته الخارجية في الانقطاع بين قطاع تقليدي متأخر من الاقتصاد العربي متمثل في الحرف كأعمال النحاس والصدف والفضة والسجاد التي لاتنافسها فيها الصناعة الأوروبية، وبقايا العالم التجاري، والفئات الريفية – غير مرتبط بالسوق العالمية، وفي عزلة تامة عن حركة التبادلات الدولية، والتخصص، والتقسيم الدولي للعمل، وقطاع عصري حديث تابع لعلاقات الانتاج الكولونيالية المتكيف مع علاقات الانتاج الرأسمالية في المتربول الرأسمالي، ومتوجه بشكل رئيسي، في حركة تطوره، نحو التصدير للسوق الرأسمالية العالمية، وخاضع لعلاقات التبادل غير المتكافئة بين هذا القطاع الانتاجي الكولونيالي والقطاع الانتاجي الرأسمالي العالمي، مثل قطاع النفط في الشرق الأوسط، والحديد والفوسفات، والنبيذ في المغرب العربي. وعلى الرغم من الهوة الموجودة بين القطاع " التقليدي المتأخر " والقطاع " الحديث المتطور"، إلا أن القطاعين كليهما ينتميان إلى بنية واحدة هي بنية التخلف والتأخر التاريخي العربي. ومن الخطأ النظري العلمي الذي له دلالته الايديولوجية اعتبار أن هناك ازدواجية في بنية المجتمع العربي، القطاع " التقليدي" هو الذي يمثل التخلف والتأخر التاريخي، في حين أن القطاع " الحديث " يمثل التطور. فالتخلف والتأخر التاريخي ظاهرة تاريخية متميزة في المجتمع العربي، ومرتبطة بالبنية الطبقية في العلاقات الانتاجية السائدة الكولونيالية، ونتاج تاريخي للسيطرة العثمانية وماخلفته من خراب وتخلف، وللاستعمار الأوروبي الذي ترك آثارا عميقة في الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية، وكما يقول مهدي عامل أن هناك علاقة سببية بين

الاستعمار والتخلف " كبنيتين متميزتين، ينفي الانفصال بينهما واستقلال حركة تطورهما بل هو يستلزم بالضرورة ارتباطهما الداخلي في حركة تاريخية واحدة هي حركة انتاج بنيوي مستمر، يكون فيها وجود البنية الرأسمالية الاستعمارية، في حركة تطورها، محدداً لوجود البنية " التخلفية " ومنتجاً لها، كما أن وجود البنية " التخلفية " يكون محدداً لوجود البنية الرأسمالية الاستعمارية. معنى ذلك أن الاستعمار، كشكل تاريخي لتطور الرأسمالية شرط أساسي لوجود " التخلف " وبقائه، كما أن " التخلف " شرط أساسي لوجود الاستعمار وبقائه " (33).

لقد عمق التحديث الكولونيالي بنية التخلف والتأخر التاريخي في الوطن العربي، وفي القطاعين " التقليدي " و " الحديث ". ذلك أن الاستعمار قد أخضع القطاع التقليدي لمنطق توسع الرأسمالية، وذلك بتوظيف الانماط الانتاجية السابقة للاستعمار كمنطلق للتطور الاستعماري. وبذلك، أصبح القطاع التقليدي خاضعاً للسيطرة الأمبريالية التي تقوم بامتصاص الفائض الاقتصادي ورسم نموذج لبناه الداخلية وتشويهها، ونتاجاً لتطور العلاقة الكولونيالية، حيث أن آثار هذه الكولونيالية تظهر عن طريق التشويه الكامل لهذا القطاع الاقتصادي، الذي هو بدوره جزء لايتجزأ من بنية التخلف.

وبالمقابل فإن القطاع " الحديث " المرتبط بعلاقة تبعية بالمتروبول الرأسمالي الاحتكاري، بحيث تتعزز هذه العلاقة من خلال قيام علاقات انتاج رأسمالية كولونيالية، وقيام أشكال مهترئة من التصنيع، يقود إلى تقولب الطبقات الاجتماعية على صورة البلد المستعمر المسيطر، لاينتمي إلى بنية الانتاج الرأسمالي بالشكل التماثلي كما هو موجود في المراكز المتروبولية. والحال هذه فإنه ليس جزءاً من قوانين الحركة الداخلية لتطور الرأسمالية الاحتكارية الغربية، بل هو قطاع اقتصادي متخصص في الانتاج الصناعي التقليدي الذي لا يتطلب سوى العمل البسيط، والذي تسود فيه علاقات انتاج كولونيالية متكيفة مع علاقات الانتاج الرأسمالية العالمية، وتربطه علاقات خارجية مع البلدان الرأسمالية الغربية المسيطرة، وبالتالي فهو ينتمي إلى بنية التخلف في وحدتها الشاملة التي تجمع القطاعين " التقليدي " و " الحديث " كليهما. وهكذا، فإن عملية التحديث الكولونيالي، التي تمت في إطار علاقات الانتاج الكولونيالية، وكذلك في نطاق السوق الرأسمالية العالمية التي يسيطر عليها الغرب الرأسمالي الاستعماري، قد قامت بهدم داخلي لبنية التطور في الوطن العربي، وغيرت بشكل جذري في منطق تطوره التاريخي. وهي كظاهرة تاريخية لم تكن نتيجة ضرورية للتطور الداخلي لنظام الانتاج السابق للرأسمالية، بل هي

نتاج الفعل والسيطرة الكولونيالية المباشرة، وهي تختلف جذرياً عن عملية التحديث التي تمت في ظل التنمية الرأسمالية في الغرب، التي كانت نتيجة ضرورية للتطور الداخلي للنظام الاقطاعي، ولثورة الرأسمالية عليه. ومن هذا المنطلق، فإن الثورة وفق النظرية الماركسية الكلاسيكية للتغيير الاجتماعي، ترى أن الرأسمالية مرحلة ضرورية من مراحل تحديث المجتمع، وهي في الحقيقة انتقال من نظام انتاج إلى نظام انتاج آخر، أي من بنية اجتماعية إلى بنية اجتماعية أخرى. إلا أن ما حدث في البلدان المستعمرة (ومنها الوطن العربي) من انتقالها إلى نظام الانتاج الكولونيالي لا يمكن اعتباره ثورة بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، فالثورة قوة تحرر التاريخ بتحقيق امكانياته الداخلية الواقعية، أما الاستعمار فقد كان ثورة على تاريخ هذه البلدان وقوة مجابهة له، لم تحركه إلا لتسد فيه امكانيات تطوره الداخلية، لا لتحرره. إن البلدان المستعمرة لم تأت إلى التاريخ، عن طريق استعمارها وتطور التناقضات الكولونيالية المحركة لتاريخها، إلا لتحد أفق التاريخ مسدوداً في وجه تطورها. إن القوة التي أتت بها إلى التاريخ عنفاً هي نفسها التي سدت أفق التاريخ في وجه تطورها " (34).

والواقع، أن عملية التحديث الكولونيالية لم تؤد إلا إلى إعادة انتاج البنى والعلاقات الكولونيالية وتعزيزها، وبالتالي إعادة انتاج بنية التخلف والبنى الهجينة المرافقة لها، اللاعقلانية أوشبه العقلانية، بإضفاء أشكال ومظاهر " حديثة " عليها.

على أساس عملية التحديث الكولونيالية هذه تشكلت البرجوازية العربية المالكة للثروة، والتي تتكون من فئتين اجتماعيتين مختلفتين : فئة التجار التي ازداد ارتباطها بالرأسمالية العالمية نتاج حركة الرسملة باعتبارها فئة ممثلة للسمسرة الدولية مع اتساع حركة الاستيراد والتصدير، ووسيطة تعمل في نقل المواد الخام إلى أسواق الدول المصنعة مع تزايد قدرتها على استيعاب الخامات، وفي نقل السلع من الدول المصنعة إلى الأسواق العربية مع تزايد قدرتها على الاستهلاك واستيعاب السلع. وقد خرج من أحشاء فئة التجار الحضريين هذه " معظم عناصر الطبقة الوسطى الجديدة ... فقد كانوا من أول المبادرين إلى إرسال أبنائهم للمدارس الحديثة، سواء التي أنشأها المصلحون المحليون في القرن التاسع عشر قبل وصول الاحتلال السافر، أم التي انشئت بعد ذلك بواسطة السلطات المحتلة نفسها أوبواسطة الحركات الوطنية " (35).

أما الفئة الثانية فتتكون من كبار الزراعيين وبقايا الاقطاع، وزعماء العشائر والأمراء وقد نمت علاقاتها بالأسواق العالمية، نتاج دمج الزراعة العربية في الاقتصاد الرأسمالي العالمي، وتوجيه انتاجها الزراعي نحو التجارة الكولونيالية لخدمة مصالح المتروبولات الرأسمالية الغربية. ثم أن تحول الزراعة إلى المحاصيل ، أي مع إحلال النقد في التبادل لم يعد من الممكن اعتبار الانتاج الزراعي في الوطن العربي الذي كان خاضعاً لسلطة الاحتلال انتاجاً اقطاعياً بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، حتى وأن استمرت بعض الأشكال البدائية والتقليدية من الانتاج الزراعي في الوجود، وكذلك الأمر بالنسبة لملكية الأرض، التي هي في الظاهر اقطاعية، لكنها تعيش حالة من التفكك، بسبب اندفاع فئة كبار الملاك الرأسماليين نحو الأعمال التجارية والصناعية، بالاشتراك مع الرساميل الأجنبية. غير أن هذا التحالف بين كبار الملاكين الزراعيين والاستعمار لم يكن تحالفاً بين انتاج اقطاعي وانتاج رأسمالي، بل كما يقول مهدي عامل هو : بين انتاج كان عليه أن يعتبر بالضرورة انتاجاً كولونياليا وبين انتاج رأسمالي. إن ملكية الأرض في البلد المستعمر لم تعد ملكية " إقطاعية " كما أنها تطورت إلى كولونيالية، كشكل متميز للملكية الرأسمالية، بتطور الانتاج الزراعي ضمن العلاقة الكولونيالية، وبتوجيه الانتاج الزراعي في البلد المستعمر نحو التجارة الكولونيالية، أي بتحويله إلى انتاج كولونيالي، صار الابقاء على علاقات الانتاج في الزراعية ضمن حدود العلاقة الكولونيالية معناه تحويلاً لها من علاقات انتاج " اقطاعية " إلى علاقات انتاج كولونيالية، وصار الملاك الزراعي بذلك تاجراً زراعياً مرتبطاً بالانتاج الاستعماري "(36).

وهكذا فإن البرجوازية العربية التي تشكلت طبقياً في إطار العلاقة البنيوية مع الاستعمار القديم أي في ظل علاقة السيطرة لنمط الانتاج الرأسمالي على باقي أنماط الانتاج الآخرى، لم تكن نتاج آلية تطوير نمط انتاج رأسمالي قائم بذاته، ولد وترعرع في تناقض عدائي مع الاقطاع. هذه البرجوازية العربية التي تشكلت ضمن إطار الوضع الكولونيالي، هي طبقة انصهرت فيها الفئتين الآنفتي الذكر أي فئة كبار الملاكين الزراعيين، وفئة التجار الحضريين، وهي ليست بطبقة منتجة، لأن وجودها الطبقي مرتكز على قاعدة اقتصادية أساسها التجارة، وقطاع الخدمات والسمسرة مع الشركات المساهمة العملاقة، وهي بهذه الحالة تمثل علاقات الانتاج الأكثر تخلفاً.

لأن التغلغل الاستعماري أو الفعل الامبريالي، قد أخضع تطور بنية المجتمع العربي بشكل قسرى لمنطق أخر من التطور، هو منطق التبعية الكولونيالية، فقد أصبح من المستحيل على الإطلاق أن تتطور رأسمالية قائمة بذاتها في الوطن العربي، بالشكل التماثلي الذي اتخذه تطور الرأسمالية الكلاسيكية في أوروبا. لأن ما يميز التطور في مجتمعنا العربي هو هذا الشكل الكولونيالي، أي هذا الارتباط التبعي البنيوي بمنطق التطور الامبريالي للرأسمالية الاحتكارية العالمية. ومن المنطقي والتاريخي، أن يكون هذا النمط الكولونيالي من التطور الاقتصادي والاجتماعي في الوطن العربي في إطار علاقة التبعية البنيوية مع الأمبريالية، هو المحدد في سيرورة التشكل التاريخي للبرجوازية العربية، فهي برجوازية كولونيالية تابعة ومرتبطة. وانطلاقاً من هذه النظرة، نرى أمامنا أختلافاً تاريخياً جذرياً بين البرجوازية الأوروبية كطبقة ثورية مهيمنة، استطاعت أن تقوم بثورتها التاريخية والسياسية، أي الثورة القومية الديمقراطية البرجوازية، وبناء المجتمع المدني الحديث بالتلازم مع دولة الحق والقانون، وبين البرجوازية العربية التي لم تكن يوماً قط طبقة ثورية، وبالتالي طبقة مهيمنة وقومية، قادرة أن تقوم بانجاز مهمات الثورة الديمقراطية البرجوازية، وبناء المجتمع المدني الحديث، لأن هذه البرجوازية ليست بطبقة قائدة، وهي عاجزة عن تنفيذ مهمات البرجوازية الكلاسيكية، لأنها جزء هامشي وهجين من الرأسمالية العالمية، نشأت ونمت على هامشها، وفي ظلها ارتبطت بمصالحها. ولذلك كان دورها في انجاز مهمات الثورة الديمقراطية وبخاصة بناء المجتمع المدني، ثانوياً جداً، لأنها بالأساس ليست بطبقة ديمقراطية تمتلك خصائص وسمات ديمقراطية ومدنية البرجوازية الكلاسيكية في الغرب. وهي كطبقة هجينة، كان اعتمادها الأساسي على القوى الرأسمالية العالمية باعتبارها طبقة بورجوازية تجارية متميزة تمثل البرجوازية الاحتكارية الاستعمارية والامبريالية، وهوالأمر الذي يمنعنا أن نطلق عليها طبقة بورجوازية قومية ديمقراطية، لها دورها القيادي في حركة بناء المجتمع المدني الحديث.

❐

الهوامش:

1ÜÜ كتاب الرائد العربي - 1- ثورة العرب. مقدماتها اسبابها - نتائجها - بقلم أحد أعضاء الجمعيات العربية طبع في مصر 9 كانون أول 1916 ،(ص 17).

2ÜÜ المصدر السابق (ص 25).

3ÜÜ الدكتور عبد العزيز الدوري - التكوين التاريخي للأمة العربية دراسة في الهوية والوعي - مركز دراسات الوحدة العربية - الطبعة الأولى - أيلول سبتمبر 1984 (ص 165).

4ÜÜ المصدر السابق (ص241).

5ÜÜ الدكتور عبد العزيز الدوري - مصدر سابق (ص 242).

6ÜÜ كتاب الرائد العربي - 1- ثورة العرب - مصدر سابق (ص 30-31)

7ÜÜ الدكتور عبد العزيز الدوري - مصدر سابق (ص 197).

8ÜÜ المصدر السابق (ص 201).

9ÜÜ المصدر السابق (ص 203) - انظر " دروزة، نشاة الحركة العربية الحديثة (ص471)، سعيد، الثورة العربية الكبرى : تاريخ مفصل جامع للقضية العربية في ربع قرن، (ص 46-48)، جمال باشا، ايضاحات عن المسائل السياسية التي جرى تدقيقها بديوان الحرب العرفي المتشكل بعاليه (ص 20). ومايليها، برو المصدر نفسه ص 557 وما يليها، الاعظمي القضية العربية، أسبابها، مقدماتها، تطوراتها ونتائجها، ج ع، ص 45 وما يليها.

10ÜÜ المصدر السابق (ص 190) انظر توفيق علي برو، العرب والترك في العهد الدستوري العثماني 1908 - 1914 (القاهرة الجامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية 1960)) ص 80- 81).

11ÜÜ كتاب الرائد العربي - 1- ثورة العرب - مصدر سابق (ص35).

12ÜÜ المصدر السابق (ص35).

13ÜÜ الدكتور عبد العزيز الدوري - مصدر سابق (ص 216).

14ÜÜ المصدر السابق (ص 218) انظر العريسي - مختارات المفيد (ص 119 -122-204).

15ÜÜ المصدر السابق (ص 218 - 219) انظر المفيد (20 حزيران يونيو 1911) - هذه المقاطع استشهد بها الدكتور الدوري في كتابه.

16ÜÜ المصدر السابق (ص 219) - انظر المفيد 23 تموز يوليو 1911، والمفيد 14 آذار 1912، والمفيد كانون الثاني 1912، والمفيد 4 آب - اغسطس 1912 -وهي كلها مقاطع استشهد بها الدكتور الدوري.

17ÜÜ داميل توما - تاريخ مسيرة الشعوب العربية الحديث - الجزء الأول - دار الفارابي 1979 الأحرار بيروت 1955 (ص 75).

18ÜÜ المصدر السابق (ص 146 - 147). انظر المؤتمر العربي (ص 73).

19ÜÜ كتاب الرائد العربي - ثورة العرب - مصدر سابق (ص 36).

20ÜÜ داميل توما - مصدر سابق (ص 171 -172). انظر يقظة العرب - جورج انطونيوس (ص 172).

21ÜÜ د. حكيم اليازجي - د. فهمية شرف الدين - د. سعيد مراد، حسن نور الدين، غادة كنفاني، رغدة نحاس، بحوث في الفكر القومي العربي - المجلد الأول - معهد الانماء العربي الطبعة الأولى 1983 (ص 165).

الدكتور جورج قرم أوروبا والمشرق العربي من البلقنة إلى اللبننة (تاريخ حداثة غير منجزة). دار الطليعة - (الطبعة الأولى تموز 1990 (ص 142).ÜÜ22

المصدر السابق (ص 55) - نقلا عن تن. روسو. دروس في القانون الدولي العام دروس لطلبة الدكتوراه حول " التغييرات Cours dedroit International public الاقليمية للدول ونتائجها القانونية " مكتبة دروس القانون، باريس 1964- 1965 (ص 48).ÜÜ23

فتحي التريكي - رشيدة التريكي - فلسفة الحداثة ÜÜ24

الدكتور سعد الدين ابراهيم (منسق الدراسة ومحرر الكتاب) المجتمع والدولة في الوطن العربي - مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى تشرين الأول - اكتوبر 1988 (ص 155) - وردت مقولة علال الفاسي حول السلفيين الوطنيين في محاضرة : محمد عابد الجابري - حول مستقبل الثقافة العربية " منتدى الفكر العربي، عمان 15-3-1987.ÜÜ25

الدكتور سمير أمين - نحو نظرية للثقافة - معهد الانماء العربي الطبعة الأولى 1989 - (ص 105-106-107).ÜÜ26

الدكتور منصف وناس - الدولة والمسألة الثقافية في تونس دار الميثاق للطباعة والنشر والتوزيع - الطبعة الأولى 1988 (ص 97).ÜÜ27

ياسين الحافظ - الهزيمة والايديولوجيا المهزومة دار الطليعة - الطبعة الأولى تموز 1979 (ص 212 - 213).ÜÜ28

المصدر السابق (ص 210- 211- 212).ÜÜ29

فتحي التريكي فلسفة الحداثة - مصدر السابق (ص14).ÜÜ30

مهدي عامل - مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرير الوطني - دار الفارابي - الطبعة الخامسة (ص 310).ÜÜ31

المصدر السابق (ص 356).ÜÜ32

المصدر السابق (ص 415).ÜÜ33

المصدر السابق (ص 431).ÜÜ34

الدكتور سعد الدين ابراهيم - مصدر سابق (ص 156).ÜÜ35

مهدي عامل - مصدر سابق (ص 394).

❐❐

الفصل الرابع :
ارساء بعض أسس المجتمع المدني والدولة العصرية

منذ أن عقدت اتفاقية سايكس بيكو السرية – 1916، وهو العام الذي أعلن فيه الشريف حسن ثورته، جاءت اتفاقية سان ريمو العام 1920 لتكريس نتائج هذا الاتفاق، وجاءت أيضاً نتائج الحرب العالمية الأولى لتفرض حدود التجزئة الجديدة، بعد أن عم الاحتلال الأوروبي أجزاء الوطن العربي، التي كانت ولايات عثمانية، وخضع المغرب العربي كله تحت الاحتلال الفرنسي. وبدلاً من أن تظهر إلى حيز الوجود في المشرق العربي المملكة العربية الكبرى، تشكلت أربع ممالك وجمهوريتان، على أرضية هذه التجزئة السياسية الجديدة التي رسمها الاستعمار الأوروبي، لتكييف هذه المستعمرات الخاضعة مع حاجاته، وهي كلها خاضعة إما للحماية الفرنسية أو الانكليزية، باستثناء المملكة العربية السعودية.

وإذا كانا الاستعمار الخارجي يتحمل المسؤولية التاريخية في تكريس التجزئة السياسية، وبالتالي في ولادة الدولة القطرية على قاعدة هذه التجزئة، فإن هذه الأخيرة كانت تمثل واقعاً تاريخياً بني عليه الاستعمار مخططاته المتعددة الجوانب لاختراق المشرق العربي وإفراغ وحدته الاجتماعية والاقتصادية والثقافية من العناصر الإيجابية فيها تسهيلاً لتوليد قيم التجزئة والقطرية مكانها"(1) .

وانطلاقاً من هذه الرؤية، فإن الدولة القطرية الحديثة أسهمت في تشكلها ووجودها السيطرة الأوروبية على وطننا العربي والفعل الاستعماري فيه، الذي أحدث تفتيتاً في الانسجة السياسية والاجتماعية والثقافية لبناه التقليدية، موجهاً بذلك ضربة قاصمة إلى مرتكزات الاستقرار والثبات الاجتماعي والاقتصادي التقليدي، من خلال عملية التحديث الناجمة عن التغلغل الأوروبي، والتسرب للرأسمالية الأوروبية إلى المجتمع العربي التقليدي. ولم تكن هذه الدولة القطرية

الحديثة نتاجاً لنشوء وتطور رأسمالية وطنية مستقلة قائمة بذاتها، هيأت الأوضاع الاقتصادية والسياسية في إطار الصراع مع البنى التقليدية غير العقلانية في الوطن العربي.

وفي ضوء هذا النمط من الرأسمالية " الهامشية " لم يكن من المعقول أبداً ظهور طبقة برجوازية ناضجة وطبقة عمالية أصلية. فما إن كان منتصف القرن العشرين حتى برزت واضحة طبقة اجتماعية هجينة تختلف عن الطبقة البرجوازية وتتميز عن الطبقة البروليتارية "(2).

وهكذا، افرز هذا التشكل الطبقي لبرجوازية عربية تابعة، وعاجزة عن صياغة أي برنامج سياسي ديمقراطي حقيقي يطرح قضية بناء المجتمع المدني الحديث بالتلازم مع دولة الحق والقانون، كما هو الشأن في مطالب البرجوازية الغربية الكلاسيكية، وأفرز أيضاً نمطاً من الدولة القطرية الحديثة، التي جاءت نتيجة الفعل الاستعماري المباشر، وكذلك التبعية. وقد انبتت هذه الدولة، قبل أن تتوحد الامة العربية سياسياً، وقبل قيام المجتمع المدني، وهو أمر يتناقض مع مقولة الدولة – الأمة في الغرب، التي انبنت على فكرة الأمة التي وجدت أساسها الواقعي في قيام المجتمع المدني الحديث المنظم والموحد. وكما يقول الكتور هشام شرابي في تحليله لحكم الدولة الأبوية في الوطن العربي، من أن بنية الدولة الحاكمة أشتملت " على رعوية الاستعمار والجهاز البيروقراطي للدولة الحديثة، فنصبت نفسها مكان المجتمع وانجزت وظائفه وبالنسبة إلى المواطنين كانت كيانا خارجياً مفروضاً عليهم، ذلك أن مشاركتهم الحرة في الشؤون العامة وحتى في حال ضمانتها دستورياً كانت أمراً مستحيلاً مالم تتبناها الدولة وترعاها. وحين يجد المواطن نفسه معزولاً ومغترباً ومقموعاً فإنه يجد نفسه مجبراً على العودة إلى البنى الاجتماعية الأولية العائلة، الجماعة الأثنية، القبيلة، الطائفة – بحثاً عن الأمان وضماناً لبقائه " (3).

وهكذا، فإن الدولة القطرية الحديثة لم تكن تعبيراً عن نشأة مجتمع سياسي مع ما يستلزم هذا المجتمع السياسي من توافر ركيزتين أساسيتين هما الشرعية والاجماع، وهي لم تكن كذلك نتاجاً لطبقة بورجوازية صاعدة قادرة على انجاز مهام الثورة القومية الديمقراطية، وبالتالي بناء الدولة القومية التي كان الاستعمار الغربي عقبة أساسية في وجودها، بل أن هذه الدولة كانت نتاجاً حقيقياً لمعاهدة 1936، التي كانت أساس تشكل النظام السياسي العربي، وأساس التحالف بين البرجوازية العربية والقوى الاستعمارية الأوروبية. وقد

لاقت هذه المعاهدة معارضة من جانب القوى الوطنية المصرية التي " حملت مسؤولية توقيعها على قوات الاحتلال البريطاني وماتمثله من قهر ثم حملت الجانب المصري مسؤولية الموافقة على الشروط البريطانية التي كانت أسوأ من مشروع 1930 والتي فرضت أبدية التحالف بين البلدين. ومعنى ذلك أن الجانب المصري قبل في 1936 مارفضه في 1930 كما انتقدت تلك المعارضة المبالغة في الترويج للمعاهدة والمغالطات التي ارتكبت في هذا الشأن.. وأكثر من ذلك أن قيادة حزب الأغلبية للمفاوضات وتبنيه لتلك المعاهدة ومبالغته في قيمتها بالنسبة لمصر قد أحدث شرخاً في الحركة الوطنية بوجه عام كان له أبلغ الأثر في تطورها فيما بعد وظهور اتجاهات سياسية جديدة تختلف عن الاحزاب التقليدية التي لعبت الدور الرئيسي في الحياة السياسية المصرية عام 1919"(4).

والحال هذه، عجزت هذه البورجواوية العربية تاريخياً وسياسياً واقتصادياً وثقافياً عن إن تقطع الحبل السري الذي يربطها بالامبريالية الغربية، التي قد ادخلت إلى العديد من الأقطار العربية انماطاً متمايزة من مؤسسات المجتمع المدني وتكويناته الحديثة، كالاحزاب السياسية، والديمقراطية، والبرلمانية، والأنظمة البيروقراطية. وهذا يمثل " المظهر الإيجابي " لتنوير الاستعمار، والقمع الدموي، والسيطرة ،والنهب. ومع ذلك فإن هذه الرأسمالية الامبريالية التي تمتلك قوة قادرة على " التثوير " أو " التعقل "، ونشر نموذج الدولة القومية، وفكرة الحداثة، لم تستطع أن تستبدل البنى التقليدية والنظام التقليدي المترسخ الجذور في المجتمع العربي التقليدي المتأخر تاريخياً ببنى حديثه، وإن كان هذا التدخل الاستعماري الأوروبي الخارجي قد ولّد أشياء كثيرة في الوطن العربي، من أهمها التحديث القانوني للبنى التقليدية، وكذلك مؤسسات الدولة القطرية الحديثة، كالإدارة، والمحاكم، والشرطة، والجيش، ونظام التربية والتعليم وفقاً للنمط الغربي، ومؤسسات المجتمع المدني الحديث كالنظام البرلماني، وحرية الصحافة، والأحزاب السياسية، والاقتصاد الحر، والنشر والقيم العلمانية. وهذه البنى كلها هي صيغ غربية إلى حد كبير، وليست تعبيراً عن ضرورة داخلية موضوعية، أفرزها تبلور الحاجات الذاتية لهذا المجتمع التقليدي، الذي انخرط في النظام العالمي، الأوروبي متعدد الأقطاب، منذ القرن التاسع عشر، وأصبح منذ حينئذ خاضعاً لثنائية علاقات التبعية البنيوية على الصعيدين السياسي والاقتصادي، ونشأت وتطورت على قاعدة تحول الوطن العربي، إلى منطقة هامشية للسوق الرأسمالية العالمية، وعلى أرضية علاقات

التبعية الاقتصادية والسياسية، البنى والمؤسسات المشوهة للمجتمع المدني وللدولة القطرية الحديثة، في الأقطار العربية التي استقلت بشكل محدود ومشروط عقب الحرب العالمية الأولى، وبخاصة مصر والعراق. وفي نطاق عملية التحقيب لدراسة أثر العامل الخارجي في إرساء أسس المجتمع المدني والدولة العصرية، سنقوم بدراسة قطرين عربيين هما مصر والعراق، اللذين شهدا بعض أشكال من النظام البرلماني الديمقراطي، وانتشار الايديولوجية الليبرالية، في الفترة مابعد الحرب العالمية الأولى وحتى انبثاق ثورة يوليو في مصر العام 1952، وثورة تموز في العراق 1958.

أولاً: نموذج مصر

لقد عرفت مصر الحياة الحزبية منذ بداية القرن العشرين، حين كانت خاضعة لازدواجية السلطة، سلطة الخديوي " الشرعية، والمطلقة والاستبدادية، وسلطة الاحتلال الانكليزي العسكري التي بدأت منذ احتلال الانجليز مصر في أيلول 1882. وكانت السلطتان كلتاهما معاديتين للاستقلال الوطني والتجربة الديمقراطية، الأمر الذي خلق نوعاً من التمايز بين المسألة الوطنية والمسألة الديمقراطية.

وكانت المسألة الوطنية المتمثلة في المقاومة المصرية للاحتلال الانكليزي هي المنبع الأول لحركة تكوين الأحزاب السياسية في مصر. ولكن المسألة الوطنية باعتبارها إحدى مكونات المجتمع المدني في عهد الاحتلال لايمكن فصلها عن البعد الديمقراطي للمسألة المصرية. وقد تشكل أول حزب وطني مصري على يدي مصطفى كامل ومحمد فريد في العام 1900، ولعبت الانتليجنسيا دوراً مهماً في حياته، إذ أن ايديولوجيته كانت حديثة وتتغذى من الايديولوجية الأوروبية البرجوازية. لكن هذا الحزب، على الرغم من أنه بورجوازي، إلا أنه لم يكن حزب البرجوازية المصرية الكبيرة، ولا البرجوازية الزراعية، التي كان يمثلها سياسياً حزب الأمة، الذي كان متعاوناً مع سلطة الاحتلال الانكليزية. وقد ربط الحزب الوطني بين المسألة الوطنية والمسألة الديمقراطية، حين قام بمظاهرات حاشدة تطالب بحرية الصحافة، وبالدستور في عامي 1909 و 1910، وأيد سعد زغلول في انتخابات الجمعية التشريعية في العام 1913، حيث أن الصراع من أجل الديمقراطية الليبرالية وتحقيق مكاسب على هذا الطريق كانتزاع سلطة إصدار القرار والتشريع من سلطة الاحتلال الانكليزية كان وثيق الصلة بالصراع الوطني. وعلى الرغم من أن الحزب

الوطني كان يقود الحركة الوطنية، إلا أنه " سيجد ترجيعات كثيرة وذلك بالرغم من بؤس المجتمع المصري، ومن غفلة الجماهير الفقيرة، وميوعة البرجوازية الصغيرة، ورغم الميول الرجعية للطبقات الوسطى الريفية والخيانة المكشوفة للارستقراطية وللبورجوازية التي نشأت عنها. في اللحظات الحاسمة، كان الحزب يتحول إلى الأمة التي كان يجسدها في إمكانياته. لكن تاريخ الحزب سيكون قصيرا. ففي اللحظة التي ستنتفض فيها الأمة بأكملها في 1919 سنجده يختفي ليترك مكانه لحزب يمثل بشكل أفضل المجتمع المصري في تلك الفترة، حزب الوفد " (5).

تمحور نضال الحزب الوطني بزعامة مصطفى كامل حول المسألة الوطنية، وخاض معركة وطنية لتحرير مصر من الاحتلال الانكليزي، ورسم مصطفى كامل استراتجيته السياسية على اعتبار المسألة المصرية مسألة دولية، وفصلاً من فصول المسألة الشرقية التي هي " مسألة النزاع القائم بين بعض دول أوروبا وبين الدولة العلية – تركيا – بشأن البلاد الواقعة تحت سلطانها ". ولذلك حاول مصطفى كامل أن يستغل التناقضات الثانوية بين القوى الامبريالية الأوروبية أي بين بريطانيا وفرنسا، حيث تعادي هذه الأخيرة انكلترا بسبب احتلالها لمصر بالقدر ذاته التي تعادي به المانيا بسبب خسارتها منطقة الالزاس واللورين العام 1871. واعتبر مصطفى كامل التناقضات الثانوية بين القوى الاستعمارية الأوروبية في الخارج والتناقضات الثانوية بين القصر والمندوب البريطاني في الداخل هي مصدر قوته الرئيسة، وأساساً جوهرياً لحركته السياسية في الخارج التي تعتمد على الحصول على تأييد أجنبي، أو الاستعانة باوروبا لأكراه بريطانيا على الجلاء عن مصر.

وكانت سياسة الحزب الوطني تقوم على مراهنات خاسرة، كاستغلال التناقض الثانوي بين بريطانيا وفرنسا، وبالتالي الانضمام إلى بعض دول المحور من موقع الشريك الصغير في لعبة دولية كبيرة حيث كان وزن المشاركة العربية محدوداً، بحكم أن هذه المشاركة تقتضيها الظروف الدولية المحيطة بالمسألة الوطنية المصرية هذا من ناحية. وقد قام في الوقت عينه باتباع سياسة تأييد وولاء للإمبراطورية العثمانية ولتيار الجامعة الإسلامية، التي كان تحت لواء السلطان عبد الحميد، حيث كان مصطفى كامل يطلب بالتفاف الشعوب الاسلامية حول الدولة العثمانية، " لأنه طالما أن هذه تظل قوية، فأن الأمل في تحرير بلادنا يبقى كبيراً، كما دعا في برنامج حزبه إلى "

بذل الجهد لتقوية علائق المحبة والارتباط والتعلق التام بين مصر والدولة العلية " من ناحية أخرى.

وعلى الرغم من أن حركة مصطفى كامل قد نالت تاييداً من الخارج، إلا أنه من الإجحاف بمكان اعتبار الوطنية المصرية محصلة لمطامع فرنسا الاستعمارية المحبطة، وفتن الجامعة الإسلامية العثمانية ورغبة عباس المحبطة في أن يصبح طاغية، أو مزيجاً من القوى الخارجية " (6) كما يذهب إلى ذلك نقاد مصطفى كامل.

إن الاتجاه الذي جسده مصطفى كامل هو اتجاه الوطنية المصرية المعادي للاستعمار الانكليزي كله. وكان هذا الاتجاه مخلصاً للديمقراطية البرلمانية، والحقوق والحريات الفردية، وحرية الاقتصاد، والعلمانية والتغيير الذي يتطلب التحديث. ولكن من جهة أخرى، كان مصطفى كامل مرتبطاً بالجامعة الإسلامية التي احتضنها العثمانيون، وهو ما يتطلب الالتقاء مع الاتجاه الديني وبالتالي التسليم بالقيم الإسلامية التقليدية، وهو ما جعل الحزب الوطني الذي يتقبل الايديولوجية الليبرالية الغربية ويدعو إلى الإصلاح الداخلي، خاضعاً لتأثير صراع إيديولوجي في داخله، بين ايديولوجية الوطنية المصرية التي كانت تدعو إلى استقلال مصر عن تركيا وبريطانيا، ، وايديولوجية الجامعة الإسلامية التي كانت تدعو إلى استقلال مصر ولكن في إطار التبعية العثمانية. وعلى صعيد التمثيل الطبقي يعتبر الحزب الوطني ممثلاً للطبقة المتوسطة المصرية المتأثرة بالأفكار الأوروبية عن الليبرالية والقومية، ويذهب صلاح عيسى إلى الاعتقاد بأن زعيم الحزب مصطفى كامل كان يمثل يعاقبة البرجوازية المصرية .

والواقع أن الملتفين حول الحزب كانوا من أكثر شرائح الطبقة الوسطى تطوراً وميولاً ثورية. وقد تغلغل الحزب في الشرائح الطبقية الأكثر استجابة لدعوته، وأكثرها قدرة على الانخراط في العمل السياسي الوطني، فكان نشاطه في صفوف الطلاب قوياً، وبخاصة طلاب مدرسة الحقوق الخديوية، الذين يتبعون المناهج الفرنسية في دراستهم، باعتبارهم أكثر الفئات اهتماماً بالسياسة، " وكانوا يدرسون القانون غالباً للاشتغال بالمحاماة بل ليؤهلو أنفسهم لشغل المناصب الحكومية العليا، أو ليحترفوا السياسة (7).

غير أن صلات الحزب بالفلاحين لم تكن وثيقة على الرغم من أن مصطفى كامل لم يسقط من حسابه الفوز بتأييد الفلاحين، " ومع ذلك فلم يكتسب مصطفى كامل تأثيراً قوياً على الفلاحين في القوى وذلك لسببين، الأول أن

نشاط الحزب الوطني قد تمركز في المدن دون القرى. وكان نشاطه الرئيسي في القاهرة والاسكندرية، ثانياً : إن الاحتلال كسب مهادنة الفلاحين في الريف بما ألغاه من السخره والكرباج، وما أجراه من الإصلاحات الزراعية والمالية التي قام بها بقصد سد الأبواب التي ينفذ منها التدخل الأوروبي في شؤون مصر " (8).

وهكذا ظل الفلاحون دورهم ثانوياً في الحركة الوطنية المصرية حتى اندلاع الثورة في العام 1919.

ويعتبر الحزب الوطني من التنظيمات المبكرة التي أسهمت في تأسيس المجتمع المدني الحديث في مصر. فقد دعا مصطفى كامل في جريدة اللواء اللسان المركزي للحزب في العام 1900، إلى تشكيل حكومة ذات نظام نيابي تستند إلى دستور مكتوب، أي قيام حكومة دستورية، التي أصبحت إحدى النقاط الرئيسية في برنامج الحزب، وهي سياسة تناقض كلياً مع سياسة القصر. وعلى الصعيد الاقتصادي أكد مصطفى كامل على ضرورة التصنيع حيث أرجع تاخر مصر في هذا المجال إلى سياسة بريطانيا في محاربة المنافسة المحلية لصناعتها. وكان العلاج في نظره – متمشياً مع قوميته الليبرالية – يتمثل في دعوة كبار الأثرياء للتبرع بالأموال لإنشاء المصانع بهدف تحرير البلاد من الاعتماد على المنتجات الأجنبية، ولم يبد أي رغبة في تدخل الدولة في المشروعات الصناعية، وكذلك لم يهتم مصطفى بالحالة الواقعية للقوى العاملة المصرية، وكانت ضئيلة أيامه. فالوطنيون لم يخطبوا ود البروليتاريا إلا في مرحلة تالية (9).

ولاشك أن هذه الدعوة في تشييد المؤسسات الاقتصادية الصناعية الحرة، لكي تتوصل البرجواوية المصرية في تنظيم نفسها كطبقة، ومعالجة مصالحها الذاتية وتنظيمها، تدخل في نطاق بناء مؤسسات المجتمع المدني الحديث. علماً بأن الامبريالية البريطانية قاومت قيام طبقة رأسمالية وطنية وبالتالي قيام صناعة مصرية ولاسيما صناعة النسيج والغزل بحكم المركز الاحتكاري الذي تمارسه بريطانيا على المنسوجات الصناعية.

وعلى صعيد تقوية أسس المجتمع المدني قام الحزب الوطني بزعامة مصطفى كامل بنشر دعايته السياسية بواسطة الصحافة، باعتبارها الميدان العملي الوحيد في مصر للممارسة السياسية خلال القرن التاسع عشر، حيث وصل عدد الجرائد والدوريات والمجلات إلى حوالي 500 حتى العام 1900.

وقد لعبت الجرائد دوراً مهماً في تكوين دوائر استقطاب جماهيرية، ورأي عام، وفي تكوين الأحزاب والجماعات السياسية، وفي خلق الوعي السياسي بين المثقفين وغير المتعلمين من عامة الشعب. " وكان لنقل المصريين لعادة مقهى الشارع الأوروبي أثره في اكتسابهم عادة قرءاة الصحف من الأوروبيين فقد علق بعض الكتاب الأوروبيين بقدر كبير من المرارة على غرس هذه العادة الأوروبية التي أدت إلى السمر بالأحاديث وقراءة الصحف وعدوها من عوامل نمو الوطنية المصرية " (10).

وقد أصدر مصطفى كامل جريدة اللواء التي يدعو فيها لمبادئه وآرائه السياسة، ولتقوية الروابط بين المصريين بعضهم لبعض. وصدر أول عدد منها في 2 كانون ثاني 1900.

وفتحت اللواء صفحاتها للمثقفين ... وكتب فيها أحمد شوقي وخليل مطران ... وكانت سمة اللواء وشخصيتها سياسية، وليست ثقافية ... وفي أوائل القرن العشرين لم تدع للآراء الوطنية تتوسع فقط، وإنما جمعت حولها كل العناصر الوطنية المتطرفة وخصوصاً المعادية لبريطانيا ... فقد كانت تدعو إلى مبادئ الحزب الوطني، (وتطالب بإصلاح التعليم والاقتصاد، وتصنيع البلاد) وفيها ومافيها من هجوم عنيف على الاحتلال، والمطالبة بضرورة استقلال مصر والسودان (11).

ولما أصبحت اللواء أقوى صحيفة تصل إلى عدد أكبر من الناس، وأقوى لسان معبر عن الوطنيين المصريين، أصدر مصطفى كامل صحيفتين يوميتين بالفرنسية، L´ Etendard Egyptien أخرتين في 2 آذار 1907 بالانكليزية. he Egyptian standard

وبشكل موازي مع الصحافة، اعتبر مصطفى كامل التعليم أحد الميادين الرئيسية التي يؤثر من خلالها على الرأي العام، فركز اهتمامه وعنايته بتعليم الشباب، باعتبار أن التقدم الوطني مرتبط بالتقدم على مستوى التعليم، ويعتمد على وجود مواطنين متعلمين من وجهة نظره. وكيف يتسنى لمصر أن تحتل مكانها اللائق بين دول العالم المتقدم و 91.2 في المئة من رجالها و 99.3 في المئة من نسائها لايعرفون القراءة والكتابة؟ حسب إحصاء العام 1897. ولم تكن الحكومة المصرية معنية بتخصيص موازنة للتعليم، بسبب الإفلاس المالي. لذا احتلت مسألة إصلاح التعليم مركزاً مهما في برنامج الحزب الوطني. ففي خطب القاها مصطفى كامل على طلاب المدارس المصرية، العالية والثانوية

في 8 يناير 1898، أكد لهم أن أكبر خدمة يمكن أن يؤدوها لمصر هي نشر المعرفة والتعليم. ومما يؤكد اعتناق مصطفى كامل للأفكار الليبرالية تحذيره من الاستسلام للرغبة المصرية في انتظار عمل الحكومة، في حين أن الدول الأوروبية استمدت قوتها من اعتماد معظم أنشطتها التجارية والصناعية والتعليمية علي مبادرات الأفراد " (12) .

وكان مصطفى كامل أول من طالب بإنشاء جامعة وطنية في مصر 26 اكتوبر 1904، كما أيد تأسيس " نادي المدارس العليا " وهو جمعية تضم طلبة كل المدارس المهنية وخريجيها. فطلاب المدارس والجامعات يعتبرون من عناصر المقاومة الشعبية ضد الاحتلال الانكليزي، لذا كان الطلاب كفئة حية ومتعلمة في المجتمع يعتبرون سلاحاً فعالاً في عمل الحزب الوطني.

ومن اسهامات الحزب الوطني في خلق مكونات المجتمع المدني إنشائه لنقابة العمال في العام 1909 / تحت اسم نقابة عمال الصنائع اليدوية، التي أصبح لها 11 فرعاً، وتضم 800 عامل ... كما أنشأ أربع مدارس للصناع في العاصمة سنة 1909 /، و أصبح يشجع تكوين النقابات لخلق رأي عام وطني داخل صفوف الطبقة العاملة المصرية. كما أنشأ الحزب الوطني المدارس الليلية على الطريقة الأوروبية لتعليم الفقراء والعمال مجاناً، حيث كان شباب الحزب يتطوعون للتدريس فيها. ولعب الحزب الوطني دوراً مهماً في النضال النقابي للطبقة العاملة المصرية، حيث كان محمد فريد أبرز قيادته بعد مصطفى كامل متأثراً باتجاهه هذا نحو العمال والتشكيلات النقابية " ببعض القادة العماليين الأوروبيين وخاصة الزعيم العمالي كير هاردي أحد مؤسسي حزب العمال الانجليزي ويتضح هذا التأثير من كلمات فريد نفسه ..." نقابات العمال قوة هائلة تخضع لها الحكومات وتطأطئ رأسها أمامها، ولقد أصبح حزب العمال في انكلترا من الاحزاب المسموعة الكلمة يهمه من كرسوا حياتهم لخدمة هذه الطبقة من الأهالي مثل كير هاردي وأخوانه " (13). ومن هنا فإن بدايات الحركة الاشتراكية المصرية، تعود في جذورها الأولية إلى تبلور اتجاه اشتراكي ديمقراطي على نمط حزب العمال البريطاني داخل الحزب الوطني عينه، الذي ضم في داخله تيارات أخرى متناقضة في منطلقاتها الايديولوجية والفكرية بين الموالين لفرنسا الليبرالية، والجامعة الإسلامية العثمانية. ومع كل ذلك يعتبر الحزب الوطني أول حزب مصري جماهيري يطالب بالمشاركة السياسية للشعب، ويشكل في الوقت عينه إحدى مؤسسات المجتمع المدني الحديث في مصر، على الرغم من أن الحرب العالمية الأولى قد أنهت " الدور

التاريخي للحزب الوطني في قيادة الحركة الوطنية وتوجيهها، فبالإضافة إلى تشتت أعضاء الحزب، فإن الحرب العالمية كانت فاصلاً حجب الحزب الوطني فترة طويلة من الوقت عن الرأي العام. ثم لم تكد تنتهي الحرب حتى كانت الظروف الدولية والايديولوجية التي كان الحزب يعمل فيها وبمقتضاها قد تغيرت (14). ومنذ نهاية الحرب العالمية الأولى لم يعد للحزب الوطني أي تأثير في مجرى الحركة الوطنية المصرية، بسبب انقساماته، وعجزه عن تقديم الصياغة الفكرية، والبرنامج السياسي، الملائمين لقيادة جماهير الشعب، نحو بناء مجتمع جديد، ودولة حديثة.

" ولان " مصطفى كامل " كان يعتبر على النحو الذي أوضحه في مقدمة كتابه " المسألة الشرقية " – إن " الحزب الوطني " هوالأمة كلها، وأن الخديوي هو رئيس الحزب لأنه رئيس الأمة كلها، فقد بات عاجزاً عن فهم دافع الخديوي " عباس حلمي " الذي كان يشجع الحركة المطالبة بالاستقلال ليتمكن من مساومة الاحتلال، للحصول على بعض الغنائم التي كانت السلطة المعلقة تتيحها لأسلافه وهو نفس العجز الذي لحق وعي " مصطفى كامل " بطبيعة التناقضات داخل الجبهة الامبريالية " (15).

إذا كان الحزب الوطني يمثل الجناح الراديكالي للبرجوازية المصرية في صراعها ضد الاستعمار البريطاني، فإن حزب الأمة الذي تشكل في أيلول 1907 بتأييد غير رسمي من اللورد كرومر والدائرة الانكليزية في مصر، كان يمثل البرجوازية الزراعية، وكان عنوان الحزب السياسي والايديولوجي هو جريدته المركزية " الجريدة " التي كان يديرها مفكر حزب الأمة أحمد لطفي السيد، والتي تحولت لاحقاً بعد ستة أشهر من صدورها في 9 آذار 1907 إلى حزب سياسي، هو حزب الأمة، وقد أطلق اللورد كرومر على رجال هذا الحزب أسم " اتباع المرحوم المفتي السابق الشيخ محمد عبده "، وكما يصفهم رشيد رضا بأنهم " أركان أصدقاء الشيخ محمد عبده من كبار رجال الحكومة ووجهاء القطر ". وقد تشكل الحزب من فئتين، فئة المثقفين الليبراليين المعتنقين الثقافة الأوروبية التي ايقظت وعيهم في جوانب مختلفة من المسألة الديمقراطية إلى المصالح المادية والاقتصادية للشعب المصري، من بينهم عدلي باشا، وسعد باشا إلخ. وفئة الأعيان أي الرأسماليين الزراعيين أصحاب الأملاك الواسعة.

ولم يكن تشكيل حزب الأمة قائماً على أساس بنية تنظيمية قوية متغلغلة في صفوف الشعب، مثلما لم يحكمه برنامج سياسي محدد يطرح قضية بناء

مجتمع حديث، ودولة عصرية. فقد كانت مطالبه تنحصر في المطالبة بالدستور، بما يمكن البرجوازية المصرية من المشاركة في الحكم من موقع الطرف التابع الضعيف للسلطة الشرعية التي يمثلها الخديوي والسلطة الفعلية التي يمثلها الاحتلال الانكليزي، وذلك عن طريق منح سلطات أوسع للمجلس التشريعي والمجالس البلدية والجمعية العمومية، باعتبارها الطريق الممكن لوصول مصر إلى الحياة البرلمانية الكاملة. وحسب ما جاء في الصحيفة المركزية لحزب الأمة الجريدة بتاريخ 17 أيار 1908 / فإنها تلخص موقف الحزب من السلطتين اللتين تتحكمان بمصير البلد " فالأمة لاتقف أمام حكومتها فقط، بل أمام حكومتها زائد عليها حكومة أجنبية أخرى، قد أخل وجودها بالتوازن بين قوة الأمة وقوة حكومتها، وصير مجهودات الأمة إلى الاستقلال متضاعفة كثيرة، فإذا كان يجب علينا عند عدم وجود الاحتلال الأجنبي أن نصرف مجهوداً واحداً لنيل الاستقلال فإنه يجب علينا الآن أن نصرف مجهودات كثيرة مع وجود هذا الاحتلال الثقيل " كما كان الحزب يرفض سيطرة الاتراك والشراكسة والأرمن والارناؤوط الذين كانوا يشكلون بطانة الخديوي، خصوصاً وأن حزب الأمة كان يرفع نداء " القومية المصرية ".

على أي حال، باستثناء الدور الفعال، والمؤثر للحزب الوطني في مجرى الحياة السياسية المصرية مع بداية القرن العشرين، لم يكن لظهور الحركة الحزبية المرافقة له ذلك الاشعاع الفكري، أو ذاك الدور السياسي الفاعل، بل كانت أدوار الأحزاب التي تشكلت في أوائل القرن العشرين ثانوية جداً، لجهة أسهامها في أرساء أسس المجتمع المدني الحديث وبناء الدولة العصرية. ويمكن أن نستعرض بعض من هذه الأحزاب، مثل حزب الإصلاح على المبادئ الدستورية الذي نشأ حول جريدة المؤيد في العام 1906 / والذي كان متعاوناً مع الانجليز، وكانت سياسته لا تختلف كثيراً عن حزب الأمة بل هي أكثر اعتدالاً.

أما الحزب الوطني الحر فقد خرج هو أيضاً للوجود من خلال جريدته المقطم. وقد نشر زعيم الحزب محمد وحيد الأيوبي خطاباً في جريدة المقطم في أيلول 1908، تحدث فيها عن مزايا الاحتلال الانكليزي والخدمات التي أداها لمصر، وقدم برنامجاً لسياسة الحزب ذات الهدفين الرئيسيين ... يبدأ الأول بفائدة علاقات الصداقة مع قوى الاستعمار الانكليزي والتعاون معه حتى يمكن الاستفادة في إصلاح البلد .... وينتهي الهدف الثاني وهوالتوسع في نشر التعليم ليتمكن المصريين من استيعاب الحضارة الأوروبية التي أدخلها الانجليز إلى

مصر (16). وتشكل حزب مصر المستقلة على أثر التصدع الذي حصل داخل الحزب الوطني بنى مسلمية وإقباطه بعد موت مصطفى كامل. وقد جدد الحزب بعد تكوينه بقليل من العام 1908، الخطوط العريضة لسياسته، والمتمثلة في وحدة مصر والسودان – استقلال مصر – إلغاء الإمتيازات القانونية – تحقيق صداقة حقيقية بين مصر وبريطانيا – الاحتفاظ بالعلاقات الطبية مع الأجانب وضمان امتيازاتهم وحقوقهم المشروعة – الفصل بين الدين والسياسة، بقانون – عقد معاهدة بين مصر انكلترا أتحقق لمصر التسهيلات التجارية والحماية العسكرية البريطانية. انشاء مجلسين نيابيين سلطات تشريعية نصف أحدهما يتكون بالانتخاب من الأجانب الذين يقيمون في مصر منذ خمس سنين على الأقل – التعليم الإجباري الأولي للجنسين إلخ (17)...

على الرغم من أن هذه الأحزاب تعرضت لانقسامات حادة أثناء وبعد الحرب العالمية الأولى بسبب الموقف من الاحتلال الانكليزي، حيث كانت هناك أحزاب تؤيد هذا الاحتلال في السر أو في العلن، وأحزاب أخرى تطالب بالاستقلال، وبسبب أيضاً من المفاضلة بين استعمار واستعمار، أي بين مؤيد لمحور ألمانيا وتركيا ظناً منهم أن بهذا سيؤدي إلى استقلال مصر، وبين مؤيد للانكليز والفرنسيين، على الرغم من كل ذلك، ألا أنها أرست في الوقت عينه وعياً سياسياً وطنياً في مصر على صعيد مقاومة الاستعمار، وثبتت القومية المصرية، ومثلت إرهاصات سياسية تجمعت فيها الظروف والعوامل لقيام ثورة1919.

ومع انتهاء الحرب العالمية الأولى، وإشعاع مبادئ الرئيس ولسن عن الحكم الذاتي للشعوب وحقها في تقرير مصيرها التي شدت همة واهتمام الشعب المصري نحو هذه المبادئ السامية، والوثوق بها في أنها سوف يحصل بواسطتها الحرية والحق في تقرير مصيره بنفسه، والحصول على الاستقلال السياسي، واندلاع الثورة البلشفية في روسيا القيصرية، وأثرها في تقسيم أوروبا من الناحية الايديولوجية إلى قسمين، قسم تهيمن فيه الايديولوجية الاشتراكية، وقسم تهيمن فيه الايديولوجية الرأسمالية، بالإضافة إلى اختمار حركة الثورة داخل المجتمع المصري بجميع طبقاته، من الفلاحين الذين صودرت أملاكهم وحيواناتهم وحبوبهم أيضاً من جانب السلطة العسكرية بأبخس الأثمان، أعادت إلى أذهانهم المظالم التي كانت ترتكب بحقهم من قبل الأتراك العثمانيين والمماليك، إلى طبقة كبار الملاكين العقاريين التي تضررت مصالحها بسبب سياسة بريطانيا القطنية الاحتكارية على صعيد التحكم في أسعار ما تشتريه من

قطن، وحصر عملية تصديره من قبل بيوت التصدير الأجنبية فقط، مروراً بفئة الرأسماليين الصناعيين القابعة تحت وطأة السيطرة الاقتصادية الأجنبية، حيث كانت سياسة الاحتلال ترفض تصنيع مصر خشية منافسة الصناعات البريطانية وعملت على بقائها زراعية " بسبب اتجاه المصالح الاقتصادية للإدارة البريطانية في المقام الأول نحو التوسع في زراعة القطن "، وهذا ماجعل الرأسمالية المصرية تنضم إلى حركة الثورة من موقع أن يتولى الحكم في مصر سلطة مصرية وطنية تعمل على تخليصها من الاحتلال الانكليزي، وتقوم بتصنيعها، فضلاً عن معاناة الطبقة العاملة المصرية وفئات البرجوازية الصغيرة من استغلال واضطهاد الرأسمالية الأجنبية، الأمر الذي قاد إلى انخراط هذه الفئات في الإضرابات والمظاهرات والصدمات مع البوليس بهدف رفع الأجور، وتحديد ساعات العمل، كلها هذه العوامل مجتمعة أسهمت أسهاماً كبيراً في تفجير الثورة لعام 1919. وقد خرجت هذه الثورة " من الجميع وباسم الجميع الذين ذاقوا مرارة الحرمان في الحرب العالمية الأولى بشكل أو بآخر. وأجمعوا الآن على تحقيق مطالبهم الوطنية – ليس فقط في الحكم الذاتي ولكن في الاستقلال التام، بشكل عام وفي كل السلطات.. كانوا جميعاً أبتداء من الوزير الذي أيد الانجليز في وقت ما، حتى الطلبة الذين اندفعوا في مضمار الحركة الوطنية، يشاركون الأمة في الإضراب وإشعال نار الثورة الشعبية العارمة .... ولم يكن اقتحام سعد زغلول للثورة مفاجئاً ... كان نجاحه ونشاطه الملحوظ بين أعضاء المجلس التشريعي قد هيأ عدداً من الأصدقاء الأوفياء والمعجبون بشخصيته القوية وآرائه القوية السديدة .... وفي أثناء أشهر الحرب الأخيرة، وضع سعد زغلول ومؤيده طلباً بإلغاء الامتيازات الأجنبية، وإقامة التنظيمات الدستورية على أسس سليمة، وإصلاح التعليم والزراعة ... وفوق ذلك كله الاستقلال التام .... وحول هذه المجموعة يتكون حزب الوفد ... وهؤلاء هم أول مهندسو هذه الحركة الشعبية التي ستهيئ مصر لأن تفوز بالاستقلال ".. (18) .

وهكذا شكل سعد زغلول مع عدد من أعضاء المجلس التشريعي " الوفد المصري"، الذي سيسيطر على كافة مجالات الحياة السياسية في مصر من 1919 إلى 1952 م. وكانت معظم قيادات " الوفد المصري " في الأصل من قيادات حزب الأمة. ومع أن الوفد يعتبر حزب البرجوازية المصرية الكبير إلا أنه كان تنظيماً سياسياً شعبياً جامعاً، وأصبح يعمل من أجل تحقيق الاستقلال التام لمصر، وإجلاء البريطانيين عنها. لكن الوفد لم يخرج عن سياق طرح

وممارسة الحزب الوطني للمسألة المصرية، فقد ظل أسير الرؤية التي تحافظ على خط دولية المسألة المصرية، أي خط حل المسألة المصرية من خلال استغلال التناقضات داخل الجبهة الامبريالية أولاً، ورفض حصر المسألة المصرية في نطاق الثنائية بين مصر وانكلترا. وهذا ما أكده سعد زغلول صراحة في خطاب سري أرسله من باريس إلى عبد الرحمن فهمي سكرتير اللجنة المركزية للوفد في القاهرة، منطلقاً من أن " حياة مصر في بقاء المسألة المصرية دولية والابتعاد بها كل البعد عن أن تكون مسألة داخلية بين بريطانيا ومصر " (19).

وظلت الحركة السياسية للبرجوازية المصرية التي تعتبر مدرسة تحتذي بها على الصعيد العربي، تراهن على حل القضية الوطنية المصرية بقرار من المؤتمر الدولي، أي عن طريق أسلوب المفاوضات، لاعن طريق تعبئة وتجنيد الشعب وتنظيمه باتجاه انجاز الثورة الوطنية الديمقراطية، واعتبار القضية الوطنية هي مسألة صراع ضد الاستعمار، وجزء من حركة الثورة العربية وثورة الشعوب والأمم في المستعمرات وأشباهها.

وهذا ما يفسر لنا كما يقول الدكتور سمير أمين من أن الانكيز ما كانوا يوماً ينخدعون بديماغوجية : (الوفد) الوطنية" فلم يكن الوفد يفكر للحظة واحدة أن مصر يمكن أن تكف عن كونها دولة زبوناً لبريطانيا. وكانت براعة المحاور البريطانية تعتمد على قدرة انكلترا على استغلال ملكية مستعدة لقبول الوجود الأجنبي بدون تحفظ كي لاتقوم إلا بأدنى التنازلات أمام الوفد، التنازلات التي ما كانت إلا شكلية. وعندما كان الوضع يشرف فعلاً على الانفجار كانت بريطانيا تعرف كيف تصل إلى تسوية بالسرعة اللازمة " (20).

لقد كانت ثورة 1919 كبيرة وعظيمة حين انخطرطت فيها حركة الجماهير الشعبية، وبخاصة منها الفلاحين في العمل الثوري العنيف والإيجابي، غير أن طبيعة البرجوازية المصرية المتسمة بالضعف والعجز والعزوف عن المضي قدماً بالثورة إلى الأمام، جعلها تختار أسلوب المفاوضة، كخيار تاريخي مع الاستعمار الانكليزي ". وبالإضافة إلى ذلك فإن عنف الجماهير هو الذي دفع البريطانيين إلى التساهل مع البرجوازيين المصريين، في محاولة لإيقاف عنف الثورة وطرد الجماهير الشعبية صاحبة الموقف المعادي بشكل مطلق للاستعمار من المعركة، بهدف الانفراد بالبرجوازية – بجناحيها المتطرف والمتساهل – حيث كان المستعمرون يثقون بإمكانية التفاهم والتعاون " (21).

وكان الوفد الذي تمخض عن ثورة 1919. التي أفرزت قيادة سعد زغلول لتحمل مسؤولية قيادة الأماني الوطنية للشعب المصري في الاستقلال التام بواسطة حزب الوفد، قد أصبح متحدثاً باسم الشعب، وقائداً للحركة الوطنية المصرية، ولكن من دون أن ينظم الشعب في استراتجية سياسية للصراع الوطني طويلة الأمد. وحدد تحقيق أهداف إجلاء الجند البريطاني وكف النفوذ الأجنبي عن مصر بواسطة الوسائل السلمية المشروعة، مثل حركة جمع التوقعات على التوكيلات الشعبية التي طبعها فور تشكيله لتعزيز تمثيله عن الأمة في المطالبة بالاستقلال وتنظيم الاجتماعات العامة لبحث القضية الوطنية. ولاشك أن هذا النشاط السياسي الحزبي يدخل في سياق خلق رأي عام يوافق على المبادئ السياسية التي صاغها الوفد، والمتمثلة في حق مصر في الاستقلال، وإقامة حكومة دستورية، تحترم حقوق الأجانب، والامتيازات الأجنبية، والدين العام، وطبيعة قنال السويس ... إلخ لذلك أصبح الصراع الديمقراطي أهم وسيلة سياسية سلمية مشروعة في صراع الوفد من أجل حل القضية الوطنية من خلال معاهدة تحالف بين مصر وبريطانيا العظمى.

لقد تمثلت الحياة السياسية في مصر بعد الثورة، بعملية الاستقطاب بين الأطراف السياسية الثلاثة الفعالة، وهي القصر ممثلاً بالملك، والانجليز، والأمة ممثلة بأهم الأحزاب السياسية الفعالة والمؤثرة، وبخاصة منها الوفد، وبإقرار دستور 19 نيسان 1923، الذي أحدث انشقاقاً داخل الوفد، الأمر الذي جعل سعد زغلول ويعاقبة البرجوازية المصرية، بهاجمانه بعنف لما يتضمنه من انتهاكات كبيرة تمس السيادة المصرية، ولأن القوى السياسية التي أوجدته أي " لجنة الثلاثين " قد تشكلت في معظمها ممن كانوا ينتمون إلى حزب الأمة القديم، ممثل مطامع البرجوازية الزراعية في مشاركة الاستعمار سلطته، والتي استفادت من الثورة لزيادة مطالبها كما عكسه ذلك صراحة الدستور عينه.

فالدستور يقر مبادئ معينة تتعلق ببناء دولة القانون القائمة على السلطات المقيدة، ومبدأ المساواة بين المصريين في الحقوق والواجبات السياسية والمدنية، وكفالة الحرية الشخصية، وضمان حرية الاعتقاد الدينية، وحماية إقامة الشعائر الدينية، وضمان حرية الرأي في نطاق واحترام القانون، وحماية الملكية الخاصة، ومنع مصادرة الأموال، وعدم جواز القبض على إنسان إلا وفق القانون إلخ.. لكن بالمقابل كان لدستور 1923 فجوات كبيرة ما في استقلال مصر من الفجوات على حد قول طارق البشري، " وأعظم الفجوات في المجالين وجود جيش الاحتلال، لقد طلع الدستور وقانون المطبوعات لعام

1881 يقيد حرية النشر (كان الغي ثم أعيد العمل به مع تصاعد الحركة الوطنية ضد سياسة الوفاق ضد الخديوي والانجليز في 1909). ثم كان هذا القانون قد صار مع فرض الحماية البريطانية على مصر في بداية الحرب العالمية الأولى، وقبيل إصدار الدستور صدر في 1923 قانون الأحكام العرفية، وكذلك القانون 14 لسنة 1923 / الذي وضع قيوداً شديدة على عقد الاجتماعات العامة والتظاهر وفرض العقوبات على تجاوز هذه القيود. ثم صدر الدستور بتحفظين شهيرين يتعلقان بتقييد حريتي الصحافة والاجتماعات ويسمحان بفرض الرقابة الإدارية عليهما وقد فشل الوفد في 1924 / رغم أغلبيتهم الكاسحة في مجلس النواب – في إعادة النظر في القوانين المقيدة للحرية التي صدرت منذ إعلان الحماية، كما فشلوا في تعديل قانون الاجتماعات تخفيفاً من علوائه. وفي 1928 / هدد الانجليز وزارة الوفد أن أصرت على أطلاق حرية الاجتماع. وفي 1929 / أصدرت وزارة الأحرار الدستوريين قانوناً يمنع الطلبة من الاشتغال بالسياسة. ثم أصدرت وزارة صدقي قانوناً يقيد النشر في 1931 / وأصدرت وزراته الثانية في 1946 / ما يسمى بقوانين مكافحة الشيوعية ثم جاءت تجربة الحكم العرفي مع إعلان الحرب العالمية الثانية في سبتمبر 1939، واستمر حتى 1945 / ثم أعيدت حرب فلسطين في مايو 1948 / وظلت حتى 1950 / ثم أعيدت مع حريق القاهرة 1952 " (22).

ظل الدستور وافداً غريباً، ونشرة حقوقية تزين وجه دولة الاستبداد الشرقي، بما أن القصر وسلطة الاحتلال الانكليزي ابدياً موقفاً متشدداً أزاء حرية الصحافة التي تضمنتها المادة 15 من الدستور، وحرية الاجتماعات التي تضمنتها المادة 20، بدعوى حماية النظام الاجتماعي. فالدستور لم يتجذر لافي الثقافة، ولافي الوعي الشعبي العام، لكي يصبح مطلباً شعبياً داخلياً.

الدستور لا يعني شيئاً مالم يكن نتاجاً لنمو الوعي الحقوقي الذي يعبر عن حقيقة بأن الناس يصنعون دولتهم. أن المجتمع هو الذي ينتج المجال السياسي الحقوقي، خلافاً للواقع العربي القائم حيث الدولة تنتج المجتمع، وتحدد المجال السياسي وفقاً لمصالح القصر والبيروقراطية الحاكمة وطبقات المجتمع العليا : من كبار الموظفين وكبار الملاكين العقاريين وأصحاب الثروات، التي تسندهما. لماذا فكرة الدستور ظلت هشة في الوعي الايديولوجي والسياسي العربي، ولماذا ظلت الأحزاب عرضة للتحول إلى كسور اجتماعية جديدة؟ لأن المسألة الوطنية كانت ولا تزال رافعة للمسألة الديمقراطية، وكل هذا يشير إلى مدى

إرتباط المسألة الديمقراطية بالمسألة الوطنية في مصر، وفي باقي البلاد العربية، سواء في عهد الاستعمار أو في واقعنا الحاضر، وما أن تتحقق معاهدة مع الاستعمار أو ابرام تسوية مذلة معه حتى تخبو المسألة الديمقراطية. فالمسألة الوطينة كانت القضية الجوهرية عند العرب في المطالبة بحل المسألة الديمقراطية أو الدفاع عنها، باعتبار أن النضال الوطني في ظل الاستعمار، أو في ظل السيطرة الإمبريالية الحالية هو نضال ديمقراطي بالضرورة، وإن النضال الديمقراطي الحقيقي الذي تكون وظيفته الأساسية تحقيق الأهداف الوطنية هو نضال وطني باللزوم.

وانطلاقاً من هذه الرؤية، فأن الثورة 1919 التي خاضت فيها الجماهير الصراع ضد الاستعمار البريطاني، كانت أقوى ممارسة للحرية عرفتها للمطالبة بالاستقلال السياسي والحريات الديمقراطية في الوقت عينه.

لكن حين طرحت الرجوازية المصرية بديلاً عن العنف الثوري الجماهيري العمل السياسي لتأطير واحتواء الحركة الجماهيرية، والتحكم في منطلقاتها، بهدف تحسين شروط التسوية السياسية مع الانكليز، تراجعت المسألة الديمقراطية بعمقها الراديكالي، وبصورتها المثلى، و أوجد دستور 1923 مجلساً نيابياً لايعكس طموح الشعب في بناء ديمقراطية سياسية تعددية تقوم على أساس من تداول الأحزاب الحكم والمعارضة، وايجاد هياكل ومؤسسات دستورية يرتكز عليها النظام السياسي، الذي يتسع لوجود قوى سياسية مختلفة تشغل موقعي الحكم والمعارضة اللذين يتبادلان المواقع داخل إطار هذا النظام السياسي الاجتماعي العام الحاكم. فالدستور منح سلطات كبيرة للملك تتمثل في سلطة الملك حل مجلس النواب، وسلطته في تعيين خمس مجلس الشيوخ، وحقه في معارضته القوانين التي يقرها المجلسان. كما أن الملك استخدم سلطاته كسلاح للقضاء على كل حكومة متطرفة حسب وجهة نظره، " فأصدر عدة قرارات بتعيين شخصيات معادية للحكومة، وأسند إليهم وظائف القصر بمجرد رغبته في ذلك، وبدون الرجوع إلى أصول الدستور ... ليكونوا على أهبة الاستعداد لخدمة أغراضه، في طرد الوزراء أو تعطيل أو حل البرلمانات.. " (23).

على الرغم من أن الشعب في مصر أو ما اصطلع على تسميته بالأمة كان راغباً في إقصاء القوتين المعاديتين، وهما قوة الملك المستندة إلى السلطات الشرعية الدستورية والمتحكمة في القرار الوطني بسبب ارتباطها العضوي

بالانكليز، وبسبب تأييدها من جانب فئات الأعيان وأصحاب الأملاك الكبيرة الذين يتناقضون في الأهداف والمصالح مع الحركة الوطنية والوفد، وقوة الانكليز المتمثلة في وجود جيش الاحتلال، إلا أن نتائج ثورة 1919 / لم تؤد إلى ذلك الهدف المنشود. فظلت الحياة السياسية، والصراع السياسي بين هذه القوى الثلاث، حيث أصبح النظام النيابي في مصر يتحدد بحركة نشاطاتها وصراعاتها، مثلما تخلله صراع دستوري بين الوفد المتمتع بنفوذ شعبي وبين القصر المتحالف مع الانكليز، والذي يشن دائماً هجوماً على الدستور عقب تشكل وزارة وفدية.

ليس من الشك أن الرعيل الوطني الأول من الأحزاب السياسية – الوطني – الأمة – الوفد– والقيادات السياسية البرجوازية التي قادت العمل الوطني والقومي في المراحل الأولى من الكفاح ضد الاستعمار الانكليزي، وضد القصر وطبقة الأعيان من أصحاب الأملاك الواسعة المتحالفة معه، قد أقامت صيغاً من النظام النيابي في مصر ونقلت الصراع على السلطة إلى مستواه السياسي والاجتماعي – كصراع طبقات وصراع مصالح واتجاهات سياسية بين طبقة الأعيان والقصر من جهة، والبرجوازية المتوسطة والبرجوازية الصغيرة التي تشكلت ونمت في سياق ظروف ثورة 1919 / والمتكونة من التجار والطلبة وأصحاب المهن الحرة وموظفي الحكومة وضباط الجيش، والتي تجد دعماً وأسناداً من جانب الفلاحين والعمال بحكم مصلحتهم المرحلية في تأييد الوفد، الذي كان نضاله منصباً من أجل الاستقلال التام، والتمسك بحق الانتخاب المباشر من جهة ثانية، وأرست ديمقراطية سياسية ذات طابع ليبرالي بما تعنيه من تأكيد سيادة الشعب فوق كل سيادة، وإرساء الحريات السياسية، وحرية الفكر والمعتقد، وعلمنة الدولة والمجتمع، وفصل السلطات، وعقلنة الفكر والسياسة، وإقامة المساواة بين المواطنين على اختلاف انتماؤهم الديني والمذهبي، والمساواة أمام القانون، وإقامة العلاقات على أساس المصالح والمنافع.

لكن رخاوة البرجوازية المصرية وأحزابها السياسية في مواقفها الوطنية تجاه الاستعمار، وفي مواقفها العاجزة عن حل المسألة الديمقراطية السياسية وعلاقتها ببناء الدولة العصرية، باعتبار الديمقراطية هي المعيار الحقيقي للتقدم جعلت مؤسسات المجتمع المدني : من الدستور، والبرلمان، والأحزاب السياسية، والصحافة، والحقوق الدستورية والديمقراطية، عرضة لهجوم وانتهاك

صارخ من جانب الديكتاتوريات الملكية، التي كانت تهدف تأمين بقاء المصالح الأجنبية، ومصالح طبقة الأعيان.

إن المرحلة الدستورية والنيابية التي عاشتها مصر من 1923 إلى حد اندلاع ثورة 1952، لم تشهد فيها السمو الدستوري ، بما يعني ذلك أن الدستور هو ضابط La Suprematie De La Constitution التفاعلات في المجال السياسي ، وبما يفترض احترام للقوانين الصادرة في البلاد للدستور، والحيلولة دون وقوع أي انقلابات دستورية، وبما يتطلب أيضاً إقرار مراقبة دستورية للقوانين، باعتبارها أحدى القواعد الأساسية للنظام البرلماني الديمقراطي. فهذه المرحلة الدستورية في مصر لم تتدرج أساساً ضمن مشروع ديمقراطي، ركز على تقييد سلطة القصر، وتوسيع فضاء الحرية السياسية، والسبب يعود إلى أن الفكر الدستوري العربي ظل يعيش حالة من التخبط والاضطراب، ويعبر عن الواقع العربي المتأخر تاريخياً الذي نشأ فيه، والخاضع للاستعمار والتدخل الأجنبي، والانحطاط، والذي خيمت عليه الرغبة في الإصلاح والتحديث، والبحث عن مشروع مجتمعي، ولكن من دون أحداث قطعية معرفية وسياسية راديكالية مع بنية المجتمع الكولونيالي. والحال هذه كانت مؤسسات المجتمع المدني في مصر، وبخاصة المجلس النيابي – عاجزة عن القيام بدورها التاريخي في حماية المجتمع من تسلط القصر، والضغوطات الاستعمارية، لأن نشوء الحركة الدستورية ذاته لم يكن نشوء صحيحاً، إذا افتقد إلى شرط رئيس هو المناخ الليبرالي. لذا كانت المؤسسات الدستورية التي نشأت في ذلك الوقت غير مستمدة من واقع القوى الاجتماعية التي تمتلك مشروعاً ديمقراطياً لبناء مجتمع مدني حديث، ومجلس نيابي يكون مركزه قوة ومنبع السلطة التنفيذية.

من هنا كان الاستخدام المتكرر لما يسمى في حينه بالانقلابات الدستورية في مصر، التي نفذها الملك، الذي حل المجالس النيابية العشرة التي جرى تشكيلها خلال هذه المرحلة، باستثناء مجلس واحد (1945–1949) وهوالمجلس الذي قاطع الوفد انتخاباته " وأن المجالس الستة التي حظي الوفد بأغلبية كاسحة أو كبيرة فيها حلت كلها، أحدها بعد ساعات قليلة من تشكيله (1925) و إثنان بعد شهور (1924–1929) والأخرى لم تزد مدة، كل منها عن عامين ونصف تقريباً (1926، 1936، 1942، 1950)، وإن مجالس النواب الأخرى التي شغلتها الأحزاب غير الوفدية تدخلت جهات الإدارة في اصطناع نتائجها (1930، 1938، 1945). لقد جرت خلال السنوات التي

طبق فيها الدستور، عشرة انتخابات لمجلس النواب حصل الوفد في ثلاثة منها على 90 % من المقاعد (1924، 1929، 1942) وحصل في ثلاثة منها على نسبة تدور حول 75% (1926 النسبة 77%، 1936 النسبة 71.5 %، 1950 النسبة 71.5). وكان انخفاض النسبة من التسعة أعشار إلى الثلاثة أرباع، بسبب تحالف الوفد مع الأحرار وتوزيعهما الدوائر في 1926، وبسبب قيام الجبهة الوطنية بين الأحزاب في 1936. ويلاحظ أنه في انتخابات 1926 كان أمام الوفد ثلاثة أحزاب، حزب الأحرار الدستوريين، وحزب الاتحاد الذي انشئ تحت رعاية الملك، والحزب الوطني، وقد حصلوا مجتمعين على 81 % من المقاعد مقابل 77% للوفد وحده. وفي 1936 كان في مواجهة الوفد أربعة أحزاب (الاحرار، الوطن، الاتحاد، وحزب الشعب الذي أنشأه صدقي تأييداً للملك) وحصلت الاحزاب الأربعة مجتمعة على 28 % من عضوية النواب مقابل 71.5 % للوفد وحده. وفي 1950، كان أمام الوفد أربعة أحزاب (الأحرار، الوطني، السعدي الذي انشق على الوفد في 1938 وتحالف مع الأحرار، حزب مصر الاشتراكي أي مصر الفتاة) وحصل هؤلاء مجتمعين على 19% من العضوية مقابل أغلبية الوفد البالغة 71.5 % (24).

هذه الانقلابات الدستورية، وبخاصة إلغاء دستور 1923 برمته من جانب وزراة اسماعيل صدقي، التي استبدلته بدستور 1930، الذي يعطي صلاحيات كبيرة للملك، ثم أعيد دستور 1923 في العام 1935، وأبرام الوفد معاهدة التحالف مع الانكليز في العام 1936، التي أضعفت شعبيته إلى حد كبير، فضلاً عن تفاقم حزمة الأزمات السياسية للنظام القائم في مصر إبان تلك الفترة، بسبب الموقف من المسألة الوطنية وقضية الاستقلال الوطني لمصر، واحتداد الأزمة الاقتصادية، وحدوث النكبة في فلسطين العام 1948، وأزمة الديمقراطية، التي شكلت وعاء للحركات السياسية والاجتماعية المختلفة في إنتماءاتها الايديولوجية، كل هذه المسائل تعكس هشاشة المجتمع المدني وهامشيته في الحياة السياسية المصرية، علاوة أنها تعكس أزمة الحركة الدستورية والديمقراطية، وأزمة الأحزاب التقليدية التي لم تكن تملك مشروعاً سياسياً ديمقراطياً لبناء مجتمع مدني، وتأصيل حياة برلمانية سليمة، والتي كانت عاجزة عن تجذير الواقعة الدستورية في الواقع المصري وفرض سموها وتفوقها في الوعي السياسي الشعبي من خلال المشاركة الشعبية الفعالة في الحياة السياسية، وحق الشعب في طعن كل القوانين المنتهكة للدستور.

هكذا، فإن التجربة الدستورية، وتجربة الحياة البرلمانية في مصر – على الرغم من أهميتها واللتان كانتا إشباعاً لشرعية القصر والوجود الاستعماري عينه، ولتحالف كبار ملاك الأراضي وكبار التجار على البرلمانات، الذي رسم ميزاناً للعلاقة بين البرلمان والقصر، بما يخدم مصلحة قوى الاستبداد التقليدية – لم تؤدياً إلى إشاعة المناخ المؤاتي للصراع الديمقراطي، الذي يصب في تجذير محتوى ديمقراطي على صعيد المجتمع المدني يحد بشكل واضح من تسلط الدولة الرجعية المرتبطة بالاستعمار الانكليزي.

ومنذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وتغير موازين القوى على صعيد دولي، بدأت مرحلة جديدة على الصعيد العربي، اتسمت بسمتين رئيسيتين، الاولى : وتتمثل في تشكل أحزاب المعارضة الجديدة، ذات الانتماءات الايديولوجية العقائدية الواضحة، مثلاً أحزاب الأخوان المسلمين، والأحزاب الشيوعية، والأحزاب القومية المختلفة، والتي تتمايز عن الأحزاب التقليدية التي لم تكن أحزاباً ايديولوجية، واتسمت بنزعة ليبرالية وإصلاحية بتغلغلها في أوساط الشعب وبناءها القواعد الشعبية والتنظيمات النقابية، والمنظمات الشعبية، وبخوضها النضال الشعبي المتعدد الأشكال من أجل التحرر من السيطرة الاستعمارية، وتجذير المسألة الديمقراطية، وتحقيق الوحدة العربية، ومقاومة الكيان الصهيوني. الثانية : خط المقاومة المسلحة التي اندلعت في عدة أقطار عربية، وبداية تسييس المؤسسة العسكرية من قبل هذه الأحزاب، وطرح المسألة الاجتماعية في رسم برامجها، كخيارات ايديولوجية أصبحت تشكل مركز استقطاب لقوى اجتماعية وطبقية جديدة.

ثانياً:نموذج العراق

في معرض تحقيبنا لإرساء بعض أسس المجتمع المدني والدولة العصرية داخل الأقطار العربية التي اخضعت لمعاهدات انتداب رسمية مع احتفاظها بكيانها السياسي، ثم حصلت على استقلال شكلي مقيد، نحاول الآن التطرق إلى دراسة ما حصل في العراق منذ اندلاع ثورته العام 1920 إلى مرحلة انهيار الحكم المدني فيه " الذي يطلق عليه مجازاً " التجربة الليبرالية " التي طبعت المرحلة السابقة بطابعها، وظهور عصر هيمنة العسكر على الحكم، وتسارع من جراء السياسات التي اتبعوها ظهور الدولة التسلطية، التي عمت جميع المشرق العربي منذ أواخر الخمسينات وأوائل الستينات " (25).

كان العرق خاضعاً للحكم العثماني إلى فترة متأخرة، أي إلى أن تم القضاء عليه نهائياً عقب الحرب العالمية الأولى ... في غضون ذلك تأثر العراق بوجه عام، والحركة القومية بكيفية خاصة بحدثين مهمين كان لهما الأثر الكبير في تحديد مجرى الحياة السياسية في العراق، الأول انتصار الثورة البرجوازية الديمقراطية في تركيا التي عرفت بانقلاب جمعية الاتحاد والترقي في 10 تموز 1908، حيث اضطر السلطان عبد الحميد إلى إعلان الدستور القديم الذي قد علقه في العام 1878 / بعد سنتين من أعلانه، والثاني : اندلاع الحرب العالمية الأولى وخضوع العراق للاستعمار البريطاني خلال أعوام 1914-1921. ويكمن أهمية الحدث الأول، في أن الثورة البرجوازية التركية على الرغم من ضعفها وهشاشتها، إلا أنها حققت بعض الانجازات لعل أهمها هو العمل بالدستور، الذي كان أكثر ديمقراطية من دستور العام 1876/، بما أنه ضيق سلطات السلطان ومنح المجلسين حق الاجتماع بدون دعوة السلطان كما منح الأكثرية حق دعوة المجلس العمومي (مجلس النواب ومجلس الأعيان) لاجتماع طارئ، وسنت الحكومة قوانين تمنح الحرية للشعب دستورياً على الأقل. وهكذا، فإن شعار المساواة وتقييد سلطة السلطان سببا ازعاجاً شديداً لبعض العراقيين ذوي النزعة المحافظة، (26). الذين كانوا ينظرون إلى مفهوم " (المشروطية) برمته بقلق وتوجس (27).

لقد أثار برنامج جمعية الاتحاد والترقي (على الرغم من أنه لم يتم التقيد به) التي قادت الثورة هلعاً في أوساط طبقة " السادة " أو الذين يعرفون أيضاً باسم " الاشراف " في العراق لجهة أثر تطبيق الدستور – من جعل الحكومة مسؤولة أمام البرلمان، ومنح مجلس المبعوثان ومجلس الأعيان حق تشريع القوانين، ومساواة جميع المواطنين أمام القانون وفي الحقوق والواجبات دون تمييز في الأديان والأجناس، وحرية التعليم وتأليف الجمعيات وإصلاح حالة الفلاحين – على تحديث الامبراطورية العثمانية لذاتها عن طريق الاقتباس من الغرب. وكما يقول الأستاذ حنا بطاطو أن " أسوأ ما حصل لـــ " السادة " جاء مع انفجار ثورة " تركيا الفتاة " في العام 1908 / وكان أكثر ما أثار قلقهم أن الثورة لم تكتف بتجذير الاتجاه نحو الحكم التركي المباشر بل بدت أيضاً منكبة على إلغاء الحصانات الضريبية (28)، و " إعادة تقسيم الأراضي بين الفلاحين من دون انتهاك حقوق أصحاب الأراضي " (29)، وإزاحة " السادة " من مناصبهم العليا (30)، وكان الأمر الأكثر جدية من أي أمر أخر هو هدم

المفاهيم الاجتماعية القديمة وطرق التفكير القديمة، أي في الواقع، ذات النسيج الإسلامي الذي دعم حتى الآن موقعهم المميز وسيطرتهم الاجتماعية " (31).

وكان " السادة " أو " الأشراف " الذين يدعون أنفسهم أنهم من سلالة الرسول محمد، يشكلون الارستقراطية العراقية كجماعة منغلقة، في المدن العراقية الرئيسية، بغداد، الموصل، البصرة، والمتكونة من العائلات القديمة لكبار المسؤولين من أصحاب الأراضي والملاكين وأحفاد المماليك مثل عائلة الكيلاني في بغداد، والنقيب والباش أعيان البصرة، والسعدون في المنتفق.

وقد راكمت عائلات " السادة " أو الاشراف " ثرواتها من احتكارها الوراثي الطويل لبعض الوظائف كجباة للعشر ولضرائب الأعناق (الجزية) من الصابئة واليهود والمسيحيين في البصره، ومن احتلالها مراتب دينية مثل " السيد – العالم " الذي كان مرشداً لطريقة دينية، مثل السيد عبد الرحمن الكيلاني الذي كان في العام 1921 نقيباً للأشراف، ومرشداً للطريقة القادرية، ومالكا لعقارات كبيرة ،أو رئيساً للوزارة العراقية، ومثل السيد أحمدي خانفة مرشد الطريقة الباطنية النقشبندية في كركوك. كما أن هذه الثروة تراكمت من خلال ترأس المشايخ العشائريين العرب والبكوات والأغوات الأكراد أحلافاً عشائرية، باعتبارهم مجموعات كانت محاربة في قرون أبكر، حيث كانت للبسالة العسكرية داخل هذه الأحلاف قيمة كبرى، تؤهل دائماً صاحبها ليتسلم الزعامة السياسية داخل هذا الحلف العشائري أو ذاك. وقد لعب العثمانيون دوراً مهماً في تنمية السيطرة الطبقية لهولاء المشايخ وذلك من خلال " تحويل العثمانيين لكثير من المشايخ والبكوات والآغوات المسيطرين عن مواقعهم الأصلية كزعماء يأخذون الضرائب أو وكلاء لهؤلاء الزعماء إلى جباة ضرائب. أما العامل الثالث والأخير فهو تحويلهم إلى ملاك أراض عاديين بعد إدخال " الطابو " في القرن التاسع عشر و " اللزمة " في القرن العشرين بما فيهما من نظام للملكية الخاصة. وبكلمات أخرى، فإن زعامة المشيخة كانت زعامة عسكرية متميزة بوضوح ومتوارثة بشكل متزايد، ولكنها كانت في مراحلها الأولى أبوية في جوهرها وليس فيها إلا القليل من صفات الموقع الطبقي هذا إلا عندما أصبحت العشيرة، التي كانت تعيش حرة قبلاً، أكثر ارتباطاً بالأرض. وازداد المظهر لموقع المشيخة صلابة في تمايزه مع ظهور المقاطعات الكبيرة، ومع تأجير أو تسجيل الأتراك لهذه المقاطعات، أولقرى بكاملها، باسم رئيس أو زعيم العشيرة وتبلور هذا المظهر أكثر فأكثر مع توقف الغزوات العشائرية

وتنامى التجارة الزراعية واغتراب قرى أكثر وإقطاعات متزايدة الاتساع " باللزمة " للبكوات والأغوات والمشايخ (32) .

كما تجدر الإشارة هنا إلى أن العثمانيين هم الذين عبدوا طريق " السادة " أو " الأشراف " إلى الأرض والثروة من خلال منحهم صكوك بمساحات كبيرة من الأراضي من وراء ظهر العشائر التي تزرعها بدون مقابل أوبايجار شكلي، والهدف من ذلك هو استغلال نفوذهم وسمعتهم القدسية الدينية والعائلية لترويض الفلاحين وقمعهم، أو ضبط تمرد قوة المشايخ العشائريين. أن تملك الأراضي الشاسعة، وازدياد قيمة الثروة، واحتكار السلطة على التعليم، قد جعل ضافة إلى أنهم علماء مرشدين للباطنية، من " السادة " أو " الاشراف " بالإ شريحة طبقية قوية ذات نفوذ سياسي تجاه الحكام العثمانيين، واتجاه الشعب على حد سواء، وأكثر ارتباطاً بالسلاطين العثمانيين ...

لكن العراق المملوكي وحتى بداية العهد الملكي، كانت تتعايش فيه مجتمعات متمايزه ومنغلقه على ذاتها، ولا تربطها روابط قوية فيما بينها، ومتكونة من شرائح اجتماعية تختلف فيما بينها على قاعدة الاختلاف في تشكلها الطبقي ووظائفها التاريخية، هي على التوالي : فئة ملاك الأراضي من أغوات وشيوخ والعشائر، ومن السادة الحضريين، وملاك الأراضي من " العلماء " و رؤساء المذاهب الدينية المختلفة، وملاك الأراضي من رجال الدولة " الارستقراطيين "، وملاك الأراضي من الضباط الشريفين السابقين، ومن البنية العشائرية المسيطرة في الريف حيث الدور العسكري للعشيرة هوالذي يحدد الهرمية التراتبية العشائرية في داخلها إلى حد كبير. هذه الشرائح والبنى الاجتماعية لم تكن تشكل طبقات بالمعنى الحديث للكلمة، لأن الملكية الخاصة في إطارها التاريخي المحدد بالمجتمع الرأسمالي، والاقتصادي البضاعي، لم تكن تشكل الأساس المسيطر في هذا التراتب الاجتماعي، بحكم هيمنة الطابع العشائري في معظم الأراضي الزراعية والمراعي في العراق، وحتى على نطاق السكان الحضريين في المدن. لكن هذا لم يمنع من تطور البنى والمواقع الطبقية بسرعة في المدن، في حين أن العلاقات الطبقية في الريف العشائري ظلت أبوية الطابع قبل بداية عملية تفكك البنية الاجتماعية العشائرية. والحال هذه، فإننا نجد في ذلك الوقت انقساماً واضحاً وهوة واسعة بين عالمين منفصلين، عالم عرب المدينة، وعالم عرب العشائر. ولقد ترافق مع هذا الانقسام، انقسام آخر، وهو الانقسام الطائفي الشيعي – السني الذي كان أكثر حدة من الانقسام الاجتماعي، أي الانقسام الطبقي. ويقول حنا بطاطو في هذا

الصدد، بأن الانشقاقات الحضرية قد وجدت " لنفسها تعبيراً في ظاهرة أخرى هي ظاهرة " المحلة " أو الحي المديني. وبكلمات أخرى، فأن المجموعات التي كانت تنتمي في مدن العراق إلى عقائد دينية أو طوائف أو طبقات مختلفة، أو كانت من أصول أثنية (عرقية) أو عشائرية مختلفة كانت تميل إلى أن تعيش في " محلات " منفصلة " (33).

إذن فبنية المجتمع المديني في العراق، كانت قائمة على أساس الانقسامات الدينية أو الطائفية، أو الأثنية (العرقية) أو العشائرية، داخل المدينة الواحدة، حيث كانت تشكل " المحلة " عالماً خاصاً لكل صنف اجتماعي من هذه الأصناف المذكورة. فالمدينة العراقية كانت مقسمة إلى عدة أحياء أو " محلات " منفصلة عن بعضها البعض، ومتنافرة فيما بينها. " فالمحلة " في المدينة، أو العشيرة في الريف، كانت تشكل ملاذاً للإنسان الفرد يحتمي بها وتعبيراً جزئياً عن النزعة الفطرية للحصول على الحماية خلال الاندماج الوحدوي في داخلها. وعلى سبيل المثال سنذكر هنا كيف كانت مدينة بغداد مقسمة إلى عدة " محلات " منفصلة، حيث كانت كل محلة لها طابعها السكاني المميز. " ففي الضفة الرئيسة لبغداد، وهي الضفة الشرقية عاش الشيعة في الدهانة وصبابيغ الآل والقشل، وسوق العطارين وأحياء أخرى. وعاش معظم اليهود في التوراة وتحت التكية وأبو سيفين وسوق حنون. وعاش المسيحيون في عقد النصارى ورأس القرية. وكان السنة يشغلون جزءاً كبيراً من بقية أحياء القسم الشرقي من المدينة. ولكن هذا الجزء كان مقسماً على أسس أخرى، فكان الميدان موطناً للعسكريين الأتراك. والحيد رخانة موطناً للعائلات " الارستقراطية " وكبار المسؤولين ودكان شناوة موطناً للموظفين الأدنى مرتبة، والقسم الداخلي من باب الشيخ موطناً للحرفيين، وكانت الأطراف الخارجية من باب الشيخ موطناً لصغار الضباط البغداديين من ذوي الأصول المتواضعة ولعناصر أخرى. وعاشت شريحة كبيرة من الكسبة أيضاً في باب الشيخ ودكان شناوة، كما عاش هؤلاء في مناطق أخرى كذلك. والظاهرة نفسها ميزت ضواحي بغداد، فالكاظمية، التي تضم ضريحي الأماميين الشيعيين السابع والتاسع، لم تكن مسكونة إلا بالشيعة وكان فيها تمركز كبير للفرس، في حين أن الأعظمية التي تستمد وجودها من وجود ضريح " أبو حنيفة" المشرع السنّي وعالم الدين الكبير، وتقع على الضفة المقابلة من دجلة مع ما فيها ذلك من رمزية، كانت تقتصر في سكانها على السنة، وكان يقطن معظمها المنحدرون من عشيرة عبيد العربية " (34).

ولم يقتصر هذا الانقسام إلى محلات مدينة بغداد لوحدها، بل هو انقسام شامل للمدن العراقية، وكثير ما كانت هذه المحلات متباينة في موقفها من عدة مسائل اجتماعية، ووطنية. ففي مدينة النجف كانت محلة البراق قد أقرت لنفسها دستوراً في العام 1915 يعكس مستوى التفكير السياسي والاجتماعي لسكان هذه المحلة، وبالتالي لمعظم سكان محلات المدن العراقية، غير أن بنية هذا المجتمع العراقي التقليدية، ستشهد تخلخلاً وتفككاً حقيقياً نتيجة التأثيرات المختلفة للتطورات الداخلية والخارجية، التي عرفها العراق مع بداية القرن. فلقد نمت المصالح التجارية البريطانية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وذلك عبر ادخال وسائط النقل الحديثة ذات الدفع البخاري إلى نهر العراق، وبخاصة الدجلة والفرات، اللذان كان تبحر فيهما السفن التجارية لنقل السلع والمواد الغذائية، الأمر الذي أسهم في تحقيق تقدمٍ ملموس على صعيد الاعتماد المتبادل بين عالم المدن وعالم العشائر. وفضلاً عن ذلك، فإن ادخال وسائط النقل الحديثة قد ربط الحركة التجارية في العراق مع السوق البريطانية والأسواق الأجنبية الأخرى، كما ربط العراق بالاقتصاد الرأسمالي العالمي الذي كان مركزه في أوروبا الغربية آنذاك. ولاشك أن هذه العملية قد نقلت العراق من اقتصاد الكفاف إلى بداية التوجه نحو اقتصاد السوق والانتاج السلعي الرأسمالي، كما أصبحت الشركات البريطانية هي المتحكمة في وسائط النقل النهرية، خصوصاً مع افتتاح قناة السويس في العام 1869، وهو ما قاد إلى تدفق السلع الصناعية البريطانية إلى السوق العراقية، وبخاصة السلع القطنية والصوفية، الأمر الذي أدى إلى ضرب الصناعات التقليدية العراقية، وإلى بداية انغراس النفوذ البريطاني في العراق، الذي تحول إلى احتلال مع نزول القوات البريطانية في بداية الحرب العالمية الأولى، وما رافقه " من عملية تحويل البلاد إلى تابع اقتصادي للامبراطورية البريطانية ".

أما التطور الثاني والمهم هو تطور الحركة القومية العربية في العراق خلال العهد العثماني، وبشكل أدق منذ اندلاع ثورة تركيا الفتاة في العام 1908، وبداية تشكل الأحزاب السياسية الحديثة، وتزايد عدد الشباب العراقيين الملتحقين بمدارس التعليم الابتدائي والثانوي والجامعي، فضلاً عن التحاق عدد من الطلاب بالأكاديمية العسكرية في استانبول، وانتشار الكتب، وإصدار المحلات، والصحف، وكل هذه التغييرات الجديدة أسهمت في تغيير العقليات داخل المجتمع العراقي التقليدي، وفي تعريض قسم من الانتلجنسيا العراقية لنمط التفكير الأوروبي.

وتكمن أهمية الثورة البرجوازية التركية التي قادتها جمعية الاتحاد والترقي، والتي مثلت انتصاراً للطبقة الوسطى التركية ورأس حربتها المؤسسة العسكرية التي تنتمي إليها، كونها أعلنت الدستور، بصرف النظر عن أن الاتحاديين لم يلتزموا بتطبيقه، إلا أنه أسهم في بداية نشر الوعي الدستوري والأهداف الدستورية داخل المجتمع العراقي، هذا أولاً. أما ثانياً، فإن بروز الميول الرجعية والقومية الشوفينية لجماعة " تركيا الفتاة " التي بدأت تمارس سياسة التتريك في العراق، وتضطهد العرب الذين اخلصوا لها، قد أفسح في المجال للحركة القومية العربية لكي تطالب بالحكم الذاتي وتنمي عندها النزعات الاستقلالية. وثالثاً، إثارت الثورة البرجوازية التركية أولى الانقسامات داخل المجتمع التقليدي العراقي، في أبعادها السياسية والايديولوجية والفكرية، حيث تشكلت المعارضة التقليدية المحافظة من طبقة " السادة " المتكونة من كبار الملاكين العقاريين وبعض الزعماء الدينيين، التي تدافع عن مصالحها الطبقية وامتيازاتها الاجتماعية والتاريخية، وتعادي الدستور، وتدافع عن المؤسسات الاجتماعية والدينية والسياسية التقليدية، وكان يقف على رأس هذا المعارضة عبد الرحمن الكيلاني " النقيب " الذي قال حين احتل البريطانيون العراق " أني اعترف بانتصاركم، وعندما سأل عن رأيي في استمرار الحكم البريطاني أجيب: أنا تابع للمنتصر " (35)، وبالمقابل تشكلت فئة الانتلجنسيا العراقية الجديدة المنحدرة من الطبقة الوسطى ذات الميول والولاءات الجديدة للقومية العربية. ومع تزايد الصراع بين المعارضة التقليدية وفئة الانتلجنسيا الجديدة، الذي اتخذ شكل صراع ايديولوجي وسياسي، نما الوعي السياسي القومي الجديد في أوساط الشعب العراقي، وإن كان هذا الوعي القومي الجديد لم يجسد قطيعة راديكالية مع التقليد، ولم يستطع أن يصف مواقع القوى المحافظة التقليدية، بل استمر في التعايش ضمن إطار الصراع مع الوعي التقليدي والتـــأخر التاريخي، علماً بأن هذا الصراع كانت مادته الرئيسة هي المسائل الأساسية للقومية الحديثة، ولموقع الدين في المجتمع، والعلمانية، والحرية السياسية، والولاء في الدولة الحديثة، وهي كلها مواضيع تتعلق أساساً ببداية إرساء مقومات المجتمع المدني الحديث...

وبالفعل، شكلت الأحزاب السياسية الحديثة اللبنة الأولى في بناء هذا المجتمع المدني، على الرغم من أن هذه الأحزاب كانت امتداداً وفروعاً للاحزاب التي تشكلت في تركيا. غير أنه مع تنامي المعارضة العربية لسياسة التتريك التي كان يمارسها الاتحاديون، وازدياد حدة التناقض القومي بين العرب

والترك، اقتنع القوميون العرب في العراق مع مرور الزمن " بالتخلي عن ارتباطاتهم بالأحزاب السياسية التركية، وتشديد مطالبهم القومية باللامركزية، بدلاً من مجرد المساواة. وهكذا تشكلت جمعية جديدة في أواخر 1912 تحت اسم " جمعية النادي الوطني " كانت ذات طابعٌ قومي عربي أكثر راديكالية وجرأة. وكان يسند هذه الجمعية الجديدة أيضاً يوسف السويدي وطالب باشا، وسرعان ما ارتبطت بجمعية الاصلاح في البصرة (التي شكلها طالب باشا في 28 / فبرير 1913). وفي الواقع تبنت جمعيتا البصرة وبغداد برنامج حزب اللامركزية العثماني وأصبحتا فرعين بارزين له " (36).

إن بروز ظاهرة تشكل الأحزاب السياسية من قبل المثقفين المنحدرين من عائلات ثرية جداً في قسم منها، ومن العائلات المتواضعة في قسم آخر، ومن الضباط العاملين في القوات المسلحة التركية، قد ارتبط مباشرة بنمو الحركة القومية العربية في العراق مع بداية تفكك الولايات العربية في الامبراطورية العثمانية، لكن هذه الأحزاب الحديثة لم تكن تستند إلى حامل اجتماعي طبقي فاعل حقيقي، ونعني به الطبقة البرجوازية العراقية. فهذه الطبقة كانت ممثلة بفئة كبار التجار والملاكين العقاريين الذين كانت مصالحهم الطبقية بالذات تجعلهم مرتبطين بالغرب الاستعماري، باعتباره نموزجاً للتقدم الاجتماعي، لابالدفاع عن وحدة السوق الوطنية، على الرغم من تبنيهم للاتجاه القومي العربي الذي كان ربما موالياً للبريطانيين بسبب تناقضهم مع الاتراك. وفي ظل هذا الغياب للطبقة البرجوازية الكلاسيكية الصاعدة، كطبقة اجتماعية حاملة لنظام انتاجي بالمعنى الدقيق، يقود إلى انتقال العراق على المستوى الاقتصادي من نمط انتاج " اسيوي " أساساً إلى نمط انتاج صناعي تجاري، لم تقدم الحركة القومية العربية في العراق الاطروحات الفكرية والسياسية حول الحداثة، وفكرة الديمقراطية، والمجتمع المدني الحديث، باعتبارهما تعبيرين عن دفاع البرجوازية عن حريتها ومصالحها القومية، وسلاحين مهمين في صراع هذه الطبقة ضد بقايا الاقطاعية، والحياة العشائرية والبدوية، والاستبداد الشرقي بصورة عامة، وركيزتين أساسيتين لبناء الدولة الحديثة القائمة على فكرتي الوحدة القومية – والعلمانية.

وستشهد الحركة القومية العربية انقساماً جديداً مع اندلاع الحرب العالمية الأولى، والاحتلال البريطاني للعراق العام 1914، بسبب المواقف المتباينة لمختلف التيارات السياسية المكونة لهذه الحركة القومية، بشقيها العامل في

داخل العراق نفسه، وخارجه، من المسألة الوطنية، وقضية الاستقلال، وردات فعلهم غير الموحدة.

فهناك اتجاه من القوميين العرب ممثلاً بحزب العهد في بغداد، وطالب باشا في البصرة، وسليمان فيض، ونوري السعيد. وكان هؤلاء الزعماء المحليون محافظين وتقليدين، وينتمون إلى الطبقات التقليدية في المجتمع، فضلاً عن أنهم كانوا على استعداد للتعامل مع السلطات الاستعمارية البريطانية، بل أنهم كانوا أداة لتطبيق هذه السيطرة، ويتجسد موقعهم من المسألة الوطنية من خلال استعدادهم الدائم للتفاهم مع الاستعمار البريطاني، ذلك أنهم كانوا يطالبون باستقلال العراق، ولكن مع بقاء الحماية البريطانية، وهم بهذا الموقف كانوا يزاوجون بين خدمة مصالحهم الطبقية والمصلحة الوطنية، معتبرين أن طريق الاستقلال لايمكن أن يكون إلا عبر التسوية السياسية لا عن طريق المواجهة المباشرة للمستعمر" ففي نظر " سادة " البصرة – ونظر ملاكي الأراضي فيها ككل – مثل النظام البريطاني " سلامة وأمن الأملاك ". والسيد طالب النقيب، الذي كان قد رفع في أيام الأتراك الشباب راية الحكم العربي الذاتي، صار يطلق صوته الآن تكراراً معبراً عن تأييده " الانتداب " البريطاني " (37).

كما دعا نوري السعيد إلى " خلق حكومة مدنية وطنية على الفور ". إلا أنه كان ذلك بالخضوع لـــ (أشراف الاحتلال). وفضلاً عن ذلك، أكد نوري على أيمانه بـــ " روح الزمالة مع الانكليز "، وحرصه على " متابعة السير في طريق الولاء والتعاون مع الانكليز ". كما أنه أعرب عن عزمه " على وضع حد لكافة النوايا التي تتجه إلى تجديد الارتباط بالأتراك ".. (38).

وكان هذا الاتجاه مطبوعاً بطابع غربي، وانضم إلى الحلفاء خلال الحرب العالمية الأولى، آملاً، بعد الحرب، أن يحقق الاستقلال السياسي للعراق، حيث كان للبريطانيين مصلحة في أن يخوض العرب الحرب ضد تركيا. وقد لعب هذا الاتجاه دوراً مهماً على صعيد إرساء نظام ملكي ذي شكل برلماني ديمقراطي في مرحلة السيطرة الاستعمارية غير المباشرة على العراق لاحقاً.

أما الاتجاه الثاني من القوميين العرب ذي الطابع الإسلامي الإصلاحي، فقد كان معادياً للاستعمار البريطاني، وقرر الانضمام إلى تركيا خلال الحرب العالمية الأولى. وكان هذا الاتجاه يطالب بالاستقلال التام للعراق غير المقيد بأية تنازلات أو خضوع للاستعمار البريطاني. وكان هناك اتجاه الضباط العراقيين من جهة ثالثة، الذين انحدروا من أصول اجتماعية فقيرة ومتواضعة في معظمها،

واعتبروا الالتحاق بالكليات العسكرية والجيش العثمانيين، هوالطريق الأسلم نحو تحقيق صبوة اجتماعية جديدة. وقد تأثرت هذه الفئة من الضباط بالأفكار القومية العربية التي كانت تدعو إليها الجمعيات العلنية والمنظمات السرية المتمركزة في الأستانة.

إن ميزة هذه الفئة من العراقيين التي تلقت تعليماً حديثاً وتكويناً عسكرياً أكاديمياً، واسهمت بشكل رئيس في تأسيس التنظيم السياسي القومي الأكثر فعالية في العراق ماقبل الاستقلال أي حزب العهد، وانخرطت في الثورة العربية الكبرى التي قادها الشريف حسين، واشتركت مع فيصل في الحكم أبان استقلال سوريا القصير الأمد، " تختلف عن الشرائح الأخرى من الطبقة الوسطى في ناحيتين مهمتين على الأقل : أولاً، أن أعضاءها كانوا من غير ذوي الملكيات ومعتمدين كلياً على رواتبهم، وثانياً، أنهم كانوا ملتزمين بالثقافة والتقاليد العسكرية ... وفضلاً عن ذلك فإن الضباط العراقيين، لكونهم فئة غير متملكة، قد تمتعوا بدرجة كبيرة من الاستقلال الاجتماعي تجاه الأقسام الأخرى من المجتمع، وعندما يتعامل المرء مع العوائل الثرية في المدن العرقية، ومع شيوخ العشائر وعلماء الدين، يسهل عليه ملاحظة الأثر العميق، المحلي والوطني، لظروفهم الأجتماعية الاقتصادية على سلوكهم السياسي " (39). إن هذا الموقع المتواضع على صعيد الانتماء الطبقي، سيكسب الضباط العراقيين مرونة أكبر واستقلالية نسبية في تحديد موقفهم السياسي إزاء المسألة الوطنية، بالمقارنة مع باقي فئات وطبقات المجتمع الأخرى المتكونة من كبار الملاكين العقاريين، ورجال الدين، والعائلات الثرية، وشيوخ العشائر، الذين جسدوا التحالف القومي – الديني العشائري، إن كان لم يستطع أحراز السيطرة الفعلية على الدولة. وعلى النقيض من ذلك، فإن النخبة العسكرية العراقية المنخرطة في الحركة القومية العربية، كانت قضية السيطرة على الدولة تشكل بالنسبة إليها قضية مركزية، على الرغم من الميول والنزعات التي كانت تتقاذفها بين طابعها القومي العربي، وعواطفها الإسلامية العثمانية، ومعاداتها للإستعمار الغربي – وقد جاءت الثورة الهاشمية، التي كانت قيادتها السياسية محافظة تقليدية ومتحالفة مع الانكليز على أمل أن تنال الاستقلال السياسي، وتأسس الدولة العربية الموحدة، والذي كان برنامجها السياسي فضفاضاً محافظاً، وليس برنامجاً راديكاليا يطرح قضية انتزاع الحقوق القومية العربية خارج سياق السيطرة الاستعمارية البريطانية، لتزيد من تعميق الانقسامات داخل فئة الضباط العراقيين، الذين تحلقت قيادات منهم حول الشريف حسين، خصوصاً أولئك الذين كانوا أسرى لدى الانكليز، فإن ظلّ قسم من، هؤلاء الضباط لايثق

بالانكليز ولابقيادة شريف حسين. وقد تولد عن هذا الانقسام تياران داخل فئة الضباط، تيار راديكالي يدعو إلى مقاومة الاستعمار البريطاني عن طريق ممارسة العنف، بسبب من تنصل بريطانيا وخيانتها لالتزاماتها العربية، وتيار معتدل كان يقوده نوري السعيد قائم على أساس المساومة مع البريطانيين، واستخدام الأساليب السياسية الأقناعية لتغيير أو تعديل السياسة البريطانية، إزاء المسألة الوطنية العراقية، حيث كان هذا التيار ينادي بإقامة حكومة دستورية نيابية، ولكن بموافقة البريطانيين. ويلخص موقف نوري السعيد وجعفر العسكري هذا الرأي، حيث كانا يعتبران أن بريطانيا هي " الحليف الرئيس للقضية العربية، فبدون مساعدة بريطانيا، لم يكن من الممكن تحقيق استقلال العرب، ذلك أن العرب لوحدهم كانوا عاجزين عن تحقيق الاستقلال أو تحمل أعبائه. ويستمر جعفر في تلخيصه للاتجاهات القائمة بين الضباط القوميين قائلاً " .... إن قلة من المتطرفين الشباب يعتقدون أنهم يستطيعون إدارة البلاد بدون مساعدة أجنبية ويعارضون كل انتداب على الإطلاق، إلا أن البقية مستعدون لقبول الانتداب شريطة أن تكون النوايا (البريطانية) مخلصة اتجاه الدولة العربية" (40).

على أي حال، هذا هو واقع الاتجاهات الرئيسة العاملة داخل الحركة القومية العربية في العراق عشية اندلاع ثورة الشعب العراقي في 20 حزيران العام 1920 ضد الاحتلال البريطاني، ومن أجل المطالبة بالاستقلال. ولقد كرّست هذه الثورة لأول مرة في تاريخ العراق الحديث الوحدة الوطنية، حين تفادى القوميون أي صراع طائفي من شأنه أن يقود إلى مزيد من التفتيت الداخلي، ويخدم مصلحة المستعمر البريطاني، فضلاً عن أنها نجحت لأول مرة منذ قرون عديدة في تحقيق الاندماج بين السنة والشيعة معاً على قاعدة الانخراط في العمل الوطني الشعبي لمقاومة البريطانيين. وكان هذا التطور في التقارب بين عشائر الفرات الذين تضرروا من سياسة تنظيم البريطانيين لتدفق المياه، وأثر هذه السياسة على إلحاق الأذى بالاقتصاد المحلي وبين سكان مدينة بغداد، وفي الاحتفالات الدينية التي كانت تقام في كل مساجد السنة والشيعة بالتناوب، والتي في جوهرها تعبر عن مضامين سياسية معادية للبريطانيين، سواء من منطلقات دينية مضاده للمستعمر " الكافر " أم من منطلقات وطنية بحته، هذا التطور قد أسهم إلى حد كبير في انخراط جماهير واسعة من الفلاحين العشائريين في صفوف الثورة، وفي اذكاء وتقوية الوعي الوطني في صفوفها، الأمر الذي أدى إلى خلخلة الموقع التاريخي لطبقة " السادة " أنفسهم الذين يمارسون سياسة

الاحتكار المطلق على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي داخل العراق، وإلى ضرب مواقع الاستعمار البريطاني.

هل نستطيع أن نطلق على هذه الثورة أنها أطلقت سيرورة جديدة، ونمواً صعباً ومتجانساً، لمجتمع مدني عراقي حديث ؟.

إن الثورة العراقية بصرف النظر عن الآراء المتباينة في عملية تقييمها من حيث منطلقاتها ودوافعها والقوى المحركة الرئيسة لها. كانت ثورة تعبر عن تنامي المسألة الوطنية والقومية عند الشعب العراقي، لكي تصبح هي الرافعة الحقيقية والواقعية السياسية التاريخية لحل باقي المسائل الأخرى، ولعل أهمها المسألة الديمقراطية في تلازمها مع بناء المجتمع المدني الحديث، الذي يحقق الوحدة المجتمعية المتماسكة لجميع الطوائف والاثنيات المتعايشة في المجتمع العراقي، على قاعدة بناء المواطنية الحرة، واحترام هوية الآخر في إطار الاختلاف والتعدد، وتحقيق الاستقلال التام للعراق.

ولاشك أن هذه الثورة التي أسهمت في تغيير استراتيجية الامبريالية البريطانية الخاصة بالعراق من استعمار مباشر إلى استعمار غير مباشر، وذلك خلال تأسيس الملكية الهاشمية في العراق العام 1921، بقيادة الملك فيصل، وتكوين الدولة العراقية الحديثة، في ظل تراجع الحركة القومية العربية عن تحقيق أهدافها وبخاصة هدف الوحدة العربية، حين رضيت بالكيانات القطرية المشرقية (العراق، سوريا، لبنان، الأردن، فلسطين)، التي تأسست على قاعدة اتفاقات سايكس بيكو الانكلو – فرنسية، لم تحقق كل الأهداف الفعلية للمسألة الوطنية العراقية حتى بطابعها القطري. ذلك أن الملكية في العراق، التي تقف على رأسها ملك عربي هاشمي، كانت في جزء منها صنيعاً بريطانياً، وفي الجزء الآخر نتاج الانتخاب الشعبي، وحتى حكومة فيصل العربية التي أقامت النظام الملكي الدستوري، وأنشأت مجلساً نيابياً منتخباً، ودستوراً للبلاد، عملت على المحافظة على المعادلة الصعبة أي " المحافظة على هيمنة النفوذ البريطاني " من جهة، و" ضرورة إرضاء غالبية السكان والعناصر الوطنية بوجه خاص "، من جهة ثانية .

لقد كانت لثورة العشرين أهمية كبرى في بداية تحقيق تماسك المجتمع السياسي للعراق، ليس فقط من خلال التقارب والترابط السني – الشيعي، واندماج الشيعة في الجسم السياسي العراقي " بل أيضاً بحل ناجح لنزاع تاريخي كان كامناً في أساس الكثير من الانقسامات المثيرة للاضطرابات في المجتمع العراقي، الا وهو النزاع المزدوج بين العشائر والمدن النهرية من جهة، وفي ما بين

العشائر نفسها من جهة ثانية، حول الأراضي السهلية المنتجة للغذاء على ضفتي دجلة والفرات " (41).

فخاصية المجتمع المدني في العراق تبدأ مع طرد ونفي هذه الصراعات بين العشائر والمدن، وفيما بين العشائر نفسها، باعتبار ذلك يمثل بذرة أية وحدة مجتمعية مدنية متماسكة، ومع ضرب سلطة العشيرة المتخلفة، وبالتالي مع اقحام العراق ضمن مسار حركة التقدم التاريخي التي تقود إلى نهوض المدن مجدداً وبداية تفكك وانحلال النظام العشائري. وفي هذا المجال لايجوز أن ننكر دور التحديث الكولونيالي الذي أقامه البريطانيون في العراق، سواء في مجال الإدارة والري والزراعة، أم في مجال إقامة الدولة الحديثة، على الرغم من أن هذا التحديث المزدوج كان يخدم المصالح الاستراتيجية لبقاء الاستعمار في سيرورة انتقاله من استعمار مباشر إلى استعمار غير مباشر. غير أن هذا التحديث الكولونيالي المزدوج، عمل من جهة أخرى على تعزيز سلطة شيوخ العشائر خارج المدن الذين كانوا في السابق " مسنودين بالذهب البريطاني وبالحرب البريطانية" (42).، وأصبحوا الآن يمتلكون ميليشيات مسلحة تحميهم هم وممتلكاتهم وتشكل في الوقت عينه سلطة قمعية متسلطة على رقاب الفلاحين، وتلقب هذه المليشيا المسلحة المرتبطة بالشيوخ (الحوشية). إذن فالتحديث الكولونيالي لم يكن يهدف إلى تفكيك بنية النظام العشائري في الريف العراقي، والوحدة العشائرية، حيث أن المستفيدين بشكل رئيس من هذه النظام هم الشيوخ الذين يمارسون سلطة استبدادية بالوراثة. بل إن السياسة البريطانية في تعاطيها مع الريف العشائري شكلت خطوة تراجعية إلى الوراء، باعتبارها سياسة تهدف إلى المحافظة على زعماء العشائر، ودعمهم، على الرغم من جهلهم، وضيق أفقهم، وتخلفهم الشديد، في سبيل استخدامهم كقوة معرقلة فعلية، لممارسة ضغوطاتها على حكومة الملك فيصل التي كانت متناقضة إلى هذا الحد أو ذاك مع مشروع الانتداب البريطاني على العراق. ويذكر لنا حنا بطاطو في استشهاداته المتعددة كيف أن روساء العشائر كانوا يدفعون عن مشروع الانتداب البريطاني في مواجهة حكومة فيصل، فقد " قام الشيخ عدي الجريان من البوسلطان، ومعه خمسة عشر شيخاً آخر من شط الحلة، بالاحتجاج بشدة في برقية أرسلت إلى المندوب السامي تعلن " الدعم لمشروعه المفيد الذي من دونه لايمكن للعراق وأبنائه أن يحققوا التقدم " (43).

ومن ناحيتهم، أعلن مشايخ بني ربيعة أنهم ينظرون " باشمئزاز حقيقي إلى احتمال سحب الاشراف البريطاني " (44)، وأكثر من ذلك، فإن على سليمان، من

الديلم، ومعه أربعون رئيس عشيرة آخرون، ذكروا الملك فيصل في لقاء معه، ومن دون خجل " بأن أقسموا على الولاء شرط أن يقبل بالتوجيه البريطاني" (45).

وهكذا، فإن سياسة التحديث الكولونيالية ذات الطابع المزدوج كانت تعتمد بشكل رئيس على القوى المعادية لولادة المجتمع المدني الحديث في العراق، أي سلطة شيوخ العشائر التي أصبح البريطانيون يستغلونها ليس في نطاق موازنتها بسلطة الملك فقط، باعتبار ذلك جزء من سياسة التوازن التي انتهجوها في العراق، وإنما أيضاً وهذا هو الأخطر ، في استخدام هذه القوة المعادية، في محاربة القوى السياسية والاجتماعية الحديثة التي ظهرت في المراكز المدنية العراقية، التي تحارب الاستعمار البريطاني غير المباشر. والحال هذه، فإن قوة شيوخ العشائر المستقوية بواسطة الوجود البريطاني، والمستفيدة على الصعيد الاقتصادي من عدة امتيازات كحيازة الاراضي، والاعفاء من دفع ضريبة الأملاك، وتلقس الرشاوي والهدايا على خدماتهم، كانت تمثل قوة معادية متناقضة جذرياً مع فكرة بناء المجتمع المدني الحديث، وإرساء دعائم الدولة العصرية.. وكانت تنافس سياسياً سلطة حكومة الملك فيصل، التي كانت تنتهج سياسة ليبرالية، ولديها وعي قومي بضرورة بناء المجتمع الموحد في العراق، وتحجيم سلطة الاقطاعيات المحلية، بهدف تعزيز مواقعها التفاوضية مع سلطة الانتداب البريطانية.

وبالمقابل، هل كانت حكومة فيصل تمثل نهجاً حديثاً، وتقوم بعملية تحديثية ضمن هذا المجتمع العراقي التقليدي يقودان إلى تجاوز فعلي للبنى العشائرية الموروثة، وللتأخر التاريخي في ميداني الفكر السياسي والتنظيم الاقتصادي الاجتماعي؟.

علينا أن نعترف بأن الفئات الحاكمة التي وصلت إلى السلطة في العراق ممثلة بكبار الملاك للأراضي، والبرجوازية التجارية المدينية، والفئات الكمبرادورية المرتبطة بالمصالح الأجنبية، والعائلات الثرية في المدن، والضباط الشريفيين، والأعيان المنضمين إلى حزب العهد، وشيوخ العشائر الاقطاعيين، لم تكن تشكل طبقة برجوازية موحدة، تحتل مكاناً تاريخياً في نظام الانتاج الرأسمالي، وبالتالي تمتلك القدرة على تصفية الحسابات مع قوى المجتمع القديم والنظام العشائري، وتقود النضال الجذري ضد الاقطاعية والاستعمار البريطاني، بل هي تمثل فئات معارضة إصلاحية تبوأت صدارة العمل السياسي في الصراع

من أجل انتزاع الحقوق العربية بواسطة الاصلاحات في ظل السيطرة العثمانية، أولاً، وفي ظل الاستعمار البريطاني لاحقاً. وفضلاً عن ذلك، فإن هذه الفئات الحاكمة لم تحكمها ايديولوجية متجانسة، ولا كانت معنية بخلق إيديولوجية بورجوازية قومية جديدة تشكل عاملاً ضرورياً ومهماً في تطورها التاريخي. وفي ظل غياب هذه الايديولوجية الجديدة، وبالتالي غياب البرنامج السياسي الراديكالي، الشرطان الرئيسيان اللذان تستخدمهما الطبقة البرجوازية لحل القضايا التاريخية الخاصة ببناء المجتمع المدني، والدولة العصرية، ظلت هذه الفئات الحاكمة تستخدم مزيجاً توفيقياً من الايديووجية القديمة والايديولوجية " الليبرالية"، لاطبقاً للواقع الغربي، وإنما بعد أن أفرغتها من الأفكار الديمقراطية والعلمانية والقومية الثورية، لأنها كانت تخشى الأعمال الثورية التي تضعها في صراع مكشوف وجهاً لوجه مع البنية الاقطاعية والقبلية والعشائرية ومع الاستعمار البريطاني، من أجل حل القضايا الجديدة المتعلقة بالمسألة الوطنية، والاستقلال السياسي والاقتصادي التام خارج سياق التبعية الكولونيالية، وتحديد نمط المجتمع المرجو بناؤه، وبالتالي تقديم الرؤى والتصورات الراديكالية لحل مسألة طبيعة الدولة ومؤسساتها الدستورية، وكذلك بناء المجتمع المدني في تناسقه مع هذه الأخيرة. ويقول الدكتور خلدون حسن النقيب في معرض تحليله لهيمنة الايديولوجية التوفيقية بأجنحتها الثلاثة العلمانية، والليبرالية، والقومية، على صعيد سلطة الدولة في العراق، وفي مصر، وسوريا، ومن أنها " قد وصلت إلى الهيمنة والنفوذ ليس لكونها ممثلة لمصالح الملاك والتجار، ولذلك قامت هذه الفئات بدعمها، وإنما لأنها لم تتعارض مع مصالح الملاك والتجار، ولأنها تناسبت وتزامنت مع التطلع إلى الغرب، وظهورالكيانات السياسية الحديثة (الدولة – القومية، الأحزاب ...إلخ) تحت تأثير إدارات الانتداب الاستعمارية والدول الكبرى (46). وهناك فرق بين التزامن وعدم التعارض وبين الدعم والتمثيل الطبقي ويجب ألا تغيب أهميته عن القارئ (47).

على الرغم من أن حكومة الملك فيصل ذات الأصول غير العراقية، (بحكم أن الموطن الأصلي لفيصل هوالحجاز)، كانت مدينة للاستعمار البريطاني، الذي أصبح يحكم العراق في مرحلة الانتداب بواسطتها، عملت على بناء المؤسسات الدستورية، والجهاز البيروقراطي الموروث عن الاستعمار، وعلى الرغم من وجود نخبة سياسية محلية متنورة " ومطبوعة بالطابع الغربي " تطمح إلى بناء دولة حديثة ومجتمع مدني، إلا أن طبيعة القوى التقليدية والزعماء التقليديين المحافظين الخاضعين للهيمنة البريطانية من جهة، والفسيفساء الاجتماعي الذي

تهمين عليه ايديولوجيا تقليدية من جهة ثانية، جَعَلا من العملية السياسية لبناء شكل حديث للسلطة، وبالتالي بناء نظام سياسي جديد للدولة معاصر، عملية نخبوية تفتقر إلى قنوات مناسبة لنشر الوعي الديمقراطي، وتحقيق المشاركة الشعبية في الحياة السياسية. وقد انعكس ذلك في بنية الأحزاب السياسية المختلفة، التي لم تكن في واقع الأمر سوى مؤسسات تهيمن عليها نخب مستبدة قمعت كل توجه ديمقراطي، وحالت دون مشاركة جماهيرها الحزينة ذاتها في تقرير سياساتها ، ورسم برامجها، وهو مايعكس الطابع الجوهري العام للحياة السياسية العربية. ذلك أنه تحت القشرة الايديولوجية الهشة لتلك الأحزاب كانت تثوي الايديولوجية التقليدية ، والمصالح الفئوية، وروح المجتمع القديم التي عجزت تلك الأحزاب عن تحقيق قطيعة معرفية وسلوكية معه، وبالتالي لم تكن هذه الأحزاب والنخب الحاكمة الحاضنة السياسية لفكر تنويري، قومي، أو اشتراكي، أو ديني، وبالتالي لم تكن حاضنة لبذور العقلانية، والحداثة، والمجتمع المدني.

الاستعمار الغربي بحكم طبيعته ذاتها بوصفه تعبيراً عن مجتمع حديث، وحضارة كونية بازغة، أرسى في أماكن تواجده بعض مقوماته، وبذور المجتمع المدني لاسيما العقلانية، والديمقراطية البرلمانية، والنظام البيروقراطي الحديث، والقومية، بصرف النظر عن تعارض هذه البذور والعناصر مع مشروعه الاستعماري القائم على اخضاع الاقتصاد اخضاعاً تاماً لمصالح الدولة المستعمرة، وتعزيز البنى التقليدية القبلية والأثنية والدينية عبر ترسيخ حقوق الملكية لدى شيوخ العشائر وأعيان المدن، الأمر الذي قاد إلى خلق " طبقة عليا " في العراق، وغيره من البلدان شبه المستعمرة. إن تلك العناصر والبذور الليبرالية مالبثت أن تجسدت في مرحلة الانتداب البريطاني، ولاحقاً الاستقلال الوطني في مؤسسات سياسية وثقافية، حديثة كانت تحمل أمكانية النمو والتقدم. وأبرز هذه البنى السياسية والثقافية، البرلمانات، والصحافة الحرة، والأحزاب السياسية، والنقابات، والدولة الحديثة القائمة على المؤسسات، إلا أن العامل الأهم لكبح نمو المؤسسات كان الطابع التقليدي والمتناقض للقوى الاجتماعية الممسكة بزمام السلطة، والمهيمنة على الحياة السياسية. تلك الفئات التي أدت سياساتها، واتجاهاتها الفكرية والايديولوجية وعلاقاتها الداخلية والخارجية إلى ظهور الدولة التسلطية التي ستجتث، أو ستنزع من المجتمع أهم عناصر الحداثة الكولونيالية، حيث يشكل نظام حكمها كما يقول الدكتور هشام شرابي " مزيجاً من نظام الرعاية والجهاز البيروقراطي الموروث عن الاستعمار الذي تتصف به الدولة

البطركية الحديثة. وهو، بالنسبة إلى المواطن، شيء خارجي مفروض عليه وضده.

ومشاركته الحرة في الشؤون العامة أمر مستحيل، حتى لو كان الدستور يضمن له ذلك. وإذ يجد المواطن نفسه معزولاً ومغترباً عن ذاته، ينكفئ على نفسه ويلتجئ إلى البنى الاجتماعية الأولية (العائلة أوالقبيلة أوالطائفة الدينية) ليضمن أمنه وبقاءه ". (48).

ليس من شك أن حكومة الملك فيصل كانت حكومة " دستورية، وتعمل ضمن حدود القانون "، لكن الفئات والقوى الاجتماعية التي كانت متنفذه فيها هي من طبقة " السادة " بشقيها الذي يترأس الطرق الباطنية، أو المرتبط بشيوخ العشائر في الفرات الأوسط والريف عامة. وقد استخدم الاستعمار البريطاني هذه " الطبقة العليا " المتكونة من العائلات الثرية وكبار ملاك الأراضي والممثلة بشكل قوي على مستوى الحكومة، لمواجهة الملك فيصل، وإضعافه كي لا يشكل قوة فعلية تمكنه من تجسيد نوع من الاستقلالية لحكمة، وإرساء شرعية داخلية قوية خصوصاً وأن الملك كان يعتمد على الضابط الشريفيين السابقين المنحدرين من أوساط طبقية متواضعة كما اسلفنا في الحديث عنهم سابقاً، والذين يرون فيهم السادة خطراً على أوضاعهم ومصالحهم تمكنه من تحسين شروطه التفاوضية مع البريطانيين بصدد إبرام المعاهدة الانكلو – عراقية، حيث كان الملك يقف إلى جانب الرافضين " للانتداب "

ففي عهد الملك فيصل (1921–1932)، تشكلت 13 حكومة، وكان أول رئيس وزراء للعراق هو عبد الرحمن الكيلاني الذي ينتمي إلى " السادة "، وتلاه عبد المحسن السعدون، رئيساً للوزارة في السنوات 1922، 1923، 1925، 1926، 1928، 1929، وهو أيضاً من " السادة : المرتبطين بشيوع العشائر. وفضلاً عن ذلك، فإنه من أصل 13 رئاسة وزارة حظي السادة " بـــ 9 منها، وكانت حصة الضباط الشريفيين السابقين 4. أما على صعيد عدد المقاعد الوزارية البالغ عددها 113 مقعداً وزارياً، فقد كانت موزعة على الطبقات والفئات الحاكمة حسب الجدول التالي : (49).

كبار ضباط	الضباط الشريفيين	العائلات التجارية	عائلات الجليين	الارستقراطية القديمة	عائلات المشايخ		السادة

		العشائري			الثرية		الجيش
حصة كل شريحة اجتماعية	35	2	16	14	11	15	7
النسبة المئوية	31.0 %	%1.8	%14.2	%12.3	%9.7	%16.7	%6.2

إن هذه الحصص الوزارية الموزعة على صعيد الطبقات والفئات الاجتماعية الحاكمة تؤكد لنا طغيان السيطرة الطبقية للفئات والعائلات المالكة للثورة على الحكومة، باعتبار أن هذه القوى الاجتماعية التقليدية هي المستولية على مصادر الثروة والسلطة ....

وفي ظل حكومة " النقيب" تم توقيع المعاهدة الانكلوعراقية غير المتكافئة بالاجماع، على الرغم من الاحتجاج الشعبي ومقاومة الوطنيين لها. وقام " السادة " بتشكيل حزبهم المسمى " الحزب الحر العراقي " الذي يضم " السادة " من شيوخ العشائر وكبار الملاك والعائلات الثرية، حيث كان مبدأه الرئيس هو " القبول بالعلاقات مع بريطانيا العظمى على أساس المعاهدة ". وصار الضباط الوطنيون الشريفيون، ومعهم رجال الملك يلقون على كاهل هذا الحزب وعلى كاهل " النقيب " وزر أي شيء في المعاهدة ينتقص من استقلال البلاد " (50).

ولم تكن الأحزاب السياسية التي تشكلت في تلك المرحلة التاريخية من الحكم الملكي – الدستوري، تلعب دوراً أساسياً في تنظيم الشعب وإعداده لممارسة الديمقراطية، التي هي حكم الشعب بالشعب وللشعب، بل أن هذه الاحزاب مثل " حزب الأخاء الوطني " و" حزب الفرات " كانت أحزاب نخبة منبثقة من تلك الفئات الاجتماعية الآنفة الذكر، وتمثل مصالحها الطبقية، ولم تكن ركناً أساسياً من أركان الديمقراطية، تحول الطاقة المشتتة للشعب إلى طاقة سياسية فاعلة في عمل المؤسسات الدستورية والحكومية، وبخاصة على صعيد البرلمان. ولهذا، لم تلعب هذه الأحزاب دور الديناميكي الفاعل في تمكين العملية الانتخابية من بلوغ المؤمنين فعلاً بالديمقراطية للقيام بعمل برلماني منظم يسهم في بناء مجتمع مدني حديث.

ولقد أصبح المجلس النيابي العراقي عبارة عن إطار فضفاض يوهم الشعب بأنه يمارس السلطة وفق المبادئ والأسس الديمقراطية ولكنه في حقيقة الأمر يخفي عدائه الحقيقي لمصالح الشعب، الناشئة عن تضارب مصالح فئة النواب– الذين أصبحوا جماعة محترفين، لاهم لها سوى خدمة مصالحهم الطبقية – مع

مصالح الشعب. وهكذا انكشف تزييف الديمقراطية البرلمانية لأنها وضعت حاجزاً شرعياً بينها وبين مصالح الشعب. ومارست تزوير الانتخابات، وغلبت المصالح الحزبية الضيقة، والاعتبارات العائلية والعشائرية، وكانت غطاء حقيقياً لتمديد صلاحية المعاهدة الانكلو – عراقية لمدة خمسة وعشرين عاماً، وكرست نزعة الاحتكار الأعمى للسطلة لمصلحة " الطبقة العليا " من السادة، حيث أصبح عدد من رؤساء الوزارة مزمنين في ممارسة الحكم. وكان النظام النيابي والدستوري، وسائر السلطات التشريعية والتنفيذية مسّخرة لخدمة مصالح هذه " الطبقة العليا " باسم ممارسة ديمقراطية مزيفة، صانت حقوق هذه الأقلية، في حين أنها عمقت الفوارق الطبقية والاجتماعية، وانتهكت حريات، وحقوق المواطنين، واستخدمت العمليات الانتخابية لمجلس النواب كمجرد غطاء ديمقراطي لحكم طبقي استبدادي تسيطر فيه هذه " الطبقة العليا " من السادة على الشعب. " ولذلك بعد أقل من عشرين سنة (حوالي نهاية الثلاثينات) بدأ عجز " الحكومات الوطنية " واضحاً، ايديولوجياً وسياسياً واقتصادياً، فقد تجلى العجز الايديولوجي بفشل " الليبرالية التوفيقية " في وقت مبكر، وهذا ما أفسح في المجال للتيارات الراديكالية اليمينية واليسارية بالظهور القوي. وقد تجلى هذا الفشل واضحاً في ارتداد غالبية الليبراليين إلى توفيقية مفرطة، وفي العودة إلى الصيغ التقليدية التي سبق رفضها وخاصة صيغة " المستبد العادل " كما اقترحها محمد عبده، أو البحث عن الاحسنين : أحسن ما في التراث وأحسن ما في الحضارة الغربية " (51).

ومع نهاية الانتداب البريطاني في العام 1932، وموت الملك فيصل في العام 1933، واعتلاء الملك غازي عرش السلطة، على الرغم من عدم خبرته السياسية، وعدم تأهيله لذلك المنصب، تولى ياسين الهاشمي رئاسة الوزارة، علماً بأنه لاينتمي إلى طبقة " السادة " بل هو عسكري محترف، وقاد معارك بطولية في الحرب العالمية الأولى، الأمر الذي جعله يحظى بتأييد الضباط العراقيين المنضوين في حزب العهد، والذين كانوا يؤمنون بالعروبة الجامعة في الجيش العثماني. وكانت علاقات الهاشمي مع الملك فيصل صعبة في الأعم الأغلب، ربما بسبب اندفاعاته وطموحاته نحو تأسيس الجمهورية. وقد صعد إلى رئاسة الوزارة بفضل تمرد عشائري، والتخلي عن معارضته لمعاهدة 1930، حين أصبح " مقتنعاً بأن العراق لايمكنه العيش من دون تحالف مع بريطانيا العظمى، وأن هذا التحالف كان مقدماً من خلال المعاهدة بشروط حسنة(52).

وعلى أثر وفاة الملك غازي في العام 1939، واعتلاء عبد الإله الموالي للبريطانيين عرش السلطة، تشكلت لجنة عسكرية داخل الجيش العراقي عرفت

باسم " العقداء الأربعة " وهم صلاح الدين الصباغ وكامل شبيب ومحمود سلمان وفهمي سعيد، وكلهم منحدرين من عائلات متوسطة أو متواضعة. وكان هؤلاء الضباط هم الذين لهم اليد العليا منذ انطلاقة حركة رشيد عالي الكيلاني في العام 1941، حيث أن هذا الأخير لم يكن ثورياً، وكان شخصية سياسية من الصف الثاني، وقد تبنى الإنقلاب العسكري الذي قام به العقداء الأربعة، علماً بأنه كانت له اتصالات مع دول المحور. " وعلى النقيض من هذا، فإن معظم الضباط الشريفيين السابقين وقفوا من دون لبس إلى جانب القوة البريطانية والوصي عبد الاله. وهذا ما ضمن لهم الفوز في صراعهم الطويل الأمد مع العائلات القديمة، وجعل من الممكن أخيراً صعود واحد منهم، هو نوري السعيد، إلى موقع نفوذ لايساويه فيه إلا الوصي الذي كان عليه، ومنذ نهاية " الاحتلال البريطاني الثاني " في العام 1946 ومابعد، أن يقتسم معه السيطرة المطلقة على آلة الدولة، وأن لم تكن الشراكة بينهما سهلة. ونتيجة لهذا كله، تقلص دور " السادة " في الحكم بحدة بعد العام 1941، وبعد أن كانت حصتهم في التعيينات لرئاسة الوزراء قد بلغت النسبة العالية التي تصل إلى 96.2 بالمئة في ظل الانتداب انخفضت هذه الحصة إلى 37.5 بالمئة بين عامي 1936 –1941، ثم إلى 15 بالمئة في العقد الأخير من العهد الملكي. أما حصتهم من كل التعيينات الوزارية الأخرى فانخفضت من 31 إلى 20 بالمئة، ثم إلى 6.4 بالمئة في الفترات نفسها " (53).

إذا كانت الحياة النيابية في العراق لم تسهم في تجذير المسألة الديمقراطية والدستورية، فهل كان دور تكوينات المجتمع المدني الأخرى، وبخاصة الأحزاب السياسية، فعالاً في إرساء وتجذير الديمقراطية التعددية، والمشاركة السياسية للشعب؟

لقد شكلت المسألة الوطنية مركز استقطاب لمختلف حركات المعارضة في ظل الهيمنة البريطانية والعهد الملكي. وكانت أبرز شخصية معارضة في ذلك الحين جعفر أبو التمن، الذي لعب دوراً رئيساً في انتفاضة 1920، التي شكلت نواة لحركة استقلالية، ثم أسهم في تأسيس الحزب الوطني، وأصبح على رأسه في العام 1922، حيث حدد له هدفين رئيسين، أولهما توحيد الشيعة والسنة على أرضية وطنية، ونزع فتيل التنافر الطائفي، وثانيهما القضاء على السلطة الانكليزية. وقد شنت سلطة الانتداب حملة اعتقالات في صفوف قيادات الحزب طالت جعفر أبو تمن نفسه، الذي نفته إلى جزيرة موحشة في الخليج. وكانت القاعدة الاجتماعية للحزب الوطني متشكلة من الفئات الوسطى التجار المتوسطين، والمفكرين الوطنيين، وأعضاء المهن الحرة، والضباط الشريفيين

المتشددين، ومن العمال الحرفيين وصغار التجار. ولم يكن الحزب الوطني منشغلاً بقضايا المسألة الوطنية والاستقلال فقط، بل إنه ركز على قضية العدالة الاجتماعية، وحقوق العمال، من ذلك مبادرته في تأسيس " جمعية أصحاب الصنائع " في العام 1929، التي استقطبت فئات العمال، وبخاصة من ورشاتهم لسكك الحديد والدفاع، وقادت أضراب الأربعة عشر يوماً في العام 1931، الذي يدخل في نطاق النضال الوطني ضد قبول حكومة نوري السعيد معاهدة 1930 غير المتكافئة، وفي نطاق الصراع النقابي. ولما أصبحت الجمعية تلعب دور الحزب السياسي المعارض، فقد حلت في العام 1931. وتكمن أهمية هذه الجمعية في أنها أرست لأول مرة في العراق نقابة اتحاد العمال التي ستستفيد منها الحركة الشيوعية لاحقاً، لكي تقود النضال النقابي تحت أمرتها. " والأمر الذي يستحق إبرازاً مماثلاً هو أنه من صفوف الحزب الوطني خرج رجال قدموا القيادة لثلاثة تيارات أساسية معارضة في المستقبل وهي : الإصلاحية العروبية الواعية للتقاليد التي تمثلت بنادي المثنى وحزب الاستقلال، والجناح اليساري للشعوبية العراقية المتمثلة بمجموعة " الأهالي " و" جمعية الإصلاح الشعبي " و" الحزب الشيوعي العراقي " أبو التمن نفسه بثقل نفوذه إلى جانب رجال " الأهالي " والإصلاح الشعبي " (54).

أما بالنسبة لنادي المثنى الذي تأسس في العام 1935، وبلغ قمة مجده في الفترة 1938–1941 فقد انبثقت منه النواة المركزية لحزب الاستقلال، الذي كان يضم في صفوفه ضباط الجيش المتقاعدين ومسؤولي الحكومة المتقاعدين، ومن أصحاب المهن الحرة. وقد دعا الحزب إلى " عراق مستقل تماماً وإلى توحيد العملات وإدارة الجمارك والمصارف المركزية الموجودة أو المخطط لإقامتها في البلدان العربية، وإلى إنشاء دولة اتحادية عربية في النهاية ". ومن الواضح أن حزب الاستقلال لم يكن له مشروع سياسي ومجتمعي متماسك لبناء العراق، بالإضافة إلى أن أسلوب عمله هو أسلوب " سياسة الصالونات ".

وهناك التيار الإصلاحي الشعبي الذي تشكلت حوله مجموعة إصدارات جريدة " الأهالي " منذ العام 1932، والتي كانت المنبر المركزي لأفكار هذه المجموعة، والتي هي أفكار غير متجانسة تجمع بين الفابية والماركسية والداروينية والشعبوية على نمط النارودينيكية الروسية. وقد عرفت هذه المجموعة عن نفسها بأنها تنوع إصلاحي وليبرالي ديمقراطي من الاشتراكية. في العام 1935، انبثق عن مجموعة الأهالي (الجناح غير الماركسي) الحزب الوطني الديمقراطي، الذي كان يناضل من أجل " إصلاح كل مظاهر " الحياة

العراقية " بوسائل ديمقراطية "، وفي سبيل إقامة " دولة ديمقراطية حديثة " في النهاية، وتشجيع توجيه الدولة وإشرافها على رأس المال الوطني والمشاريع الخاصة " في الميدان الصناعي، وفرض ضرائب تصاعدية على الدخل والميراث، وزيادة حصة الفلاح في الانتاج الزراعي، " وضمان حقوق العمال"، وبلوغ حياة ديمقراطية برلمانية حقيقية، واستكمال استقلال العراق.

ويعتبر البرنامج السياسي للحزب متقدماً، إذ أنه يجمع بين المسألة الوطنية والمسألة الديمقراطية، ويقدم حلولاً وبدائلاً للمسألة الاقتصادية والاجتماعية، ذلك أن فلسفة الحزب الايديولوجية هي أقرب إلى " الاشتراكية الديمقراطية " أو " فلسفة حزب العمال البريطاني "، حتى أن حكومة نوري السعيد كانت تتهم الحزب بأنه تنظيم شيوعي، في العام 1947. وهو الأمر الذي قاد قيادة الحزب المركزية إلى توضيح مواقفها من عدة مسائل. فقد قال كامل الجادرجي " " أظن أن الانكليز يعتقدون أن قيادة حزبنا اثبتت أنها تحول الحزب باتجاه ديمقراطي، ولكنهم غير مقتنعين بأن الأفكار الديمقراطية تسود صفوف الحزب .... ولهذا، فانى، أرى أن إعلان الاشتراكية الديمقراطية كفلسفة مرشدة لنا. وأن الالتزام بها في حياتنا الحزبية أصبح ضرورة أيضاً من وجهة النظر التكتيكية ... ولاشك في أن الانكليز يدركون أن حزباً ديمقراطياً كحزبنا لايمكنه أن يكون معادياً بشكل شوفيني لهم أو لآخرين في أي حال، حتى وأن كانت صداقتنا لهم لا تؤخذ على أنها مضمونة. وحذر الجادرجي على العموم من أن احتمالات تطور الوضع يجب ألا يؤدي إلى " أية مساومة من ناحيتنا مع الانكليز على حساب أي حزب، أو على حساب أية مطالب وطنية للشعب، أو على حساب مبادئ حزبنا " (55).

واتخذ محمد حديد موقفاً معارضاً لتبني الاشتراكية الديمقراطية في الوقت الراهن "، حيث أن الاشتراكية في نظره " تعني تأميم الصناعات ... والمصارف.... وتوزيع الأرض على الفلاحين في المناطق الزراعية ". وطالب محمد حديد بإبعاد الشيوعيين والماركسيين عن الحزب، موضحاً موقفه أن " الحزب يقف إلى جانب الملكية الخاصة والحريات الديمقراطية، وضد الديكتاتوريات، بما فيها ديكتاتورية العمال " ... وفيما يتعلق بالانكليز، أكد محمد حديد " عليهم أن يفهموا.. أنه في مايعارض حزبنا الامبريالية البريطانية.. فإن هدفه هو تقوية الصداقة بين الشعبين العراقي والبريطاني، وإن القضاء على المصالح الامبريالية ... سوف يعود – في رأينا – بالفائدة على الشعب البريطاني، وأكثر من ذلك، أن حزبنا يميل إلى اشتراكية ديمقراطية إنه يؤيد انتشارها في العالم أكثر مما يؤيد سيطرة النظام السوفياتي (56).

وأيّد حسين جميل أساساً محمد حديد، ولكنه اعترض على إصدار الحزب لأي بيان يحمل طابعاً معادياً للسوفيات. وقال أنه لايمكن خدمة أي غرض مفيد بمعاداة الدولة الشيوعية " التي هي، في الواقع، عناصر مضادة للامبريالية في النزاع الدولي الراهن، في حين أن الحكومات الاشتراكية الديمقراطية (كالوزارة الفرنسية الراهنة مثلاً) تحارب حركات التحرير ". وشدد على أن " من الضروري التمييز بين أن يكون حزبنا غير شيوعي وأن يكون حزبنا تنظيماً لمقاومة الشيوعية. ليست وظيفة حزبنا مواجهة الشيوعية أو الشيوعيين في العراق أو خارجه " (57).

وأعرب اليساري زكي عبد الوهاب عن استغرابه لأن تؤيد الحكومة الانكليزية مجيئ رجال يختلفون نوعياً عن الشريحة الحاكمة القائمة " ويمثلون الشعب وطموحاته ومصالحه فعلاً " إلى المواجهة السياسية للعراق. وتابع قائلاً أن " الامبريالية لاتتحرك في أي مكان على أساس عواطف مثالية أو مشاعر أخوية بين الشعوب بل على أساس مصالح اقتصادية وتجارية وعسكرية معقدة ومتشابكة ". ونظراً لأن " العدو الأول .... ليس الطبقة الحاكمة بل الانكليز، وهدفنا الفوري.. هو تحرير البلاد من نفوذهم ... وليس تحقيق الاشتراكية فإن " قاعدة الصراع الوطني الشعبي يجب أن تكون قاعدة عريضة تضم كل العناصر الوطنية مهما كان لونهم ". ولهذا، فقد عارض هو وشبيهه فكرياً، طلعت الشيباني باستبعاد " ماركسيين أو آخرين " من صفوف الحزب " (58).

على نقيض الأحزاب التي كانت مساندة للنظام الملكي والمتكونة من حزب الاتحاد الدستوري، الذي أسسه نوري السعيد و أحمد مختار بابان وعبد الوهاب مرجان ونايف الجريان وآخرون في 21 تشرين ثاني 1949، وحزب الأمة الاشتراكي الذي تأسس في 24 حزيران 1951، وحزب الأحرار الذي تأسس في 2 نيسان 1946، حيث أن هذه الأحزاب في معظمها أحزاب محافظة وتقليدية تؤيد التعاون الوثيق مع بريطانيا، وتدين بالولاء للقصر، فإن أحزاب المعارضة الديمقراطية التي ذكرناها سابقاً، أسهمت اسهاماً كبيراً في تأسيس وانتشار الوعي الوطني والقومي في صفوف الشعب العراقي، ودفعت العناصر الواعية من الجماهير الشعبية نحو الانتماء إلى أحزاب المعارضة، والاهتمام بالسياسة والمسألة الوطنية عامة، وهو ما أعطى زخماً نضالياً كبيراً للحركة الوطنية العراقية في مرحلة الخمسينات بسبب زيادة انخراط المنتمين في صفوفنا. ولم تكن هذه الأحزاب احزاباً راديكالية، فقد اقتصر نشاطها على رفع المذكرات

التحريرية للملك مطالبة إياه بتحقيق الديمقراطية، وعلى نقد سياسة الحكومة لتحثها على القيام بالإصلاحات السياسية والاقتصادية المطلوبة.

أماعلى صعيد الحزب الشيوعي العراقي، فقد لعبت أزمة الرأسمالية العالمية العامة في العام 1929، وانعكاسها المدمرّ على أسعار التمور والحبوب العراقية، وعلى تراجع عائدات الدولة، وتسريح الموظفين، وخفض الرواتب، وزيادة الضرائب، دوراً مهماً في انتشار الأفكار الماركسية بين المثقفين، والشباب العراقي، التي كانت تقوم بالدعاية لها عدة جماعات ماركسية، كانت تعمل في عدة مدن عراقية، والتي تشكل منها الحزب الشيوعي العراقي. وهذه الجماعات، هي جماعة الناصرية التي تأسست العام 1928، وضمت في عضويتها يوسف سلمان يوسف (فهد) وغالي زويد وأحمد جمال الدين، وجماعة البصرة التي تأسست في العام 1927، وضمت في عضويتها عبد الحميد الخطيب زكريا إلياس دوكا، وسامي نادر مصطفى وعبد الوهاب محمود. جماعات بغداد، المجموعة الأولى وتأسست في العام 1929، وضمت في عضويتها عاصم فليح، وقاسم حسن، ومهدي هاشم، وحسن عباس الكرباس. والمجموعة الثانية وتأسست في العام 1933، أما المجموعة الثالثة فقد تأسست في العام 1934. وتجدر الإشارة هنا إلى الأصول العرقية والطائفية المختلطة للأعضاء المؤسسين للحزب الشيوعي العراقي. وفي 8 آذار من العام 1935 توحدت الجماعات الشيوعية المختلفة في تنظيم مركزي واحد باسم " الجمعية ضد الاستعمار "، التي انتخبت لجنة مركزية. وفي تموز من العام 1935، اتخذت اللجنة المركزية قراراً بإعلان " اسم الحزب الشيوعي العراقي"

بدلاً من الجمعية ضد الاستعمار، وأصبح عاصم فليح أول سكرتير للحزب الشيوعي العراقي، ويوسف سلمان (فهد) عضواً في اللجنة المركزية، وأصدرت صحيفة مركزية باسم (كفاح الشعب). وكانت تطبع بالروفيو(59).

في علاقة الحزب الشيوعي بالبنية الاجتماعية السياسية القائمة في العراق كانت تتقاطع معها وتتنافر في آن. تتقاطع معها في حصر المسألة السياسية في إطار إقليمي على الرغم من الطابع العربي الإسلامي للحزب الشيوعي العراقي، وتتقاطع معها في إهمال المسألة الديمقراطية، وقضايا المجتمع المدني لمصلحة ايديولوجية طبقوية. هذه الايديولوجية بالذات هي نقطة التعارض والتنافر مع البنية القائمة، مع ضرورة التنويه لمواقف الحزب الشيوعي العراقي المعادية للاستعمار البريطاني، إلا أن هذه المواقف كانت مثلومه بسبب غياب بعدها

القومي. و" ليس الحزب الشيوعي العراقي بالتعريف – حزباً منغلقاً على نفسه، ومتكيفاً ذاتياً، على الأقل بالمعنى الايديولوجي ولقد تشرب وعيه منذ البداية بمنظور أممي، وإن بشكل غير كامل. وبمرور الزمن، وخاصة بعد تولي فهد دفة القيادة، أصبح الحزب – وبصدق متزايد – جزءاً من عالم ايديولوجي مشترك واسع النطاق أوجدته الثورة البلشفية. ومن هذا التوجه فوق القومي تبعث بالضرورة – ولاءات وروابط فوق قومية " (60).

ولقد سيطرت الايديولوجية الماركسية الكلاسيكية في نهج وممارسة الحزب الشيوعي العراقي، والتي تقر بأن الأمة منقسمة إلى طبقات، وللطبقات مصالح متناقضة ومتصارعة فيما بينها، لهذا عارض الشيوعيون الأمة بالطبقة العاملة "، والقضية القومية والصراع القومي الديمقراطي الشامل بالمسألة الوطنية في إطارها القطري الناتجة عن التقسيم الكولونيالي والصراع الطبقي بمفهومه اليساري الطفولي الذي بنى أوهاماً على اعتبار البروليتاريا العراقية المحدودة نسبياً وذات المنشأ الفلاحي على أنها القوة الثورية الوحيدة في كل زمان ومكان، ليس لها من مهمات في مرحلة " التحرير الوطني " سوى حسم المعركة مع البرجوازية.

ووفق هذا المنظور كانت القومية في فكرة الحزب الشيوعي العراقي تعبر عن أوهام رجعية وشوفينية، أو مجرد صراع محدود مع هذا الاستعمار أو ذاك.

ويتجلى ذلك في أرتباط موقف الحزب الشيوعي العراقي من القضية القومية، معتبراً إياها بأنها تمثل قومية الرجعيين بوجه عام، ومن القضية الفلسطينية، والغزوة الصهيونية، ومشروع التقسيم بوجه خاص، وقد أصدرت " اللجنة العربية الديمقراطية في باريس " في 11/ حزيران عام 48 بياناً، تم توزيعه على أعضاء الحزب الشيوعي العراقي خلال شهر آب، جاء فيه ما يلي " إن الأمر الذي يؤسف له هو أن العرب التقدميين لم يفهموا يومها الموقف الذي اتخذه الاتحاد السوفياتي فيما يخص خطة التقسيم ... وضيع بعضهم الوقت، وما زال يضيعه ، في بحث لافائدة منه عن دوافع " انتهازية " " وظرفية – تكتيكية " تكمن وراء هذا الموقف ". ويعتبر البيان أن المسألة الفلسطينية لم تكن مسألة عربية بحتة أو يهودية بحتة، بل مسألة " دولية ". وكانت كذلك " مسألة فرعية لا أساسية، ونسبية لا مطلقة، وتخضع لمتطلبات الصراع العام ضد النظام الرأسمالي – الامبريالي الدولي ". أما فيما يتعلق باليهود في فلسطين فإن البيان شدد على أن " المسألة التي هي أمامنا ليست تصريح بلفور / للعام 1917/ الظالم من غير

أدنى شك ...بل تحديد موقفنا تجاه مئات ألوف اليهود الذين هاجروا منذئذ إلى فلسطين .... والذين يشكلون في الواقع وحدة مستقلة لها أنظمتها ولغتها وطموحاتها ... ويمكن أن يرى بينهم إلى جانب .... المستغلين، أعدائنا في كل مكان – عمال وفلاحون وحرفيون، هم اصدقاء لنا في كل مكان. إن لهذا الشعب الاسرائيلي الجديد .... الحق في تقرير مصيره".

وعلى الرغم من أن تقرير اللجنة المركزية للحزب الشيوعي العراقي الذي يحمل عنوان خطتنا السياسية من أجل التحرير الوطني والقومي في ضوء الظروف التي كشف عنها المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي للاتحاد السوفياتي الصادر في أيلول العام 1956/ رفض بيان باريس، معتبراً أن " بعض العناصر المشكوك بها نجحت / في العام 1948/ في أن تدس في صفوف حزبنا وحركتنا مفاهيم خاطئة بالنسبة إلى الصهيونية ... من بينها الأفكار التي وجدت تكبيرها في بيان عنوانه " ضوء على القضية الفلسطينية "، إلا أن سياسة الحزب الشيوعي العراقي ظلت متأثرة إلى حد كبير بسياسة موسكو " وظلت هذه السياسة من نفوذ الشيوعيين بين العمال والعرب، وأربكت مؤيديهم وثبطت عزائمهم، وقلصت قاعدتهم بشكل ملموس، وخلقت الشورط ضد كوادرهم وتنظيماتهم. وأصبحت سياسة موسكو في الواقع السلاح الرئيسي للحكومة ضد الحزب والمتعاطفين معه " (61).

على أن هذا الموقف الخاطئ للحزب الشيوعي العراقي، لايجعلنا نغفل مواجهة الحزب زعماء العشائر والاقطاعيين، واستقطابه دائرة واسعة من الانتلجنسيا الثورية، والطبقة العاملة، والفلاحين، ولاسيما في الجنوب. ومن هذا الموقع يتحدد دور الحزب الشيوعي العراقي في المعادلة السياسية المحلية، خصوصاً مع ازدياء سوء الأوضاع الداخلية للجماهير الشعبية من اقتصادية وسياسية واجتماعية، و تحالف حكومة نوري السعيد الرجعية مع العشائر والاقطاع، وذيليتها للاستعمار البريطاني، ودخول العراق في الاحلاف الثنائية والمتعددة وبخاصة حلف بغداد الذي يخدم مخططات الاستعمار والصهيونية، يفقد العراق سيادته الوطنية، والعدوان الثلاثي على مصر، وموقف حكومة نوري السعيد المؤيد للعدوان، وتصاعد المدى القومي والشعبي، والكفاح المسلح في معظم البلاد العربية، وعلى صعيد البلدان المستعمرة وشبه المستعمرة، وإدراك الأحزاب العراقية الوطنية والقومية، والديمقراطية، ضرورة بناء الجبهة الوطنية المتحدة لمقاومة واسقاط السلطة الملكية الرجعية ركيزة الاستعمار البريطاني في المنطقة. وهذا ما قامت به ثورة 14 تموز 1958 في العراق.

وإذا كان الحزب الشيوعي العراقي لم يطور فكره باتجاه تأصيل وبلورة رؤية نظرية جديدة تضع قضية انجاز الثورة الديمقراطية وبناء المجتمع المدني الجديد بقيادة تحالف طبقي عريض يضم العمال والفلاحين والشرائح الثورية الديمقراطية من الفئات الوسطى، إلا أنه يجب القول أنه ادخل إلى المجتمع العراقي ايديولوجية ثورية جديدة مع كل جهازها المفاهيمي وشعاراتها.

❐

❐ ❐ ❐

آرثر ادوارد جولد شميث مصدر سابق (ص 95). ÜÜ12

د. رفعت السعيد - تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر 1900 - 1925 - دار الفارابي ÜÜ13 الطبعة الثانية آذار 1975 (ص 32). انظر أمين عز الدين - تاريخ الطبقة العاملة منذ نشأتها حتى 1919 (ص 128).

عبد العظيم محمد رمضان - مصدر سابق (ص 36).ÜÜ14

صلاح عيسى - البرجوازية المصرية وأسلوب المفاوضة دار ابن خلدون - الطبعة ÜÜ15 الأولى 1-5-1979 (ص 97).

جاكوب لاندو - مصدر سابق (ص 146).ÜÜ16

المصدر السابق (ص 147-148).ÜÜ17

المصدر السابق (ص 154-155).ÜÜ18

جاكوب لاندو مصدر سابق (ص 183). ÜÜ19

الدكتور سمير أمين - التطور اللامتكافئ مصدر سابق (ص 236).ÜÜ20

صلاح عيسى مصدر سابق (ص 115). ÜÜ21

طارق البشري - الدمقراطية ونظام 23 يوليو 1952 - 1970 مؤسسة الابحاث ÜÜ22 العربية الطبعة الأولى 1987 (ص 12).

د. علي الجريتلي - تاريخ الصناعة في مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر ÜÜ23 ط1 دار المعارف في مصر 1952 (ص 20).

طارق البشري مصدر سابق (ص 16). ÜÜ24

الدكتور خلدون حسن النقيب - الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر - مركز ÜÜ25 دراسات الوحدة العربية - الطبعة الأولى - أيار مايو 1991 - (ص 57).

توفيق السويدي مذكراتي : نصف قرن من تاريخ العراق والقضية العربية - بيروت - ÜÜ26 دار الكاتب العربي 1969 (ص 25).

علي حسين الوردي - دراسة في طبيعة المجتمع العراقي : محاولة تمهيدية لدراسة ÜÜ27 المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث بغداد - مطبعة المعاني 1965 (ص138 - 480).

حنا بطاطو - العراق - الكتاب الأول - الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد ÜÜ28 العثماني حتى قيام الجمهورية. ترجمة عفيف الرزاز - مؤسسة الابحاث العربية - الطبعة الأولى 1990/. انظر إلى المراجع التي استخدمها الكاتب المدونة في الصفحة (201)...

استناداً إلى المادة 20 من دستور 1908، كان للضريبة منذ ذلك الحين أن تفرض بما يتناسب مع موارد كل فرد (من أجل نص الدستور انظر " المشرق : (بيروت)، السنة الحادية عشرة، العدد 9 لشهر ايلول (سبتمبر) 1908، (ص 644) - 664). وفيما بعد، صدر عن الثوريين قرار وضع كل الاوقات المستثناة من الضرائب على قدم المساواة مع بقية الاوقاف. وهذا كما كان ينطبق على أوقاف القادرية في بغداد، التي يديرها النقيض، ولكن القرار بقي بلا تنفيذ نتيجة على ما يبدو، لاندلاع الحرب.

(Secret (Intelligence Report No 24 of 27 November 1924 para 732refers

المصدر السابق (ص 201) - انظر (111) المادة 14 من " برنامج لجنة الاتحاد ÜÜ29 والترقي ". ومن أجل نص هذا البرنامج انظر. Revue du Monde MusulmanVI: 11 . وعندما توضع هذه المادة جنباً إلى جنب مع المادة 15 (p514 -516 November 1980) من البرنامج التي نصت على اجراء مسح للأراضي، ومع المادة 21 من دستور 1908، التي ضمنت الملكية الفردية، ولكن فقط " إذا " تمت حيازتها حسب القواعد المحددة "، ومع ملاحظة أن (حقوق) أصحاب الأراضي في العراق لم تكن فقط موقع شك في أحيان كثيره (الكثير من سندات " الطابو" ما كان ليصمد أمام محكمة مشكلة كما يجب أو أمام اللجنة لتسوية الأراضي) بل كانت لاتشمل إلا أقل من خمس الأراضي القابلة للزراعة وكانت البقية أراضي دولة من الناحية القانونية ... إذ أخذت كل هذه الأمور في الحسبان لابد أن

يتضح أنه لو كان برنامج الشباب الأتراك جدياً وقابلاً للتطبيق، لكان بالنسبة للعراق لا أقل من ثورة زراعية. ومما له مغزى في هذا المجال أن حكومة استنبول كانت قد فكرت في العام 1911 / - إذا كان مصدرنا، وهو السيد طالب النقيب، صادقاً - لتحويل حتى أراضي الأملاك الخاصة إلى أراضي دولة. وحول هذه النقطة الأخيرة انظر :

Letter of 9 september 1911 .from acting consul Mathews , Basrah , to Sir G. Low ther , Britain .Further correspondance .... asiatic Turkey October to November 1911. p6 .

30ÜÜ المصدر السابق - (ص 201) - انظر (112) - رفضت " لجنة الاتحاد والترقي في بغداد تعيين عيسى جميل واعترضت على وجود " النقيب " في المجلس الاداري، واصرت على أن يجري اختيار أعضاء البرلمان حسب قدرتهم أكثر من اختيارهم بسبب نفوذهم " المحلي أو ثرواتهم " :

Letters from Major .Baghdad .to the

Goverment of India , dated 31 August , 2september , and 19 October 1908 , Great Britian , Further correspondance , Asiatic Turkey , October to December 1908, pp 50 51, 53, and 102 .

وبعد اضطرابات جدية في بغداد تغير تشكيل اللجنة على كما يبدو (انظر المصدر السابق ص 107)، ولكنها كانت قد نجحت في إثارة ذعر " السادة " والأعيان الآخرين.

31ÜÜ المصدر السابق (ص 201) - انظر (113) - مما يجدر بالملاحظة هنا أنه في حين اتخذ الاتراك الشباب موقفاً نظرياً يقول بأنه من الآن فصاعداً سيكون أساس الحكم " احترام ارادة الشعب " (المادة 1" برنامج لجنة الاتحاد والترقي ")، كان " حزب المشور " يطالب بالعودة إلى حكم الشريعة الاسلامية، انظر، الدروبي " البغداديون "، ص 150).

32ÜÜ المصدر السابق (ص 89- 90).

33ÜÜ المصدر السابق - (36).

34ÜÜ المصدر السابق (ص 36-37) - انظر المصادر التي استخدمها الكاتب (15) كان اليهود يسكنون قسماً من هذا الحي. و (16) عاشت بعض العائلات المسلمة في هذه الأحياء. وعلى سبيل المثال فقد كان الباججيون يسكنون في رأس القرية. (17) هنا كان يسكنون عدد من العائلات الدينية المشهورة. مثل آل الكيلاني، الذين يسكنون باب الشيخ لأن مقام القادرية الذي بني تخليداً لذكرى جدهم الشيخ عبد القادر الكيلاني كان موجوداً في هذا الحي. (18) الكسبة تعبير يطلق عموماً على أناس ليس لهم عمل منتظم ويكسبون عيشهم بالقيام بأعمال مختلفة طارئة .(19) من أحاديث أجريت مع كامل الجادرجي وقاسم حسن وجميل كبه وبغداد بين آخرين في مناسبات مختلفة (20) - موسى بن جعفر الكاظم ومحمد بن علي الجواد. وكان الأئمة يعتبرون في نظر الشيعة الحكام الشرعيون الوحيدون وأصحاب المقامات الدينية الأعلى في الإسلام. (21) حول هذه النقطة الأخيرة انظر : محمود شكري الألوسي " تاريخ مساجد بغداد وآثارها " (بغداد 1927) (ص 26 هامش).

35ÜÜ المصدر السابق (ص 203 انظر

Memorandu , February 1919 , by Gertude Bell in Sir A. T. Wilson's

Mesopotamia , 1917 - 1920 : Aclash of Loyalties) London 1931) AppendixIII) 1337)

36ÜÜ الدكتور وميض جمال عمر نظمي - الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق - مركز دراسات الوحدة العربية اللطبعة الأولى آذار 1984- (ص 99).

37ÜÜ حنا بطاطو - المصدر السابق (ص 203) انظر :

Great Britain ,Administration Report of the Basrah division for 1919

pp 26 and 59 .Great Britain , reviewofthe civil Administrationof Mesopotamiap 42

38ÜÜ الدكتور وميض جمال عمر نظمي - المصدر السابق (ص 134) انظر - رسالة من نوري السعيد إلى (المايجور) يونغ بتاريخ 5 نيسان 1920 (Foreing Office) F20) 371/ 522/E. 2719

39ÜÜ المصدر السابق (ص 139 -140) -انظر المناقشة السابقة حول موقف طالب وكذلك المناقشة اللاحقة حول المواقف السياسية للعشائر.

40ÜÜ المصدر السابق (ص 161) انظر -

F.o .371/ 5229/ E10858 , From percycox to Secrettary of State for India , 2 September 1920

41ÜÜ. حنا بطاطو المصدر السابق (ص 42).

42ÜÜ. المصدر السابق (ص 110) انظر.

Great Britain , Administration Report of the Muntafiq for 1921 , p 4

43ÜÜ المصدر السابق (ص 117) انظر

Great Britain) secret) Intelligence Report No 12 of 15 June 1922 Para 517 .

44ÜÜ. المصدر السابق (ص 117).

45ÜÜ المصدر السابق (ص 117) - انظر

Great Britain) Secret (Intelligenc Repot of May para 263.

46ÜÜ الدكتور خلدون حسن النقيب - الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر - المصدر السابق (ص 78) انظر محمد جابر الانصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي 1930 - 1970، سلسلة عالم المعرفة، 35 (الكويت) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب " (1980) الفصل 2 " إخفاق الليبرالية في الشرق العربي " ولعرض عام للتيارات الفكرية في هذه الفترة انظر

Hisham sharabi, Arabintellectuals and the West: The formatvie years 1875-1914) Baltimore, Mad : Johns Hopkins University press 1970 and

روجراوين (واخرون) الحياة الفكرية في المشرق العربي 1890-1939 أعداد مروان بحيري، ترجمة عطا عبد الوهاب (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية 1983).

47ÜÜ. المصدر السابق (ص 78).

48ÜÜ الدكتور هشام شرابي - البنية البطركية - بحث في المجتمع العربي المعاصر - دار الطليعة - بيروت الطبعة الأولى كانون الثاني 1987 (ص 71).

49ÜÜ حنا بطاطو - المصدر السابق (ص 209) انظر جدول التعيينات الوزارية في أيام الملكية (باستثناء رئاسة الوزراء) حصص الطبقات والشرائح الرئيسية الحاكمة.

50ÜÜ المصدر السابق (ص 120-211) انظر

Great Britain ,) Secret) Intelligence Report No 17 of Iseptember 1922 , Para .826 .

- Great Britain ,) Secret (Intelligence Report No22 of November 1922 .para .1097

51ÜÜ الدكتور خلدون حسن النقيب - المصدر السابق (ص 79) انظر الانصاري، المصدر نفسه ص 55 - 78 -، والفصل 2 : " اخفاق الليبرالية في الشرق العربي " وكذلك ص 161- 168 فيما يتصل بمحمد عبده.

52ÜÜ حنا بطاطو المصدر السابق (ص 4 235)

Great Britain , Foreing office , Fo 406/ 73/ E434 /278/ 93 .Letter of 10 January 1935 From Sir , Homphry , Baghdad , to sir John Simon , London

53ÜÜ.المصدر السابق (ص 242)

54ÜÜ المصدر السابق (ص 334). وهكذا فقد كان من ليس أعضاء الحزب الوطني، عدا عن محمد مهدي كبه كل من فائق السامرائي، وهو محام أيد عن قرب رشيد عالي الكيلاني في العام 1941 وأصبح سكرتيرا أو نائب رئيس لحزب الاستقلال للفترة 1946-1950، وعبد القادر اسماعيل، وهو محام وصحافي وقد أسس في العام 1931 / مجموعة " الأهالي " وكان عضواً في اللجنة التنفيذية المركزية ". لـ " صلاح الشعبي " في 1937 - 1938، وصار شيوعياً بارزاً في الأربعينات والخمسينات، وعاصم فليح وهو خياط وسكرتير أول للحزب الشيوعي العراقي، وغالي زويد وهو عبد ووكيل لعائلة السعدون من ملاك الأراضي، وكان في منتصف الثلاثينات عضواً قيادياً في الحلقات الشيوعية في الناصرية والبصرة .

55ÜÜ المصدر السابق (ص 344) مذكره 2 كتبها الحادرجي في 15 آب (اغسطس 1947 / وتلاها في الاجتماعات المغلقة للجنة الإدارية المركزية التى عقدت بين 17 و 20 أيلول (سبتمبر) 1947 كتاب الجادرجي عن الحزب، ص 14 / و17 و19 و 35و36.

56ÜÜ المصدر السابق (ص 344 - 345) ملاحظات أدلى بها محمد حديد في الاجتماعات المغلقة للجنة الإدارية المركزية التي عقدت في 8 و 20 تشرين الأول (اكتوبر) و 5 تشرين الثاني (نوفمبر) 1947، كتاب الجادرجي عن الحزب ص 42 و 43 و 86 و 125.

57ÜÜ المصدر السابق (ص 345) ملاحظات أدلى بها حسين جميل في الاجتماع المغلق للجنة الإدارية المركزية التي عقدت في 20 تشرين الأول (اكتوبر) 1947، كتاب الجادرجى عن الحزب (ص 82و 85و 87).

58ÜÜ المصدر السابق (ص345) ملاحظات أدلى بها زكي عبد الوهاب في الاجتماعات المغلقة للجنة الإدارية المركزية المعقوده في 11 و 29 تشرين الأول " (اكتوبر) 1947 وكتابا استقالته واستقالة طلعت الشيباني المؤرخين في 16 تشرين الثاني نوفمبر) 1947، كتاب الجادرجي عن الحزب (ص 49 و 92 و 93و 129-132).

59ÜÜ ليث عبد الحسن جواد الزبيدي - ثورة 14 تموز 1958 في العراق. وزارة الثقافة والإعلام في الجمهورية العراقية 1979 دار الرشيد للنشر سلسلة دراسات (184) - ص 80).

60ÜÜ حنا بطاطو - الكتاب الثاني - الحزب الشيوعي ترجمة عفيف الرزاز مؤسسة الأبحاث العربية الطبعة العربية الأولى 1992 (ص 233).

61ÜÜ.المصدر السابق (ص 261)

❑❑

الفصل الخامس:
سيرورة ولادة المجتمع المدني في سوريا
-من عصر النهضة إلى الانفصال-

أولاً: واقع المجتمع الأهلي

سوريا بالعهد العثماني كانت عبارة عن عدة متصرفيات مرتبطة ارتباطاً وثيقاً، تاريخياً، وسياسياً، واقتصادياً، وثقافياً، بالمركز العثماني. هذه المتصرفيات لم تكن تنطوي على معنى الدولة. وكانت عملية الانتقال من التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية الاقطاعية إلى مرحلة شبه المستعمرة للدول الرأسمالية الأوروبية قد نمت بوتائر بطيئة للغاية، ومهدت في الوقت عينه لسيطرة الرأسمال الأجنبي. وفي نهاية العهد العثماني، كان الوضع الاجتماعي السوري في حالة ركود أو همود اجتماعي تتمحور فيه الفئات والطبقات الاجتماعية على ذاتها، وتغرق جميعها في مناخ ايديولوجي تقليدي جداً، ومنغلق بسبب ركود الحياة الاقتصادية في ظل علاقات انتاج اقطاعية متاخرة، وكنتاج عدم قدرة الاصلاحات التي تمت في مرحلة التنظيمات الأولى (1835-1856) في السلطنة العثمانية على القضاء على نمط الانتاج الاقطاعي، ولا على الدولة الاقطاعية الاستبدادية، وعجزها عن الإفساح في المجال لتطوير الصناعة الرأسمالية الوطنية، ومقاومة غزو الرأسمالي الأجنبي.

وكانت حياة المجتمع السوري آنذاك قائمة على نسق تقليدي ومتخلف يكاد يكون واحداً في باقي أرجاء الامبراطورية العثمانية فهيمنت الحياة الثقافية والروحية القائمة على انتشار الطرق الصوفية بشكل رئيس، والوعي الديني الهش القائم على الأوهام والخرافات، والوضع العشائري المتصلب وسيطرة الاقطاع في الريف بمفاهيمه وقيمه. وسادت في المجتمع الحضري أو المديني طوائف الحرف، التي كانت تشكل أداة قوية من أدوات التنظيم الاجتماعي الاقتصادي الانتاجي، ذلك أن كل طائفة حرفية كان يرأسها شيخ، هو الذي ينظم المشتغلين في

هذه الحرفة حسب نظام معين، وتقاليد معينة، وهو الذي يمثل المرجعية الاجتماعية في حل المشاكل التي تطرأ لدى أبناء كل حرفة، أو على صعيد السوق، أو الحي، أو الحارة التي يتواجد فيها. فالطوائف الحرفية طبقاً لأنشطتها الاقتصادية المتنوعة، كالتجارة، أو الصباغة، أو التجارة أو الحدادة، كانت تشكل مركز استقطاب لتكتيل وتجميع أعضائها، كما كانت تمثل لهم أداة أمن، وحماية ، ورعاية. والحال هذه، فإن الطوائف الحرفية، كانت أقدر فئات سكان المجتمع المديني على الذود عن أنفس أعضائها، وحماية مصالحهم. أما على الصعيد الثقافي، فإن الثقافة السائدة لدى رئيس الطائفة الحرفية هي ثقافة الطائفة التي ينتمي إليها، أو ثقافة رجال الطرق الصوفية، باعتبار الثقافة الروحية والأخلاقية للطائفة الدينية، هي التي تشكل أساس التربية والتهذيب، والترفيه لأعضاء الطائفة الحرفية. لذلك كان هناك تداخل بين المرجعية الدينية الطائفية والمرجعية الطائفية الحرفية، وإن كانت المرجعية الطائفية الدينية هي التي تحتل المركز الأول، بما في ذلك احتلال زعيم الطائفة الدينية مرتبة أعلى من رئيس الطائفة الحرفية. والحال هذه، كانت الطائفة الدينية بهذا المعنى " هي المقابل الوظيفي " للقبيلة " في السياق القبل – تحديثي، ولـــ " الطبقة " في سياق المجتمع الصناعي الحديث. وكما أن " الوعي " و " الولاء" الحاكمين للسلوك هنا" الوعي القبلي " و " الولاء القبلي " في سياق، وهما " الوعي الطبقي " و " الولاء الطبقي " في سياق آخر، فقد كانا في السياق المشرقي – العثماني هما " الوعي الطائفي " و " الولاء الطائفي " .(1)

ومع كل ذلك، فإن طوائف الحرف في المدن السورية فقدت سطوتها ودورها التنظيمي الاقتصادي والاجتماعي، في ظل سطو العثمانيين على الحرف ونقلها إلى مركز السلطنة، ثم جاء نظام الامتيازات للرأسمال الأجنبي، ليقضي على قيام صناعة وطنية من رحم الصناعة الحرفية، بسبب منافسة السلع الأوروبية التي قضت على العديد من الصناعات الحرفية المحلية كالأقمشة والسجاد والمصنوعات النحاسية. ومع انحلال السلطنة العثمانية، ومجيئ الاستعمار الفرنسي، الذي سيطر فيه الرأسماليون الفرنسيون في الواقع على انتاج وتسويق خامات الحرير السورية، التي كانت يتم استخدامها في مصانع النسيج بليون، " التي يسيطر عليها الرأسمال الفرنسي ، REGIEوعلى انتاج التبغ بواسطة شركة " قامت الحكومة الفيصلية أو ما يسمى بالعهد الفيصلي، الذي لم يكن أيضاً نموذجاً لدولة حديثة بديلة. لذلك كانت أول دولة تنشأ في سوريا متحددة بحدود سايكس بيكو، هي الدولة التي أقامها الفرنسيون، وهي نمط من الدولة المركزية العلمانية

على الرغم من طابعها الاستعماري. وعلى الرغم من ميل الفرنسيين إلى إدارة البلاد بصورة مباشرة، إلا أن هذا الميل أخذ يتراجع مع استقرار الاستعمار الفرنسي في سوريا، مفسحاً في المجال لبروز عناصر محلية تشارك في السلطة، ثم تؤلف حكومات وبرلمانا، وكتلاً سياسية، تطورت إلى أحزاب سياسية.

إن ظاهرة الدولة في سوريا ظاهرة حديثة، إلا أن هذه الدولة في واقع الأمر لم تكن دولة مفصولة عن الشعب فحسب، بل تتبادل معه العداء أيضاً. ولنا أن نتصور الأوضاع الاجتماعية، ونمط العلاقات التي تحكمها في تلك المرحلة.

وكنتيجة لذلك، يمكن القول أن السياسة كانت قاصرة أو تكاد على أبناء المدن، لاسيما النخب المتعلقة من أبناء الذوات، والتجار، والملاكين الغائبين، وعلى الاقطاعيين، وزعماء العشائر والطوائف في الأطراف، مما أخر إمكانات نمو تقاليد سياسية ذات طابع شعبي أو جماهيري، باستثناء الحزب الشيوعي، الذي سنعالجه بالتفصيل لاحقاً. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الحياة السياسية وما قامت عليه من مبادئ ومفاهيم كانت بصورة أساسية خاضعة لقانون التحدي ورد الفعل، أي أنها لم تبن على مقاصد وأهداف داخلية اجتماعية، وثقافية، واقتصادية، وسياسية. ولذلك ظلت الحركة السياسية بعيدة عن الاندماج أوالانغراس في التربة المجتمعية، ولن تتحول قط إلى فاعلية مجتمعية إلا في الحدول التي كان يثيرها التحدي الاستعماري، أي أنها ليست إفرازاً نابعاً عن ضرورة داخلية. وهذا سيمهد الطريق إلى اندماجها كلياً أو جزئياً في السلطة لاحقاً. مجتمع في حالة موات، وفي حالة تخثر ثقافي وايديولوجي، وغياب تقاليد دولتية، واقتصار السياسة على ردود فعل متوترة إزاء الخارج، هذه المبادئ الثلاثة كانت ولاتزال تحكم وإلى حد بعيد العملية السياسية، باعتبارها تعبيراً عن المجتمع المدني في حالته السلبية، أي عن غياب المجتمع المدني.

هناك جملة من التحولات مهدت لوضع سوريا اللاحق، من هذه التحولات ما جرى في بنية الدولة العثمانية لاسيما محاولات الإصلاح، وقانون الملكية الزراعية الصادر في 21 نيسان (ابريل) العام 1858 " الذي ألغى بصورة شرعية نظام الاقطاعيات العسكرية وتبعية الفلاحين للتيمارجية السابقين، وإن كان النظام قد صفى في الواقع قبل صدور القانون بمدة. ومع ذلك بقي الفلاحون محرومين كالسابق من الأرض. إذ لم يمنح قانون 1858 / الأراضي للفلاحين، بل اكتفى بإعطاء مستأجري أراضي الدولة حق شرائها والزمهم بدفع مبلغ كبير كثمن لها، ووسع قانون الأراضي هذا أصناف الأراضي التي أصبحت ملكاً

خاصاً، وساعد على تطوير الملكية الخاصة للأراضي وجعلها بضائع متداولة"(2).

كما قادت الإصلاحات الثانية المعروفة تحت اسم " خط همايون " 1856 إلى تحويل الامبراطورية العثمانية إلى سوق لتصريف السلع الأوروبية، والشبه مستعمرة للرأسمالية الأوروبية" إذ تعهدت تركيا بمنح امتيازات السكك الحديدية والبنوك وصناعة التعدين وغيرها من الامتيازات إلى الرأسماليين الأجانب، كما منحتهم حق شراء الأراضي من الامبراطورية العثمانية، واعطت عملاءهم المحليين (من التجار الأرمن واليونانيين والعرب المسيحيين) عدداً من التسهيلات. وهكذا كان صلح باريس لعام 1856فاتحة لتحويل تركيا وممتلكاتها العربية إلى شبه مستعمرة للرأسمال الأجنبي : (3).

من انعكاسات هذه التحولات بداية التقويض التدريجي للاقطاع، باعتباره عقبة بنيوية في وجه التفاعلات الجديدة الاقتصادية والثقافية على الصعيدين الداخلي والخارجي في ظل الغزو الأوروبي الهادف إلى قضم الامبراطورية العثمانية، التي أصبحت السلطة الاقطاعية فيها وفي اقاليمها العربية عاجزة عن تلبية الحاجات الاستعمارية الجديدة. وكان الغزو الأوروبي عاملاً من عوامل ظهور طبقة التجار، وفئة من المثقفين المتنورين في سوريا اللذين يمتلكان مؤهلات وكفاءات أقوى في التعاطي مع المعطيات الاستعمارية الأوروبية، حيث كان الاستعمار يعمل على قيام المؤسسات التجارية التي ترعى مصالحه التجارية. وقد غدى نمو مشاعر قومية مع بداية تبلور البرجوازية السورية التي هي مزيج من البرجوازية التجارية والاقطاع المرتبطة مصالحها مع مصالح الاستعمار. ولا يمكن أنكار أن هذه التحولات قد فتحت بحق عصر الانقلاب الفكري في سوريا، وباقي البلاد العربية، خصوصاً لجهة تبلور الفكرة القومية العربية. ففي ظل هذه التحولات نشأ التفاعل بين الواقع المادي والفكر، وبات المثقفون يعيدون النظر في المفاهيم الموروثة عن السلف في شؤون المجتمع والدولة والعادات ومفاهيم الأخلاق، ويضعون المعايير الجديدة لمعنى التخلف وأسبابه، والعادات ومنشئها، والأرض وصلتها بالعمل، والأمة وفكرتها والعوامل الدافعة في تطورها، وادركوا أن كثيراً مما قدموه لا يتفق وأصول التقدم، فأجمعوا على أن الأوطان لا تبنى في ظل ملك شرير، وقاوموا الاستبداد لأنه يعطل قدرة الأمة على الابداع والخلق والانتاج، ودعوا إلى تقوية الثقة بكفاءات الشعب والإفادة من هذه الكفاءات " (4).

أما التحول الثاني الذي كان له وقع على الأوضاع السورية، فهو قرار الدستور في العام 1876، واندلاع ثورة تركيا الفتاة / 1908 وظهور الحركة الكمالية، التي تشكل في ظلها نوع من اليقظة القومية، وبنى اجتماعية، قامت على أسس الملكية الزراعية، في عدة أقطار عربية. " وفي الأيام الأولى التي تلت الثورة شاعت بين الأوساط البرجوازية العربية الوطنية الأوهام على نطاق واسع حول إمكانية إجراء تحولات جذرية لدى العرب وتحررهم الوطني في نطاق تركية الجديدة. فاعتمد القوميون العرب على التعاون مع أنصار تركيا الفتاة وأملوا في أن يحلوا بمساعدتهم المشاكل الآنية للأقطار العربية " (5).

وكان التحول الثالث هو ذاك الذي حصل بين العهدين العثماني والفرنسي مع تبلور الحركة القومية سياسياً في الثورة الشريفية، ومحلياً في العهد الفيصلي، حيث كان القوميون يطالبون بوحدة سوريا واتحادها مع باقي الولايات العربية على أساس اتحاد فيدرالي، وإعلان إلغاء الانتداب، وتصريح بلفور. " ولما كان قادة الثورة العربية من رجال الاقطاعيين القبليين في الحجاز، وطبقة الأعيان في سوريا، كان من الطبيعي أن لا تتضمن الثورة أي محتوى اجتماعي يتناقض مع مصالح القائمين بها. على أن ضيق أفق الفكر القومي في هذه المرحلة يتجلى في أمرين: الأول اقتصار البلاد العربية على القسم الأسيوي منها، إذ بالرغم من تبني المفهوم القومي العربي، حصر مفهوم الأمة العربية ضمن الوضع السياسي السائد في ذلك الحين، أي ضمن إطار الأمبرطورية العثمانية دون التطرق إلى وضع الأقطار العربية في القارة الأفريقية التي كانت رازحة تحت الاحتلال البريطاني والإيطالي والفرنسي، وربما كان ذلك الاغفال متعمداً لتجنيب الثورة أي إحراج في علاقاتها مع حلفائها.

أما السبب الثاني فيتجلى في اعتماد الشريف حسين على بريطانيا والثقة بوعودها بالرغم من وضوح نواياها ومطامعها في الوطن العربي. وهكذا خرج المشرق العربي في نهاية الحرب من السيطرة العثمانية ليجابه الاحتلال البريطاني – الفرنسي وفقاً لاتفاقية سايكس – بيكو والخطر الصهيوني ممثلاً بوعد بلفور" (6).

ولما أصبحت سوريا ولبنان منطقة النفوذ الفرنسي بامتياز، فإن التحولات التي شهدها المجتمع والسلطة السياسية في ظل الانتداب الفرنسي تمثلت في عملية التحديث الكولونيالي في مجال الزراعة، حيث قام الرأسماليون الفرنسيون بتحويل سوريا إلى مصدر للخامات الزراعية، وفي مد جملة من خطوط السكك الحديدية

التي كانت تربط أنحاء البلاد النائية بالموانئ البحرية كسكة حديد يافا – القدس، وبيروت – دمشق، وإنشاء مؤسسات المياه والكهرباء. وبدأت تزدهر الحياة المدنية، مع انتشار التعليم العلماني إلى جانب الكتاتيب، والارساليات الدينية والتبشيرية، التي كانت تدار من قبل الفاتيكان وتحظى بدعم فعال من جانب فرنسا. وعبدت هذه الارساليات الدينية الطريق للتغلغل الأوروبي في المشرق العربي، بعد أن أنشأت شبكة واسعة من المدارس والمعاهد بهدف دعم الطائفة المسيحية، في حين شكلت الارساليات البروتستانتية الانكليزية طريقاً آخر للاستيطان الصهيوني في فلسطين. ومن ذلك الدور الذي لعبته الجامعات، لاسيما الجامعة الأميركية ، في بيروت، والقدس، والجامعة اليسوعية قبل تأسيس الجامعة السورية، لأن النشاط السياسي المباشر كان قاصراً على النخب الحديثة، التي نشأت وتكونت في هذا المناخ من التعليم الجامعي .

ثانياً: النظرة التقليدية للمسألة الوطنية وإرساء الدولة القطرية الحديثة

في عداد التحولات النوعية، وقائع الثورات السورية المتلاحقة منذ بداية عهد الانتداب الفرنسي، وصولاً إلى ثورة 1925/ التي شملت معظم أرجاء سوريا. وكانت الثورات السورية تقوم على أساس متين من الأهداف القومية، وتنزع إلى الاستقلال وترفع شعار الدفاع عن الكرامة الوطنية. لقد ظهرت مطامع فرنسا في المعاهدة المعروفة بمعاهدة (سايكس بيكو)، فقامت بغزو شرق البحر المتوسط، ثم تبعها عهد الانتداب في سوريا، وتقربت من الطوائف المسيحية بهدف استمالتها إلى جانبها، وتأجيج نار الصراع الطائفي، غير أن هذه السياسة وجدت من يقاومها في ميدان النضال الوطني من جانب فئة المسيحيين الوطنيين العرب. و " بزع في وادي النصارى من أهالي قضاء تلكاخ وجوه عريقة في عروبتها، نبيلة في مقاصدها، كان لها شرف السبق في ميدان الجهاد الوطني، ومن أبرز تلك الوجوه شأناً في مواقفهم المشرفة إيماناً في قوميتهم العربية، الشاعر العربي المشهور المرحوم عبد الله السليم اليازجي وأبناءه وأبرزهم شأناً المربي الكبير الأستاذ سليم اليازجي مدير المدارس الثانوية الأهلية بدمشق، وعضو الاتحاد القومي في هذا العهد الميمون الذي اجتمعت الكلمة على منحه الثقة، تقديراً لمقاصده الوطنية النبيلة، ومأثره الحميدة المقرونة بالتضحيات في بناء المجتمع الثقافي، وقد كانت على أوسع نطاق " (7).

من هذه التمردات على الاستعمار الفرنسي، التي وجدت منبعها في الثورات المحلية، ثورة صهيون التي قادها المجاهد الكبير المرحوم عمر البيطار، والتي اشترك فيها أيضاً الشيخ عز الدين القسام، الذي كان له نفوذ ديني على المجتمع، فحكم عليه بالاعدام، وثورة العلويين التي قادها الزعيم الشيخ صالح العلي في منطقة الجبل العلوي وساحله، وثورة الشمال التي قادها السيد نجيب عويد، ولعب فيها النادي العربي بحلب، الذي استقبل الملك فيصل عند زيارته لحلب في العام 1919 – دوراً ملهماً في اشراك المجاهدين في جبهة الدفاع الوطني، وثورة الفرات والجزيرة التي شهدت تحالف العرب والاكراد على مقاومة الفرنسيين، الذين فرضوا انتدابهم على سوريا فرضاً، ومعركة ميسلون التي انبثقت عنها المقاومة الوطنية والقومية لاحقاً، والتي ستكون ذات أثر في تطور مراحل النضال الوطني في سوريا. وتعتبر معركة ميسلون التي استشهد فيها القائد الكبير يوسف العظمة في 24 تموز 1920، معركة فاصلة في تاريخ الأمة العربية، إذ أنها حصلت في عهد انتهاء الدولة العربية الفتية بدمشق، التي أسسها القوميون العرب ومفكريهم بزعامة الملك فيصل، والتي دامت سوى خمسة أشهر بدءاً من يوم اعلان استقلالها في 8 آذار إلى يوم انقراضها في 24 تموز 1920، ودخول الجيش الفرنسي إلى دمشق، وانهيار العرش الفيصلي، وانتقال الملك فيصل متوجهاً إلى درعا، ثم غادرها نحو حيفا.

لقد عمت الثورات المحلية، وتعددت المعارك بين الثوار الوطنيين والقوات الفرنسية المستعمرة، وكانت تعبر عن أشكال المقاومة الوطنية والقومية العنيفة الرافضة للانتداب الفرنسي، والتي تتمحور حول شعارين رئيسيين : الاستقلال الوطني والوحدة، باعتبارها شعارين يعبران عن جوهر النضال السياسي الوطني والقومي السوري في تلك المرحلة. وقد شكلت المدن السورية الرئيسة دمشق وحلب مركز استقطاب للنضال السياسي الوطني والقومي في سوريا ضد الاحتلال الفرنسي. ومســـألة طبيعية أن تكون هذه المدن مراكز أساسية للنضال الوطني والقومي، الذي لعبت فيه النخب الاجتماعية والسياسية المتعلمة والتجارية دوراً رئيساً، بحكم تخلف الريف السوري، وانعدام وجود رقعه ثقافية فيه، " لكن تطوراً مهماً شهده المد الوطني ذو الأفق القومي العربي في سوريا عام 1925م وكان يتطور ببطء في الأعوام القليلة السابقة، أدى إلى انتقال مؤقت لمركز الثقل النضالي من المدينة إلى الريف" (8).

فقد انفجرت الثورة السورية الكبرى في شهر تموز العام 1925 بقيادة سلطان باشا الأطراش، ولم يتمكن الفرنسيون من أخماد هذه الثورة إلا في العام

1927. ثم أن اشتراك الريف السوري في الثورة، شكل أساساً قوياً للوحدة الوطنية السورية، التي تعتبر العامل الرئيس لاندلاع الثورة، والتي قطعت الطريق على المستعمر الفرنسي مسألة استغلال، العلاقات العشائرية، والعائلية، والقبلية، والطائفية، السائدة، وتوظيفها في انتاج سياسة الايقاع، والتفرقة، والصراع، بين العناصر والطوائف، واضرام نار الفتنة فيما بينها، بغية حرفها عن ميدان النضال الوطني، والاجهاز على الحركة الوطنية لاحقاً. ومما يؤكد القاعدة الوطنية الصلبة ذات الأفق القومي التي قامت على أساسها الثورة السورية " المضبطة " التي قدمها الوفد السوري (الممثل لـــ 150 شخصية من دمشق وجميع انحاء سورية) إلى المفوض السامي، الجنرال ساراي في 17 كانون الثاني 1925، وقد تضمنت المطالب التالية، نوجز أهمها:

1- وحدة البلاد السورية التي تشمل بلاد العلويين وجبل الدروز ولواء اسكندرونة والأراضي الملحقة بلبنان.

2- دعوة جمعية تأسيسية لتضع للبلاد قانونها الأساسي، وحصر حق التشريع بالمجلس النيابي، وحل المجالس التمثيلية وإلغاء القوانين الصادرة بقرارات فردية.

3- المطالبة بجعل الحكومة مسؤولة أمام البرلمان وحده، لأن سورية بلاد معترف باستقلالها في العهود الدولية، وإلغاء الإدارة العسكرية ومنع تدخل المستشارين.

4- احترام الحرية الشخصية بجميع أنواعها، إذ هي من الحقوق الطبيعية المقدسة.

5- وضع حد للأعمال المنافية للقوانين، والعفو عن جميع المحكومين والمبعدين السياسيين.

6- توحيد القضاء بإلغاء المحاكم الأجنبية واحترام استقلال المحاكم وجعل اللغة العربية وحدها لغة رسمية.

7- تسليم إدارة الأوقاف الإسلامية إلى المسلمين وارجاع الخط الحجازي إلى استقلاله السابق، لأن المفوضية العليا ضمت إليها إدارة الأوقاف الإسلامية واستولت على الخط الحجازي الموقوف ".

8- توحيد الأنظمة الإدارية وإلغاء قانون العشائر الاستثنائي.

9- الاقتصار على استخدام أهل البلاد في الوظائف الرسمية " (9).

كما أن البيان الذي أذاعه قائد جيوش الثورة الوطنية السورية سلطان الأطرش، دعا فيه إلى تحقيق المطالب التالية :

1- وحدة البلاد السورية بساحلها وداخلها والاعتراف بدولة سورية عربية واحدة مستقلة استقلالاً تاماً .

2- قيام حكومة شعبية، تجمع مجلساً تأسيسياً لوضع دستور يقرر سيادة الأمة سيادة مطلقة.

3- سحب القوى المحتلة من البلاد السورية وتأليف جيش وطني لصيانة الأمن.

4- تأييد مبدأ الثورة الفرنسية وإعلان حقوق الإنسان في الحرية والمساواة والاخاء " (10).

لاشك أن هذه المطالب كلها تعكس روح الوحدة الوطنية السورية التي تعتبر العمود الفقري في مواجهة الاحتلال الفرنسي، وأشكال الصراعات الأخرى مع الامبريالية والصهيونية، في ظل مجتمع متعدد الطوائف، وتحمل مضموناً وطنياً قومياً ديمقراطياً لالبس فيه، يتعلق ببناء مجتمع حديث تعددي، ودولة حديثة، في نطاق مواجهة السياسة الفرنسية التي تقوم على إثارة النعرات الطائفية، وتمزيق الوحدة الوطنية، حيث جاء في تقرير الكولونيل كاترو رئيس مكتب الاستخبارات في أجهزة الانتداب مايلي " ويحاول الآن أركان الثورة في الداخل تحقيق أهدافها القومية سلماً وعن طريق الاقناع، فيحملون المقربين إليهم في مختلف المناطق على ارسال وفود إلى المفوض السامي تؤكد على المطالب التي نعرفها، وهي وحدة البلاد الواقعة تحت الانتداب، وقيام حكم قومي فيها، وإعلان الدستور، وإنشاء جيش وطني ثم إعلان العفو العام. وهكذا نرى أن مطالب الوطنيين الأساسية لم تتغير وإنما تغيرت المطالبة بها. ولابد من التساؤل عن أهداف الثورة الحقيقية. لاشك أن الهدف الرئيسي الذي ترمي إليه هو القضاء على الانتداب بعينه. فهذا الانتداب الذي يعتبر كوصاية لها فعالية المراقبة والتقويم، كان موضع نفور غريزي في مجتمع يكره بطبعه الأجانب، ويقوم على التجاوز والمظالم الاجتماعية .

وكان تطبيقه موضع استنكار أيضاً، ذلك أننا اقمناه على الخصائص الطائفية للسكان، وليس على وحدة البلاد الجغرافية، فكان عملنا هذا مراعاة لمصالح الأقليات، بينما يطالب السنيون بأن تقوم سياسة الانتداب على مراعاة مصالح الأكثرية. هذا هوالخلاف القائم بين وجهتي نظرنا الآن .... " (11).

لقد حملت الثورات السورية كلها المسألة الوطنية التي ستصبح محوراً للحركة السياسية فيما بعد، إلا أن طابعها التقليدي انعكس على نحو واضح على الاحزاب السياسية فيما بعد، ولاسيما على رؤيتها للمسألة الوطنية ذاتها.

لكن هذه المسألة الوطنية كان ينظر إليها من زاوية تقليدية خالصة، فضلاً عن مطالبتها بنقطة واحدة هي الاستقلال السياسي، وطرد المستعمر الفرنسي، بصرف النظر عن رؤية الحركة السياسية للمجتمع، وأسس بنائه، وتحديثه، وانتاج دولته المنبثقة عن الشعب. هذه النضالات الوطنية ضد الاستعمار على الرغم من عدم خلوها من تطلعات قومية على مستوى الوعي الجنيني، والشعور القومي، باعتبار المسألة الوطنية رافداً من روافد الحركة القومية العربية ــ إلا أنها كانت تتحدد واقعياً في إطار قطري ضيق، مما قوى احتمالات ولادة الدولة القطرية. وكان ذلك واضحاً في بنية الحركة السياسية، وبرامجها، طوال مرحلة الانتداب الفرنسي. لوم تكن تطلعات الكتلة الوطنية إلى العراق حيناً، وإلى مصر حيناً آخر، إلا تعبيراً عن حركة الصراع العالمي على المنطقة، وعلاقة ذلك بتدويل المسألة السورية .....

لقد انفجرت الثورة السورية ضمن السياق العام للثورات، التي اندلعت في الأقطار المصنوعة حديثاً، والتي لم تتعد الحدود التي رسمها الاستعمار، مطالبة بالاستقلال لهذه الأقطار، ولكن دون أن تطرح برامج قومية لبناء مجتمع مدني حديث، ودولة حديثة. ولهذا، تراجعت الحركة القومية العربية، بعد عجزها عن تحقيق أهدافها القومية الأساسية، وتغلبت فيها الاتجاهات القطرية والطبقية الضيقة، وتوزعت رموز الحركة القومية العربية على الأقطار العربية المختلفة .

ولهذا، تكونت تكتلات سياسية جديدة في سوريا كانت تمثل مصالح البرجوازية التجارية وكبار الملاكين الاقطاعيين والعائلات الكبيرة العشائرية، وسيطرت على فلسفتها السياسية المفاهيم الإصلاحية والمساومة مع سلطة الانتداب الفرنسية، على الرغم من سعيها إلى التخلص من هذا الاستعمار.

والحال هذه فهي أحزاب تقليدية يسيطر عليها سياسيون محترفون ونواب لاهم لهم سوى الوصول إلى تشكيل هذه الحكومة أو تلك بهدف خدمة مصالحهم الطبقية العائلية، ولم تكن احزابنا ايديولوجية، تحمل مشاريع سياسية لبناء مجتمع حديث. فهي أحزاب تقوم عل الولاءات الشخصية، للافراد الذين يسعون للسيطرة على مراكز القوة في الحكومة والبرلمان، وهي بلامناهج ويكثر التردد في أهدافها المعلنة الغامضة كالحفاظ على الاستقلال السوري والوحدة العربية

وتحسين مستوى المعيشة والاصلاحات الحكومية ومناهضة الاستعمار. وفي الحقيقة تشابهت البيانات الحزبية، باستثناءات قليلة، حتى بات مستحيلاً في أحيان كثيرة التمييز بين الاحزاب على أساس بياناتها، ولكن هذا كان يتم بالتثبت من قياداتها. كانت هنالك نقطة أخرى تؤكد على أهمية " الحكومة الفردية "، فهذه التجمعات، السياسية، وهي ولاءات شخصية أو " زواج عرقي " بين الأملين سياسياً، افتقدت النظام والتلاحم الحزبيين، فكل عضو فيها فرد ويشكل فرصة على حساب زملائه، وأذا سخط زعيم على فريقه فالحل هو الاعتزال وتشكيل مجموعة منشقة خاصة به، وهذه الفردية المتناهية سبب عدد المستقلين الكبير في المجلس النيابي " (12).

ولما كان النشاط السياسي لهذه الأحزاب متمحوراً حول المسألة الوطنية – باعتبارها تتضمن في جوهرها النضال من أجل الاستقلال ،الذي هو في الوقت عينه نضالاً من أجل الدستورية والديمقراطية – ومافرزته من خلافات في الرأي وصراعات بسبب المواقف المتباعدة من الفئات الاجتماعية الواعية سياسياً، فإنه والحال هذه يهمنا أن نتوقف بشكل رئيس عند أكبر تجمع سياسي عرفته سوريا في فترة الانتداب الفرنسي، كان له أهميته الكبيرة إلا وهو الكتلة الوطنية.

إن الحياة السياسية المنظمة على أساس من الاحزاب، كمؤشر لتبلور قوى ومكونات المجتمع المدني الحديث ظاهرة حديثة جداً في سوريا، وابتدات مع تشكل الاحزاب السياسية التقليدية التي ظهرت على مسرح العمل السياسي الوطني.

ثالثاً: بروز تشكيلات المجتمع المدني الحديث

لقد اختلفت المنظورات السياسية إلى المسألة الوطنية، بصفتها المبدأ الجامع لسائر فئات المجتمع وطبقاته، وهي التعبير السياسي عن نمو المجتمع المدني بصورة أساسية، وبزوغ مفهوم الوطن والمواطنة، واكتساب الأفراد صفات حقوقية جديدة إلى جانب تحديداتهم وتعييناتهم الاجتماعية أو الدينية. ومادام الانتداب قد وجه بمعركة ميسلون التي بذرت بذور النضال الوطني ضد الاستعمار. ولم ين الشعب، ولم تلبث الثورات المحلية حتى نشبت تباعاً معززة المشاعر الوطنية، والتطلعات التحررية، فإنه من الجدير القول أن ثمة مجالاً سياسياً محوره المسألة الوطنية، كانت تملأه نخبة سياسية تقليدية هشة وقليلة

العدد، ومنفصلة عن الشعب، عدا ظاهرة الولاء الشخصي للقادة والزعماء السياسيين. وهؤلاء لهم أسبابهم السياسية والاجتماعية، ويرتكزون إلى تنمية المصالح الشخصية، والطبقية العائلية. وكانت " الكتلة الوطنية " التي ستلعب دوراً سياسياً حاسماً في حياة سوريا عقب نهاية الثورة السورية الكبرى وحتى عقد المعاهدة 1936، هي التجسيد الفعلي والواقعي لهذه النخب السياسية الآنفة الذكر.

تعتبر الكتلة الوطنية من أقدم الأحزاب السياسية التقليدية والمحافظة، وأكثرها تأثيراً من الناحية السياسية، إذا أن تشكلها يعود إلى دمج الجمعيات السرية التي تكونت في فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى، أي فترة النضال القومي ضد الاحتلال العثماني، في حزب الشعب بزعامة الدكتور / عبد الرحمن الشهبندر، الذي جمع أيضاً معظم الزعماء السياسيين السوريين المعتدلين، حيث أن أهدافه كانت تتمثل في " سيادة سوريا ووحدتها والحرية الشخصية التامة والإصلاح القضائي، وقد تطور الحزب إلى معارض عنيف لحكومة رئيس المجلس الاتحاد السوري السيد صبحي بركات " (13).

لكن خلال فترة الانتداب الفرنسي، انضمت عدة تكتلات سياسية متكونة من المثقفين والسياسيين المستقلين إلى حزب الشعب، الذي تحول بدوره إلى مجموعة سياسية رئيسية منظمة عرفت باسم " الكتلة الوطنية "، التي تألفت من الوطنيين الذين كانوا ينتمون إلى العائلات الاقطاعية الكبيرة، " واكثرها أهمية مثل جميل مردم وهاشم الاتاسي وسعد عبد الله الجابري. واختير الاتاسي رئيساً للكتلة ثم انتخب رئيساً للجمعية التأسيسية في عام 1928(14).

وهكذا أصبحت الكتلة الوطنية من حيث هويتها السياسية حركة سياسية ذات طموح وطني معين، تعبر عن حاجة ومصالح الطبقة البرجوازية التجارية وحتى الاقطاع، إلى انتهاج سياسية التضامن الوطني مع الشعب، على أرضية الانخراط في نهج الاصلاحات العُلْوِيَة ضد الاحتلال الفرنسي، معطية الأولوية للنضال السياسي، بعد انكسار الثورة السورية الكبرى. ومن الواضح أن الكتلة الوطنية بما هي تمثل مصالح قوى اجتماعية برجوازية معينة ظلت تاريخياً على الصعيد الفكري والاجتماعي ذيلية للسيطرة الايديولوجية للاقطاع والرجعية المحلية، وكذلك أيضاً على الصعيد السياسي، إذ أن برنامجها قد نكل عن انجاز الثورة الوطنية الديمقراطية، على الرغم أن سوريا قد أصبحت مقسمة إلى عدة دويلات في ظل فترة الانتداب الفرنسي، حيث أضر هذا التقسيم بمصالح البرجوازية التجارية والصناعية التي كانت متمركزة تاريخياً في دمشق وحلب، ولم يفتح ملف

الصراع الاجتماعي في بنية المجتمع التقليدية ضد استمرار العلاقات الاقطاعية المتجمدة، التي تطبع بمنظورها الايديولوجي والاجتماعي طابع المجتمع، وتشكل في الوقت عينه انسداداً زمنياً في خط التطور والتقدم لانجاز الثورة الديمقراطية البرجوازية ....

ولما كانت الكتلة الوطنية تجمعاً سياسياً فضفاضاً، وليس حزباً ايديولوجياً عقائدياً، فإنها قد صرفت النظر عن خوض المعركة الايديولوجية الرئيسية، والسياسية الفعلية، لفتح امكانية الخيار المجتمعي والايديولوجي الآخر – المتناقض بالضرورة مع الايديولوجية الاقطاعية التقليدية السائدة التي تعمل على فرض عن طريق القسر والاكراه منظورها الشمولي المسبق على جميع أفراد المجتمع – يقيناً بأن الشعب، والفكر الحديث، والايديولوجية الحديثة، والمجتمع المدني هي المقولات التي تسهم في بلورة وصنع المشروع الوطني الديمقراطي لمجابهة سلطات الاحتلال وازالتها، وفق خط استراتيجي يستند إلى وعي صحيح مقارب لخط سير الواقع إلى المستقبل، أي إلى وعي المسار التاريخي ككل، الذي يقود الماضي، انطلاقاً من الحاضر إلى المستقبل، في سبيل تحقيق هذا المشروع التاريخي الاستراتيجي المشترك لجميع فئات الشعب وطبقاته، الذي يكون حاملاً لفلسفة جديدة لها قيمة تحريرية لجماهير الشعب من أثار التسلط الفكري والايديولوجي العقائدي التقليدي السائد، وترتكز إلى قضية حرية الفكر والمعتقد، وحرية تنوع الحياة الاجتماعية، والممارسة الايديولوجية. وهي فلسفة بناء المجتمع المدني الحديث، باعتباها أيضاً ميدان الصراع الاستراتيجي الراهن في الحقل الفكري، والايديولوجي، والسياسي، بين القوى التاريخية الصانعة للمستقبل والصاعدة إليه، والمؤمنة حقاً بالحرية، والتعددية، وبين قوى التقليد التي تجسد عملاً سياسياً جوهره إصلاحي وقائم على تصور شمولي وهمي يخدم مصالح طبقية خصوصية، ويحافظ على المسار الاجتماعي القديم ....

والحال هذه، فقد تحولت الكتلة الوطنية باعتبارها معارضة سياسية هيمنت على قيادة النضال الوطني في سوريا إلى فئة حاكمة ذات مصلحة راسخة في المحافظة على البنية الاجتماعية القائمة، واستئثارها بالسلطة، وإن كانت محوراً مركزياً في الصراع السياسي الديمقراطي لارساء بعض أسس المجتمع المدني، كمطالبتها مثلاً في مؤتمرها الذي عقد في بيروت في 19 / تشرين الأول بالدعوة إلى تشكيل " جمعية تأسيسية واستبدال الانتداب بالمعاهدة لتحقيق الوحدة السورية، وتوحيد النظام القضائي، واحترام السيادة القومية، والاشتراك في عصبة الأمم، والتمثل الخارجي، وإعلان العفو والتعويض عن المنكوبين ".

أماعلى صعد علاقة الكتلة الوطنية بالشعب، فقد كانت موسمية ومرتبطة بالدرجة الرئيسية في فترة الانتخابات النيابية لخدمة مصالح كبار الملاكين الاقطاعيين وكبار التجار، الذين يبحثون عن مناصب، وزيادة مكاسبهم المادية، و" تلميع " وجاهتهم العائلية والطبقية في البرلمان. فالمجالس النيابية في سوريا التي كان يسيطر عليها هذا التحالف الطبقي، والتي تمارس السلطة باسم الشعب، كانت تمثل أقلية من أفراد الشعب. ثم أن العمليات الانتخابية لم تكن مستندة إلى تنظيم متكامل لآلة انتخابية، وذلك قبل انتخابات بفترة طويلة، حيث تتصارع الاحزاب على برامج سياسية محددة، ويشارك الشعب بصورة مباشرة في هذه الانتخابات لانتخاب أعضاء البرلمان، بل أن آليتها كانت تتم وفق التقاليد العثمانية، حيث أن أعضاء البرلمان عادة ما يكونون مرشحين من قبل الحكومة، الخاضعة بدورها لقيادة حزب الكتلة الوطنية، التي تسعى إلى تحقيق مصالح القوى المستفيدة من النظام القائم (كبار التجار وكبار الملاك الاقطاعيين) عبر ايصال مرشحيها إلى المجلس النيابي، والاستئثار بالسلطة السياسية. هكذا، لم تكن الحياة النيابية في سوريا بنظر مؤيدي الديمقراطية الليبرالية، والدستورية، والتعددية الحزبية، سوى أداة ديمقراطية شكلية، تستخدمها الأحزاب التقليدية المتنافسة بهدف الاستيلاء على السلطة، وتحقيق مصالح قياداتها الطبقية والعائلية، حيث يكون الشعب سلعة في سوق السياسية العُلْوِيةِ بيد النواب والسياسيين المحترفين المنتفعين، وكما يقول الدكتور خلدون النقيب أن هيمنة تحالف كبار ملاك الأراضي وكبار التجار على البرلمان، قد اجهض المحتوى الديمقراطي للانتخابات في وقت مبكر، و " مع أن برلمانات سوريا – بسبب ظروف الانتداب الفرنسي المباشر – لم تكن إلا مجالس استشارية، فإنها تعطينا صورة جيدة عن تبلور القوى الاجتماعية وهيمنة كبار ملاك الأراضي والتجار على الحياة السياسية في البلاد " (15).

ففي برلمان 1928، كان عدد النواب الممثلين لكبار التجار وكبار الملاكين، وأعيان – شيوخ القبائل 22 نائباً ومن أصل 72، أي ما يقارب 32 بالمئة، وفي برلمان العام 1932، بلغ عدد النواب هذا التحالف 33 نائباً من أصل 70، أي مايعادل 47 بالمئة، وفي برلمان العام 1936، 54 نائباً من أصل 106، أي ما يقارب 50 بالمئة.

البرلمانات في سوريا، كان أعضاءها ينتقون ممثلين للمناطق، والطوائف، والعشائر، وكان ذلك مجالاً للتنافس والتحاسد. وكان تعبيراً سياسياً عن تقسيم سوريا سياسياً، الذي تحول إلى تقسيم واقعي عارضه الشعب السوري بوجه عام. ولم يلق تأييداً إلا من قبل المتعاونين مع الاستعمار الفرنسي، والمنتفعين من

سياسته، فتشكلت دولة العلويين، ودولة جبل الدوز، ودولة حلب، ولعب المثقفون دوراً بارزاً في مقاومة المشروع الفرنسي لتقسيم سوريا.

وكانت المرحلة الممتدة من العام 1927 إلى 1936 هي المرحلة الذهبية لقيادة الكتلة الوطنية مسيرة النضال الوطني، المتركز بصورة رئيسية في خوض المعارك الانتخابية، والصراع السياسي المباشر بواسطة الاضرابات والمظاهرات، والمواجهات السياسية النيابية والصحافية، بهدف تحسين شروط مضمون المعاهدة التي رفضتها الكتلة الوطينة في صيغتها الأولى للعام 1934، ثم أبرمتها مع الحكومة الفرنسية في العام 1936 ، بعد أن حققت استقلالاً منقوصاً لسوريا تمثل في وحدة جميع المناطق السورية (استثناء لبنان ثم لواء الاسكندرون). و" في 14 تشرين الثاني سنة 1936 جرت الانتخابات في جميع المدن السورية، ففازت قوائم الكتلة الوطنية في جميع المدن، وأغلب الأقضية ". (16). وسارعت الكتلة الوطنية إلى قطف ثمار نجاحها في إقرار المعاهدة التي اعتبرت آنذاك كسباً محققاً لسوريا خصوصاً على صعيد وحدة البلاد. في وقت كانت المعاهدة فيه توضع في أيامها ثلاث سنوات تالية [بفترة يسميها البعض فترة " الحكم الوطني "] تجاهل الاعتراف الكامل بالمعاهدة خصوصاً لجهة التلكؤ في عرضها واقرارها في البرلمان الفرنسي. هذا الأمر وضع الحكومة الوطنية في وضع صعب جداً تجاه المعارضة، مقابل أن الكتلة الوطنية لم تكن ذات بنية حزبية متماسكة، بل كانت تجمعاً مناطقياً تحت شعارات وطنية عامة، سرعان ما ظهرت تناقضاتها عندما استلمت الحكم وأخذ " تماسكها " يتراجع أمام اغراءات السلطة نفسها، فضلاً عن أنها هي غير المجربة في السلطة تبدأ مرحلة جديدة لم تعد " سلبية " أي في المعارضة "(17).

ويمكن اعتبار ابرام المعاهدة 1936، والسنوات القليلة التي تلتها بداية مسلسل الانحدار التاريخي للكتلة الوطنية، ولهيمنتها المطلقة على الحياة السياسية في سوريا. فضيق أفق البرجوازية السورية جعلها لاترى إلا مصالحها، ولم تكن قادرة على بلورة برنامج وطني لقيادة الجبهة الداخلية، وكانت معنية وحريصة على دمج التحالف الطبقي من كبار الملاكين والاقطاعيين والتجار في بنيتها السياسية، ومقولاتها الايديولوجية، فضلاً عن أن تشكلها التاريخي الضعيف، ونموها البطيئ على هامش السيطرة الكولونيالية، قد جعلها تستخدم الشعب كفزاعة في إطار تحسين موقعها التفاوضي مع المستعمرين، ليس إلا.

ولا تنفصل معاهدة 36 عن نمو الحركة السياسية الوطنية المطالبة بالاستقلال، والتي اتخذت في أحيان كثيرة شكل انتفاضات مسلحة، وشعور المستعمرين بضرورة تحويل هذه الحركة عن مجراها بعد أن فشلوا في لجمها .

فكانت سياسة التفاوض والوعود بالاستقلال سياسة متبعة عند الانكليز والفرنسيين على حد سواء، نابعة من رؤية هؤلاء المستعمرين الاستراتيجية إلى ماكانوا يسمونه الشرق الأدنى والشرق الأوسط، وموقعه في سياستهما، وفي مسار التوسع الرأسمالي العالمي. وكان ذلك يلقى استجابة لدى البرجوازية في سائر الأقطار العربية، التي كانت تطمح في نيل الاستقلال لتحرير مصالحها الاقتصادية، وتحسين مواقعها في السوق العالمية، أو لم يكن يتاح لها ذلك إلا بالهيمنة على السوق المحلية.

أن توقيع معاهدة 1936، حقق ما كانت تريده البرجوازية السورية، أي إلغاء الانتداب وتبديله بمعاهدة، وتكريس وحدة " الدويلات السورية " السابقة في دولة واحدة، بعد أن ألحقت الأقضية الأربعة بلبنان، ولواء الاسكندورن الذي تخلت عنه فرنسا لمصلحة تركيا في العام 1939. وتوقيع المعاهدة، هو أقصى ما كانت تقدر عليه البرجوازية السورية، مستغلة التناقضات والتواترات داخل المعسكر الامبريالي الغربي بعد انتهاء أزمة الرأسمالية العالمية 1929–1932، وميل فرنسا إلى عقد تسوية تحمي بها ظهرها في مستعمراتها، في حال دخولها في حرب جديدة. وقد مكنت هذه المعاهدة من انتقال البرجوازية السورية في علاقتها مع الاستعمار إلى مرحلة جديدة نسبياً، إذ تولت الكتلة الوطنية تشكيل حكومة وطنية برئاسة جميل مردم بيك، كما انتخب هاشم الأتاسي رئيساً للجمهورية، وفارس الخوري رئيساً للمجلس النيابي.

ولكن سرعان ما دبت الانشقاقات العُلْوِيَة داخل الكتلة الوطنية بداية من العام 1937، وهي انشقاقات ناجمة عن تفجير الصراع بين شرائح البرجوازية السورية ذاتها، حين اتجهت أقسام منها إلى استغلال الأيدي العاملة الرخيصة والمواد الخام، في سبيل تحقيق السيطرة الوطنية على التراكم من خلال بناء قاعدة صناعية، في حين أن الشرائح الكمبرادورية منها اتجهت إلى مشاركة الرأسمال الأوروبي. فضلاً عن ذلك، فإن التطورات التي شهدها الوضع الدولي آنذاك، خصوصاً مع صعود النازية في المانيا واستعادتها شبابها الاحتكاري، وكذلك الفاشية في ايطاليا، والغزو البريطاني – الفرنسي لسوريا عام 1941، واحتداد التناقضات بين الاستعمار الفرنسي والجماهير الشعبية، كل هذه العوامل مجتمعة،

عمقت من ملامح الانفضاض الطبقي للجبهة الوطنية الداخلية التي كانت إحدى مكاسب ثورة 1925، والتي استفادت منها الكتلة الوطنية، فكان انسلاخ الفئات الوسطى وجماهير البرجوازية الصغيرة في المدن، وهي القوى الاجتماعية الجديدة التي تبلورت في ظل السيطرة الاستعمارية. وبما أنها كانت أكثر ثورية، فإنها ستشكل المعارضة الراديكالية التي قاعدتها الأساسية دخول الجماهير الشعبية إلى حلبة الصراع ضد الاستعمار، والاقطاع، والرجعية الداخلية، لتتجاوز بذلك قدرة البرجوازية السورية ومطامحها المنحصرة في إطار الاستقلال، والديمقراطية الليبرالية الخجولة، واعتمادها أسلوب المفاوضات، كأسلوب وحيد لحل المسألة الوطنية السورية، وعجزها عن صياغة برنامج سياسي حقيقي يجند الطبقات الشعبية حولها لخوض الصراع ضد الاستعمار الفرنسي، وهوالأمر الذي جعلها دائماً تقبل التحكيم الامبريالي. ولاشك أن هذه المعارضة ستكون متكونة من أحزاب سياسية جديدة، ذات انتماءات ايديولوجية واضحة المعالم، حيث أن الخيارات الايديولوجية التي طرحتها هذه الأحزاب كانت نابعة من تصدي هذه الأخيرة للمسألة الاجتماعية في رسم برامجها "، ولكن هذه الخيارات الايديولوجية لم تصل إلى مرحلة الاستقطاب إلابعد الحرب العالمية الثانية " (18).

إن معاهدة 1936 التي عممت في بلدان المشرق العربي الثلاثة سوريا – العراق – مصر، التي كانت خاضعة للانتداب الفرنسي والبريطاني، قد أرست بداية التحالف بين الفئات البرجوازية الحاكمة، والاقطاع القبلي السائد في العراق وسوريا، والاقطاع السياسي في لبنان، ونظام العزبة في مصر، والمراكز الرأسمالية الغربية، وهو الأمر الذي جعل حل المسألة الوطنية في منظور هذه الفئات، لا يمكن رؤيته إلا في إطار الارتباط بالغرب. فضلاً عن ذلك، فإن معاهدة 1936، بمقولاتها السياسية والايديولوجية والاجتماعية المحددة من قبل الدول الاستعمارية، وبارغامها طبع المسألة الوطنية في سوريا والعراق ومصر بطابع " الوطنية السورية " و " الوطنية العراقية " و " الوطنية المصرية"، قد أرست أسس الدولة القطرية الحديثة، حيث تسيطر فيها طبقات وفئات آنفة الذكر، تشكلت ونمت ضمن إطار الوضع الكولونيالي، وذات مصالح قطرية محدودة، ومتناقضة مع القضية القومية العربية، ولم يكن كل مطمحها من طرح قضية الاستقلال سوى تحسين شروط العلاقة مع الدول الاستعمارية الأوروبية، لا التصفية المادية لقاعدة السيطرة الامبريالية تماماً، ولهذا كان الاستقلال السياسي الذي حققته مقيداً بهذه المعاهدة.

وكما يقول الدكتور مسعود ضاهر / إن مرحلة الانتداب طوال فترة مابين الحربين العالميتين قد كانت " نقطة تحول أساسية في تاريخ المجتمع العربي المشرقي. ففيها ولدت الدول أو الدويلات القطرية، ورسمت الحدود الجغرافية في ما بينها، وسلخ لواء الاسكندرون عن سوريا وأتبع بتركيا، ومهدت الطريق لولادة الدولة الصهيونية على جزء من فلسطين، تم لاحقاً على كل فلسطين، بالإضافة إلى أراضي من لبنان وسوريا والأردن ومصر .... ومع رسم الحدود، وتأمين مصالح الانتداب، وترحيل القيادات الوحدوية أو سجنها وإقامة دساتير وبرلمانات ومجالس محلية وعلم ونشيد وقوى قمعية لكل دولة أو دويلة قطرية بدأت ملامح المجتمع العربي المشرقي الموحد تختفي تدريجياً لتحل مكانها صورة مجتمعات مشرقية تبحث عن " خصوصية " تاريخها، واقتصادها، وإدارتها، وثقافتها، وغير ذلك من شؤون الدولة " المستقلة " ذات السيادة المنقوصة أو نصف السيادة في ظل الانتداب " (19).

قبل أن ندرس الأحزاب الايديولوجية الحديثة الراديكالية، واتجاهاتها السياسية، وأهدافها الاستراتيجية، وعلاقاتها بصعود الفئات الوسطى، والانتلجنسيا الثورية، علينا أن نستكمل لوحة الأحزاب التقليدية المحافظة والبرجوازية في سوريا، التي تشكلت على انقاض الكتلة الوطنية.

1- الحزب الوطني

منذ أن رفضت الحكومة الفرنسية المصادقة على المعاهدة 1936، في ظل تحمل الكتلة الوطنية الحكم الوطني في سوريا، بدأت الانشقاقات تدب في هذا التجمع السياسي الكبير، باعتبارها تعبيراً سياسياً عن الصراع بين أجنحة البرجوازية السورية. وكان الجناح الحاكم من الكتلة الوطنية، مثله في ذلك مثل الجناح المنشق، ينتميان كليهما إلى طبقة الأغنياء المحافظين المرفهين، الذين لم يكونوا يؤمنون بالشعب، بل إن همهّم الرئيسي هو تحقيق المكاسب المادية الطبقية والعائلية.

وقبيل الانتخابات النيابية العامة التي جرت في العام 1947، تشكل الحزب الوطني من شتات الجناح الحاكم من الكتلة الوطنية، بعد انشقاق سياسي مدينة حلب، وبخاصة بعد انفصال الشابين الصاعدين رشدي الكيخيا وناظم القدسي، عن سعد الله الجابري، الذي كان رئيساً للحكومة في عهد رئاسة شكري القوتلي

1943-1947. ويعتبر الحزب الوطني حزب البرجوازية التجارية الدمشقية بأضيق صورها، حيث كان يعتقد لا على بنية تنظيمية متماسكة بالمعنى العصري للكلمة، وإنما على الخصائص الفردية لرجاله أمثال القوتلي وفارس الخوري ولطفي الحفار وصبري العسلي.

لقد اتسمت سياسة الحزب الوطني بطابع قومي، تجلت في المبادئ التي وضعت في العام 1948، نستعرضها على النحو التالي.

أ – إن العرب في اتحاد وطنهم كافة يكونون أمة واحدة، والسوريون جزء منها، وسياسة الحزب تقوم على هذا الأساس.

ب _ إن الحزب يسعى إلى تحرير سائر أجزاء الوطن العربي، واستكمال سيادتها، ويتضامن في هذا السبيل مع مختلف المنظمات والمراجع القومية.

جـ – والحزب يعتبر الجامعة العربية مؤسسة قومية يعلق عليها آمالاً كبيرة في الأهداف القومية ويسعى لتقويتها وتعزيزها.

د – يقاوم الحزب كل نزعة أو سياسة أو حركة مخالفة لأماني الأمة العربية(20).

2- حزب الشعب

تشكل الحزب من الجناح المنشق عن الكتلة الوطنية، أي الجناح المعارض للقوتلي، المتكون من الكتلة البرلمانية الدستورية والكتلة البرلمانية الشعبية. واستقطب الحزب أبناء العائلات الكبيرة من الاقطاع والرأسمالية، والفئات الوسطى، والعناصر المثقفة اليمينية، من حلب، والمنطقة الشمالية من سوريا، التي شكلت حزب الشعب في آب 1948. ويمثل الحزب مصالح البرجوازية التجارية وكبار الصناعيين والاقطاعيين في حلب، وكان من أبرز قادته رشدي الكيخيا وناظم القدسي ومصطفى برمدا، وحظي بتأييد عائلة الأتاسي الاقطاعية المتمركزة في حمص، التي قاومت على حد سواء حكم القوتلي وسياسة دمشق. وهكذا، فإن حزب الشعب كان ممثلاً للرأسمالية الحلبية الصاعدة المتنافسة مع الرأسمالية الدمشقية، والتي كانت تبحث عن توسيع سوقها في بلاد الرافدين وايران والهند، ومن هذا المنطلق كان حزب الشعب يعتمد على البريطانيين الذين يمارسون نفوذاً كبيراً على العراق والأردن. ومع ذلك، فإن " حزب الشعب لم يكن حزباً هامشياً ولا ملكياً، فقد كان يرتبط كمنافسه الدمشقي بالمؤسسات الجمهورية، ولكنه حزب حلبي أولاً، ولذلك فقد ألقى بثقله السياسي كي يزيل الحدود السورية

العراقية ويحطم الحواجز التجارية، والحدود السورية، التي خنقت سوريا. وفي 23 تشرين ثاني 1948 أي بعد أربعة أشهر من تشكيله، خرج على الناس بمذكرة رفعها إلى الرئيس القوتلي داعياً إلى اتحاد عربي – هو في الحقيقة وحدة مع العراق ــ كوسيلة وحيدة قاردة على مجابهة التهديد الاسرائيلي. وقد حظي الحزب في فترة انتخابات 1947 وقبل أن تنفضح ميوله العراقية، حظي بتأييد حزب البعث الحركة العربية النامية أو التي كانت تستند في مطالبها إلى السيطرة على الهيئة الطلابية باستمرار.

حلل ميشيل عفلق، زعيم البعث، الوضع القائم آنذاك بما يلي : " كان حزب الشعب انئذ أكثر من كتلة برلمانية معارضة للقوتلي فقد بدا مخلصاً ومرتبطاً بالاجراءات الدستورية والديمقرطية، ولم يكن وجهه الرجعي بينا بعد، فضم البعث قواه إليه لمعارضة الحكومة " (21).

وكان حزب الشعب يعتبر أن العرب يشكلون أمة واحدة وتتوافر فيهم عناصر الوحدة الشاملة، ولهذا سعى إلى تحقيق هذه الوحدة المنشودة بالطريقتين التاليتين :

أولاً : إقامة اتحاد دولي بين سوريا والأقطار العربية.

ثانياً : اتخاذ الجامعة العربية وسيلة إلى

أ– توحيد السياسة الخارجية في البلاد العربية وتوحيد التمثيل الخارجي.

ب – توحيد قوى الدفاع العربي في قيادته وأنظمته.

ج– توحيد التشريع.

د – اعتبار بلاد دول الجامعة العربية وحدة جمركية.

هــ اعتبار البلاد العربية وحدة اقتصادية وتوحيد المنهاج الاقتصادي.

و – توحيد مناهج التعليم.

ز – إلغاء جوازات السفر بين البلاد العربية.

ي – توحيد النقد العربي وتأسيس مصرف إصدار مشترك .(22).

ولكن ماهي التأثيرات المختلفة للأحزاب المحافظة السورية على المجتمع المدني الوليد، عشية نيل سورية استقلالها التام في ربيع 1946/، وتشكل الدولة الفتية التي واجهت عدة مشكلات أبرزها خلق المؤسسات الجمهورية والعلاقات الخارجية، وأزمة النظام النقدي الذي بني على أساس الفرنك الفرنسي وارتبط به.

إن إنهاء السيطرة الكولونيالية المباشرة التي كانت تمارسها الأمبريالية الفرنسية، قد فتحت الأبواب أمام تطورات لاحقه في سوريا، لعل أهمها ولادة الدولة القطرية، واعتلاء الكتلة الوطنية مقاليد السلطة، وهي فئة سياسية ممثلة مصالح البرجوازية التقليدية والعائلات الاقطاعية الرجعية التي حافظت على بنى المجتمع التقليدية، والعلاقات التقليدية مع الغرب، وإنّ زينت نمط سلطتها بزينات دستورية وبرلمانية. غير أن هذه الدولة القطرية التي قامت على أساس التقسيم الكولونيالي الموروث من عهد الانتداب جاءت متناقضة مع طموحات القوميين العرب، الذين ناضلوا منذ بداية هذا القرن ليس من أجل دولة قطريه مقتصرة على سوريا فقط، وإنما من أجل دولة تضم اتحاد " الهلال الخصيب " " بل أن بعضهم ذهب إلى مدى أبعد وتصور دولة عربية واحدة كبرى تمتد من المحيط الهندي إلى جبال طوروس ومن البحر الأبيض المتوسط إلى حدود ايران " (23). ولما كانت هذه الفئات الحاكمة غير ديمقراطية، وبالتالي غير مهيأة لانجاز ثورة ديمقراطية، فإنها ستكون عاجزة عن بناء مجتمع مدني حديث، حتى وإن بنت جيوشاً ومؤسسات مدنية وأجهزة حديثة من حيث الشكل، لأنها بنت نمطاً من السلطة تقليدياً، وحافظت على بنية المجتمع المدني المفككة والهشة، واستندت إلى قوة العائلات الحاكمة وحواشيها من الوسطاء والمؤسسات القبلية، والمؤسسات الدينية والاجتماعية من بقايا القرون الغابرة، حيث تقف هذه القوى التقليدية المتخلفة عموماً ضد الثورة الديمقراطية، وبناء المجتمع المدني الحديث، على الرغم من ارتباطها العضوي مع القوى الامبريالية ....

وتعكس العملية الانتخابية، والنظام الانتخابي، ومبدأ الاقتراع العام المشروط، الذي نص عليها جميعها دستور العام 1930، طابع المرحلة السياسية التي كانت تمر بها سورية مابين 1930 و1947، من حيث وظيفة تطبيق فلسفة سياسية ونظام انتخابي مستمدين من الايديولوجية الديمقراطية الليبرالية على المجتمع السوري، الذي تهيمن فيه بنية كولونيالية نصف اقطاعية، ومن حيث أيضاً دور الأحزاب السياسية التقليدية في تنظيم الشعب سياسياً وإعداده لممارسة حقه في الاقتراع، وفي تمكنها من استخدام العملية الانتخابية لبلوغ أهدافها. وعلى الرغم من أن الأحزاب السياسية هي التي تنظم الشعب بهدف خلق رأي عام يشكل

عماد ديمقراطية حديثة، إلا أن النيتجة الفعلية لممارسة الأحزاب السياسية السورية في تلك المرحلة كانت موافقة على بقاء البنى الاجتماعية التقليدية القائمة، حتى وإن انصبت جهودها على الدعوة للقيام ببعض الاصلاحات المعنية والمحدودة للأوضاع القائمة، غير أنها لم تحاول مطلقاً النفاذ إلى الصميم على صعيد تعميم القيم الديمقراطية الحديثة بين أوساط الشعب لكي يسهم بكامله أسهاماً حقيقياً وفعلياً في المؤسسات السياسية، والدعوة إلى بناء المجتمع المدني على أسس جديدة. وقد كان الناخبون السوريون " يتميزون بقيم دينية واجتماعية لاتتفق وعملية سياسية وديمقراطية عصرية، فالسلوك السياسي متأثر بالأشكال القديمة التي تؤكد على " الحكومة الفردية "، والدينية والإقليمية، والخصائص الثقافية، مع ربط ذلك كله بالطبقة المعتادة والنزعات الريفية أوالحضرية، لذلك سعى المرشح في توجيهه للتأكيد على ارتباطه بالمحلية وعضويته في طائفته ولاسيما إذا كانت أقلية ونسبه العائلي، ابتداء بأسرته وانتهاء بعشيرته، وقرابته الاقتصادية (كموظف أو مالك أرض)، وصلته – إذا أمكن ذلك – بالنضال القومي من أجل الاستقلال (24).

وكان النظام الانتخابي في سوريا يقوم على أساس أن النائب يمثل " محلته " وطائفته بدل منطقته الانتخابية. وهكذا، فالتمثيل النيابي في البرلمان هو جغرافي وطائفي، و التصويت يتم على أساس " اللائحة الانتخابية ". ولما كانت الطبقة المسيطرة على السلطة متكونة من كبار الملاكين الاقطاعيين والبرجوازية التقليدية المحافظة، فإن العملية الانتخابية تكشف عن طبيعتها اللاديمقراطية، عندما تستعمل هذه الطبقة المسيطرة على مؤسسات الحكم كل الوسائل القمعية واللانسانية، مثل القدرة المالية والثروة وأثرهما في ترجيح كفة هذا المرشح أو ذاك، خصوصاً عندما ينفق على الدعاية الانتخابية مبالغ باهظة لخوض المعارك الانتخابية، وكذلك الرشاوي لشراء أصوات الناخبين، أواستخدام القمع لارغام الناخبين في الريف والمناطق النائية بواسطة رجال الدرك، ورئيس العائلة العشائرية الذي يستطيع الأدلاء بأصوات عائلته من خلال حث أفرادها على التصويت لمصلحة النائب المتفق عليه .

والحال هذه، فإن العملية الانتخابية في سورية هي مجرد غطاء ديمقراطي لانتخاب أعضاء المجلس النيابي من أبناء العائلات الاقطاعية الكبيرة والبرجوازية التقليدية، والطوائف، وشيوخ عشائر البدو الذين كان لهم تسعة نواب، ولحكم أو ليغارشي تسيطر فيه الطبقة الحاكمة المستبدة على الشعب

المخدوع بالانتخابات النيابية كوسيلة لتطبيق الديمقراطية. وعملت هذه الطبقة دائماً على شق أية معارضة تقف أمامها، وإفشال مرشحيها

بتقسيم الدولة إلى دوائر انتخابية بطرق تضمن فوز مرشحي السلطة الحاكمة، وبذلك يكون عدد النواب في الدائرة غير متناسب مع عدد الناخبين، فضلاً عن أن الحكومة كانت تقر نظاماً انتخابياً يعطي نسبة أكبر من المقاعد في البرلمان للدوائر التي تتمتع فيها وانصارها من المستقلين بأعداد كبيرة من المؤيدين، في حين أنها لاتعطي نسبة المقاعد عينها بشكل متساو للدوائر التي تكون فيها الغالبية لمرشحي المعارضة.

لكن ظاهرة اللاديمقراطية لاتقف عند هذا الحد، فحين عادت الكتلة الوطنية إلى الحكم في سورية على أثر فوزها في انتخابات 1943 وبعد انتخاب شكري القوتلي أحد أقدر رجال الكتلة رئيساً للجمهورية، وتناوب على رئاسة الحكومة ثلاثة من زعماء الكتلة الوطنية البارزين وهم سعد الله الجابري، وجميل مردم، وفارس الخوري، وذلك مابين أيلول العام 1943 والعام 1947، استغل رئيس الجمهورية القوتلي صلاحياته الدستورية كرئيس جمهورية غير مسؤول أمام البرلمان، فضلاً عن تمتعه بتعيين الوزارة، واستدعائه المجلس النيابي، وأفراز التشريعات، وإيقافها وإصدار القوانين التي وافق عليها البرلمان لكي يمنح أعوانه أعطيات من أموال الدولة، ويتلقى هدايا من أعضاء المجلس النيابي كما قال عنه السيد محمد كرد علي العلامة السوري. و " كان يزعم رئيس الوزراء على اختيار الوزراء الذين يختارهم، ولم يكن مفاجئاً أن بين أقوى مؤيديه رجالاً انقلبوا ليصبحوا أكبر الخونة واحط اللصوص ... كان يمنح الاوغاد امتيازات واستثناءات ووظائف وهدايا، كما وظف كثيراً من أقاربه وأعضاء حزبه كان بعضهم أمياً وحاز على وظائف لاعمل لها، وعين له المجلس النيابي مخصصات دون أن يطلب منه أي حساب، ولقد تدخل في تعيينات صغيرة كثيرة"، لذلك لم يكن عجباً أن الأعمال والممارسات، باتجاه كهذا في القمة، كانت سيئة حقاً في المراتب الدنيا من الجهاز الوظيفي " (25).

لقد عبر المجتمع المدني عن نفسه إزاء سياسة الحكومة التي تستخدم السلطة لأغراض " الفخفخة" الفردية ومحاباة الأقارب والفساد والرشاوي " من خلال الاضرابات التي نظمتها المعارضة، ونقد الصحافة للحكومة الأمر الذي جعل صبري العسلي وزير الداخلية آنذاك يقدم طلباً للبرلمان بإصدار قرار يصادر فيه حرية الصحافة، بناء على مرسوم أصدره المفوض السامي الفرنسي

في عام 1924، الذي كان لايزال نافذ المفعول. ولذلك " اقترحت الحكومة على البرلمان في تشرين الثاني سن قانون تنظيمي يتعلق بالمنظمات والصحافة يخول وزير الداخلية إصدار إذن عقد الاجتماعات العامة والسماح بتشكيل الاحزاب والتنظيمات الأخرى ومراقبة نشاطاتها، كما سيخوله أيضاً سلطة حل أي تنظيم معاد للحكم أو حظر نشاطه، وفضلاً عن ذلك يمنح وزير الداخلية سلطة فرض الإقامة الجبرية على الأفراد الذين ينتهكون هذه الأنظمة، ويمكن توقيف الصحف عن الصدور " للقدح " في شخص رئيس الدولة، أو " التشهير " بالقوات المسلحة السورية وانتهاك كرامة وحرمة الدولة والموظفين والدول الأجنبية عن طريق شتم رؤسائها وممثليها في دمشق أو نشر مقالات تسيئ إلى العلاقات الطيبة بين سورية وهذه الدول، ويمكن لأسباب مشابهة سحب أذونات الطبع وإغلاق الصحف والمكتبات ودور السينما والمسارح، كما يمكن منع المطبوعات الأجنبية وطرد مراسليها، يضاف إلى ذلك أن الحكومة قد خولت منح الصحف معونات مالية وتحديد اثمان المطبوعات، ولتتويج اقتراح القانون كله ومنح وزير الداخلية سلطة وضع قائمة المطبوعات التي سيسمح بنشرها(26).

ولاشك أن هذه الخطوة من جانب وزير الداخلية تشكل انتهاكاً صريحاً ومباشراً لمواد الدستور، فضلاً عن أنها محاولة لتهميش المعارضة، التي أصبحت توجه نقدها اللاذع للفساد المفضوح، وتطالب في الوقت عينه القيام باصلاحات للنظام الانتخابي، وتعديل قانون الانتخابات في نيسان 1946. غير أن الطبقة السياسية الحاكمة لم تكن راغبة في إجراء أي تغيير في النظام الانتخابي، بهدف المحافظة على نظام الانتخابات غير المباشرة القديم الذي يضمن لها الاستمرار في السلطة، فضلاً عن أن الأغلبية في البرلمان، كانت متخوفة من هذه الاصلاحات الانتخابية، لأنها تتوقع سقوطها في أي انتخابات مباشرة، ولهذا مارست الحكومة سياسة المماطلة وتكتيك التأجيل حتى تتجاوز عقبة الانتخابات المزمع اجراؤها في عام 1947.

ومع قرب موعد الانتخابات، بدأت تشكيلات المجتمع المدني الوليد تشكل معارضة منظمة، متكونة من الكتلة البرلمانية المعارضة داخل البرلمان عينه، والاحزاب السياسية المنظمة، وتجار دمشق وحلب وحمص وحماه، وممثلي الحركة العمالية الوليدة، وتنظيم الاتحاد النسائي الذي وجه عريضة إلى البرلمان يطالب فيها التحرر السياسي الكامل للمرأة السورية ومنحها حق الانتخاب. وكانت هذه المعارضة بجميع فصائلها تخوض معركة إجراء انتخابات نيابية

مباشرة وعامة، إلى أن استجابت الحكومة لمطلبها، وأقرت قانون الانتخابات المباشرة والتصويت الأجباري، وذلك من خلال صدور مرسوم جمهوري يحدد بموجبه حجم المجلس النيابي بمئة وأربعين نائباً، أي بزيادة خمسة عشر مقعداً جديداً، منها سبعة مقاعد للسنيين، ومقعد واحد لكل من العلويين والدروز والسريان الأرثوذكس والموارنة " (27). وكان موضوع تمثيل الاقليات في البرلمان من أخطر المواضيع السياسية حساسية في سورية، إذ أنها تمس بشكل جوهري وضع الاقليات الدينية، في بلد متكون من موزاييك طائفي وأثني. ولذا فإن أي " تغيير في تمثيل الاقليات سيمس وضع النواب أنفسهم، فاذا انقضت نسبة تمثيل بعض الطوائف أو لم يعد من ممثل لها فسوف يفقد بعض النواب مقاعدهم، لذا حمي النقاش البرلماني حول هذه القضية، وقد عارض رشدي الكيخيا وناظم القدسي تضمين مشروع القانون الجديد أية حقوق طائفية على أساس أن المادة السادسة من الدستور تنص " السوريون لدى القانون سواء، وهم متساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية وفي ما عليهم من الواجبات والتكاليف، ولا تمييز بينهم في ذلك بسبب الدين أو المذهب أو الأصل أو اللغة "(28). وفي المجلس النيابي الجديد كان تمثيل الجماعات الدينية كما يلي : السنة ولهم 93 مقعداً، العلويون : 11، الدروز 5، الروم الارثوذكس 6، الأرمن الارثوذكس 2، السريان الارثوذكس 2، الروم الكاثوليك 2، السريان الكاثوليك 1، الأرمن الكاثوليك 1، الموارنة 1، الاسماعيليون 1، اليهود 1، الاقليات غير الممثلة، 3، العشائر 10.

وقبل انتخابات العام 1947، تشكل الحزب الوطني الذي اسلفنا في الحديث عنه، وكان منهجه السياسي ينادي بالانتخابات المباشرة والابقاء على التمثيل الطائفي والعنصري. أما المعارضة، فإنها كانت مشكلة من ائتلاف غير متماسك، ولكنه سيكون نواة لحزب الشعب لاحقاً، الذي ذكرنا كيفية تشكله، حيث كان ينتقد الحكومة باعتبارها فريقاً من الرجال استغلوا البلاد لمصالحهم الخاصة طيلة سنوات أربع كاملة، وإن " إعادة انتخابات هذا الفريق سيعني العودة إلى النظام الاقطاعي وسيادة العائلات ذات النفوذ والعودة إلى قطاعي الطرق " (29).

وقد طغى على هذه الانتخابات الطابع المحلي والعائلي، والصراع بين أعرق العائلات، والمنافسات الحزبية، والفوضى السياسية العامة، وزيادة عدد المستقلين، بسبب الخلافات الأساسية المستوطنة في السياسة السورية. ومع ذلك نظمت المعارضة نفسها في نطاق جبهة مشتركة معادية للحكومة تضم حزب

الشعب والحزب الوطني العربي، ونقابات العمال، وجمعية المجاهدين، ورابطة العلماء، وحزب البعث.

وفي هذه الانتخابات التي جرت في تموز العام 1947، سادت فيها حرية التصويت، ولكنها لم تخل من حوادث العنف التي وقعت في أنحاء من البلاد أثناء سير عمليات الاقتراع الفعلية، بالإضافة إلى الخلافات والمشاجرات والعداوات العشائرية والعائلية التي سادت في عدة مدن سورية، خصوصاً وإن التنافس كان على أشده بين الحزب الوطني والمعارضة. ثم أظهرت نتائج الانتخابات هزيمة الحزب الوطني، على الرغم من تقدير الشعب لموقفه من الفرنسيين ونال 24/ مقعداً، أما المعارضة الذي يشكل حزب الشعب نواتها الاساسية، فقد فازت بثلاثة وثلاثين مقعداً جديداً وارتفع تمثيلها النيابي في المجلس إلى 53 / نائباً، يضاف إليهم كتلة مائعة كبيرة من المستقلين لاينتسبون إلى حزب، أو ينتمون إلى عقيدة، ويزيد عددهم عن الخمسين، وقد ظلوا من ظواهر الحياة البرلمانية السورية، ويمسكون بزمام التوازن ما بين الكتلتين المتنافستين ويشكلون أرضاً صالحة للانتهازيين السياسيين حتى اختفاء البرلمان السوري عام 1958. لقد كان هؤلاء من ملاك الأراضي ورجال الأعمال وزعماء القبائل والاقليات ورؤساء العائلات الكبرى البالغة القوة، وهم بعددهم الكبير في جميع الانتخابات السورية يشهدون على قوة اشكال الولاء المحلية والتقليدية وضعف التنظمات الحزبية (30).

رابعاً: هل كانت الأحزاب الأيديولوجية تمتلك مشروعاً لبناء مجتمع مدني حديث؟

إن ايقاع الحياة السياسية السورية ما كان يجري وفق رغبات الطبقة الحاكمة، فهناك التحولات الدولية والداخلية التي اعقبت الحرب العالمية الثانية مباشرة، والتي كان لها التأثير المباشر على الأوضاع السياسية والاجتماعية في سورية.

لقد افرزت الحرب العالمية الثانية تطورات مهمة متنوعة شديدة التعقيد ومتعددة الأجزاء تمثلت في تغيير أساس في ميزان القوى الطبقية على الصعيد العالمي. فقد حقق الاتحاد السوفياتي انتصاراً كبيراً في الحرب ضد النازية والفاشية، وبرز لأول مرة كقوة اشتراكية، و " انتصرت الاشتراكية المشيدة " في عدد من البلدان، وبخاصة في الصين منذ العام 1949، وظهر المعسكر

الاشتراكي إلى عالم الوجود، وأصبح قوة في العالم المعاصر، خصوصاً بعد أن ارتبطت الاشتراكية لدى الشعوب وحكومات العالم الثالث بخيار التحرر والتنمية الاقتصادية، باعتباره الخيار التاريخي للخروج من بوتقة التأخر التاريخي. وبالمقابل برزت الولايات المتحدة كأكبر قوة عظمى في عالمنا المعاصرة على الإطلاق، بسبب حضورها المباشر على الساحة الدولية، والذي يعود إلى إمتلاك الولايات المتحدة معايير القوة والتفوق من ضخامة وقوة الاقتصاد الأميركي في العالم، إلى القوة العسكرية، وهي أضخم قوة عسكرية في عالم ما بعد الحرب، إلى التكنولوجيا الأميركية المتقدمة جداً، وأخيراً إلى الاختراعات العلمية والتكولوجية الأكثر تنوعاً في العالم. لكن الولايات المتحدة هي في الوقت عينه أكبر قوة أمبريالية عدوانية قائدة للمعسكر الامبريالي الغربي، الذي ضعف كثيراً، وبخاصة بالنسبة لقضية فرنسا وبريطانيا، حيث اخذت التناقضات بين البلدان الامبريالية تزداد حدة. وكان من الطبيعي أن يفرز هذا الوضع انقسام العالم إلى معسكرين شرق وغرب، متناقضين جوهرياً في مصالحهما الاستراتيجية والأمنية العسكرية، وفي معتقداتهما الايديولوجية، وبالتالي اتجاهين رئيسيين في العلاقات الدولية عقب الحرب العالمية الثانية .

الاتجاه الذي تمثله الامبريالية الاميركية، الذي يدعو إلى تفجير الحرب الباردة ضد المعسكر الاشتراكي، واخضاع المستعمرات والبلدان المستقلة حديثاً لإدارة الولايات المتحدة عن طريق التهديد العسكري، والابتزاز، وممارسة سياسة العصا الغليظة، وخلق الاحلاف العسكرية، كحلف شمال الاطلسي الذي تأسس في العام 1949 / والحلف المركزي وحلف جنوب شرق اسيا. وكان هذا الاتجاه الذي يلعب " اتجاه القوة "، ينطلق من تصورات، وتحديد الغرب لطبيعة الصراع على الصعيد الدولي مع الشرق. فالغرب يعتقد أن الايديولوجية الشيوعية ترغب في تحويل العالم باسره إلى عالم اشتراكي، وإلى عالم لا طبقي، وذلك من خلال الثورات العمالية المتلاحقة الموجهه ضد الطبقات الرأسمالية، وذلك برعاية الأحزاب الشيوعية واليسارية في العالم ". وهو يتصور (أي الغرب) إن الاتحاد السوفياتي هو الخطر وجودياً واستراتجياً على الغرب الذي ينبغي التصدي له ، وبالتالتي التصدي لهذا الخطر والحد من التوسع الايديولوجي للاتحاد السوفياتي وفرض حصار سياسي ودبلوماسي وايديولوجي وعسكري عليه " (31).

أما الاتجاه الثاني فيمثله الاتحاد السوفياتي والأقطار الاشتراكية الأخرى، وحركة السلام المناهضة للحرب، الذي ينادي بتطبيق سياسة التعايش السلمي

بين الدول ذات الانظمة الاقتصادية المختلفة، وتخفيف حدة التوتر الدولي، والوقوف بحزم في وجه الحرب الامبريالية. وينطلق هذا الاتجاه من فلسفة الاشتراكية العلمية، التي ترى أن " الايديولوجية الرأسمالية هي باستمرار ايديولوجية استغلالية تدفع إلى نهب المناطق الغنية بالمواد الأولية وتخضعها لهيمنة النظام الرأسمالي العالمي، وتحرم الشعب بالتالي من التمتع باستقلالها الوطني " (32).

وهذا الاتجاه يعتقد أن الولايات المتحدة هي في الوقت الراهن أخطر الدول الرأسمالية، تعمل على محاربة حركات التحرر الوطني في العالم الثالث، وتطمح إلى إجهاض التجربة الاشتراكية، التي تم تشييدها في الاتحاد السوفياتي، والصين وتحقيق سيطرتها على جميع دول العالم، بما يعني ذلك سيطرة حضارة الرأسمالية الاحتكارية والعدوانية التوسعية، والامبريالية، في سياسات الدول الغربية الرأسمالية، وبخاصة لدى الولايات المتحدة الأميركية، التي تريد فرض وممارسة سياسة الهيمنة الاقتصادية، والعسكرية، والسياسية، والايديولوجية، والثقافية على العالم بشكل مطلق.

لقد أصبح انقسام العالم المعاصر إلى شرق وغرب حقيقة تاريخية وسياسية ثابتة في اجتماع يالطا، الذي عقد سنة1945. والذي حضره كل من شرشل، وروزفلت، وستالين، أي زعماء الدول المنتصرة في الحرب العالمية الثانية وبذلك تم تأسيس النظام العالمي ثنائي القطبية أو نظام يالطا الثنائي " في إطار انقسامه إلى معسكر اشتراكي بزعامة الاتحاد السوفياتي، ومعسكر رأسمالي غربي بزعامة الولايات المتحدة الاميركية، حيث أن توازن القوى الجديد اقتضى قبول الولايات المتحدة بتزايد نفوذ الاتحاد السوفياتي في الشرق، وقبول الاتحاد السوفياتي بتزايد نفوذ الولايات المتحدة في الغرب الرأسمالي.

من المنطقي والتاريخي أن يظل هذا التوازن الدولي الجديد معرضاً للاختلال والاضطراب جراء تضارب وصراع المصالح السياسية والاستراتجية الحيوية، بين النظامين، فضلاً عن استقطاب القوة الشديد، في العالم المعاصر، ووجود مناطق متوترة على طول جبهة الصراع الدولي الفاصلة بين النظامين المتناقضين. وإذ كان التوازن القديم عقب ثورة أكتوبر كان قائماً على أرضية وجود روسيا ضعيفة، وأميركا انعزالية، الأمر الذي حقق هدنة في الصراع بين الرأسمالية والشيوعية، طوال عقدي العشرينات والثلاثينات، فإنه مع دخول العالم المعاصر، العصر النووي، وسباق التسلح النووي أصبح هذا العالم نفسه

يضيق شيئاً فشيئاً بوجود نظامين متناقضين. ومع دخول العالم الحرب الباردة في سياق تطور صيرورتها كصراع بين الشرق والغرب، والتي تزامنت مع قيام الثورة العلمية والتكنولوجية الجديدة في الغرب، أو ما أصبحت تلقب به الثورة الصناعية الثالثة، فإن العالم المعاصر أصبح أكثر من أي وقت مضى غير قادر على تحمل وجود نظامين متناقضين، فإما الانتصار للاشتراكية النهائي وزوال النظام الامبريالي من الودجود، وإما الانتصار للبربرية الرأسمالية الهمجية. ذلك هو ديالكتيك التاريخ المعاصر والمعقد جداً ما بعد الحرب العالمية الثانية، ودخول العالم مرحلة الحرب الباردة.

أما على الصعيد التحولات الاقتصادية التي جرت في المجتمع السوري وبروز الدور السياسي للفئات الوسطى، وتطلع ابنائها إلى السلطة، فقد كانا في أساس نمو حركة سياسية اتسعت نطاقها لتشمل احزاباً أيديولوجية قومية، واشتراكية، ودينية.

" فقد كانت فئات الوسطى من السكان تؤيد تقليدياً أحزاب المعارضة الرئيسية المعتدلة كما ذكرنا، ولكن دخول فئة مثقفة، تنتسب في أصلها الاجتماعي إلى الطبقة الوسطى، ميدان العمل السياسي، في وقت ظهر فيه واضحاً العجز الايديولوجي والسياسي لأحزاب المعارضة المعتدلة، قد أدى إلى إنشاء أحزاب ذات ايديولوجيات مختلفة، موجهة بشكل رئيسي إلى الفئات الوسطى من السكان، وراديكالية، كالأخوان المسلمين (1928)، ومصر الفتاة (1932)، والحزب القومي السوري (1932) وحزب البعث (1940). وقد أذكى هذه الايديولوجيا المتعددة انتشار الصحافة والسياسة انتشاراً واسعاً (في مصر وسوريا بشكل خاص) الأمر الذي ساعد على التبعية السياسية لفئات واسعة من السكان " (33).

فالممارسة السياسية للكتلة الوطنية بما تمثله من بعد اجتماعي حفز متنورين من أبناء الفئات الوسطى إلى الامساك بزمام السلطة، أو المشاركة فيها في أسوأ الأحوال. وقد كان هذا الوضع مواتياً لبعض المعارضين من الفئات الاجتماعية العليا الذين دأبوا على التقرب من الفعاليات السياسية في الفئات الوسطى، ولاسيما ضباط الجيش، مما مهد السبيل لبروز كتلة سياسية جديدة قوامها : الضباط، والمعلمون، والمحامون، وقادة الحركة الطلابية، والنقابات، والمثقفون. هذه الكتلة التي ستكون لها شأن كبير في إطار الاحزاب

الايديولوجية، التي طرحت برامجها السياسية، وشكلت نوعاً من المعارضة تستند إلى الشعب، أو تتقرب منه.

من الأحزاب الايديولوجية الراديكارلية المهمة التي تأسست في عقد الاربعينات، حزب البعث، التي كانت " عصبة العمل القومي " كحركة سياسية معارضة نواته الأساسية. وكان ميثال عفلق وصلاح البيطار من الأباء المؤسسين لحركة البعث العربي، التي كان قوامها المعلمون والطلاب وبعض المثقفين. أما القواعد الايديولوجية الأساسية لحركة البعث في المرحلة الأولى من تأسيسها فقد كانت تتكون من الايديولوجية القومية المستمدة من أفكار قومية حديثة، وافدة من الغرب، ومطعمة بالتراث العربي الإسلامي، خصوصاً وإن عفلق يعتبر حياة النبي " ممثلة للنفس العربية في حقيقتها المطلقة ". يؤكد عفلق أن كل عربي، في الوقت الحاضر يستطيع أن يحيا حياة الرسول العربي ولو بصورة جزئية مادام ينتسب إلى الأمة التي انجبت محمداً " ." وهكذا لم ينظر البعثيون إلى الإسلام من زاوية طابعه الالهي والديني، وإنما اعتبروه مفصحاً عن عبقرية الأمة العربية " (34).

وإن تعريب " الإسلام على هذا النحو، وما أشاره من ردود فعل يعتبر حدثاً مهماً في تاريخ الحركة العربية، إن الأمة العربية، باعتبارها " فكرة خالدة " تنحو دائماً إلى أن تعبر عن نفسها، وتتجسد واقعياً، وما القومية العربية في وقتنا الحاضر إلا تعبيراً حديثاً عن ذات الأمة، ووعياً لحقيقتها. وهكذا تسمو هذه القومية إلى درجة الإسلام، على اعتبار أن الاثنين ليسا شيئاً أخر سوى تجسيد واع للأمة العربية في عصور مختلفة. ويتحدد ايديولوجيا مضمون الحركة القومية العربية في الوقت الحاضر " بالثالوث " المعروف : " الوحدة العربية والحرية والأشتراكية " (35).

وكان قيام الحزب الاشتراكي العربي كحزب اقليمي انحصر نفوذه في وسط سورية بمحافظة حماه، وفي أوساط الفلاحين بصورة خاصة، ووقوفه بحزم في وجه أعتى اقطاع في سورية كلها بقيادة زعيمه التاريخي أكرم الحوراني، الذي يعتبر شخصية سياسية عملية وميكافيليه، قد تشكل ساعداً قوياً في قيام الاتحاد بين الحزب الاشتراكي وحركة البعث الذي نجم عنه تأسيس حزب البعث العربي الاشتراكي، الذي كان ايذاناً لتحالف الفئات الاجتماعية الوسطى والدنيا. هذا التحالف الذي كانت تخترقه أيضاً الأحزاب الايديولوجية الأخرى كالحزب الشيوعي والحزب القومي الاجتماعي، وحزب الأخوان

المسلمين، مما يشير إلى انخراط هذا الاحزاب جميعها في مجال سياسي واحد يمكن أن نسميه المجال السياسي للفئات الوسطى على الرغم من الدعوة الشعبوية والجماهيرية والعمالية. وبذلك تشكل مجال سياسي جديد قطع سياسياً وايديولوجياً مع المجال السياسي الذي كان سائداً في الأربعينات، وسيكون هذا المجال السياسي الجديد المجال السائد الوحيد مع مطلع الخمسينات حتى يومنا هذا.

في ظل الانقلابات العسكرية الثلاثة التي شهدتها سوريا ابتداء من آذار 1949 خصوصاً في عهد العقيد الشيشكلي مر حزب البعث العربي الاشتراكي بمرحلة التسييس والتجذير في نهجه السياسي والايديولوجي ". ففي هذا العهد أثبت الحزب وباصرار عن تعلق " كلي ونهائي " بالديمقراطية والبرلمانية. وكان حول هذه النقطة يؤكد أن النظام الجمهوري النيابي هو القاعدة السليمة لكل انطلاق شعبي "، وبالمقابل كان يرى أنه لا يمكن أن يكون في يوم من الأيام متخلياً عن الحياة الدستورية، ولكنه وهو الحزب الانقلابي الاشتراكي، لم ينخدع بالمجالس النيابية التي لا تنفع إلى للمستغلين الاقطاعيين والسياسيين المحترفين"(36).

لقد تميز حزب البعث بالنضال على واجهتين : واجهة مدنية وواجهة عسكرية، فقام الحزب بتكوينن جبهة وطنية ضمت ممثلين عن حزب البعث العربي الاشتراكي، وحزب الشعب، والحزب الوطني، وبعض السياسيين المستقلين، وذلك بهدف تشكيل جهة سياسية معارضة لنظام الشيشكلي الديكتاتوري، في سبيل إقامة نظام ديمقراطي برلماني، وصيانة الحريات العامة، وصيانة الاستقلال، والجمهورية السورية، وأخيراً إبقاء الجيش في ثكناته.

إن هذا التقارب بين حزب البعث والأحزاب اليمينية المحافظة والتقليدية، وعدم أشراكه الحزب الشيوعي في هذه الجبهة، قد جعل حزب البعث يتعرض إلى التهديدات اليمينية واليسارية القوية في آن معاً. " وهنا يجب تسجيل هذه الوقفة الرائعة للحزب ونضاله على مختلف الجبهات الداخلية في سورية، هذا مع عدم نسيان دور الشعب والجيش السوري اللذين وقفا دائماً إلى جانب البعث. على أن هذا النجاح والصمود لم يخفيا ضعف البعث أمام التيارات السياسية التي كانت تتنازع سورية في ذلك التاريخ. وهذا السبب هو الذي جعل البعث يضغط بقوة ويقدم طلباً رسمياً، ناشداً رابطة رسمية مع مصر في خريف عام

1957 /. ولقد ظهر أن الاتحاد مع مصر يعني بنصره على خصومه المحليين، وفي نفس الوقت يتمكن من نشر مبادئه إلى كل انحاء العالم العربي " (37). وانجلت غوامض الأمور مع نهاية عام 1957، واتضح أنه ليس بإمكان حزب أو مجموعة سياسية منفردة، أو فرد في البلاد أن يؤمن الاستقرار السياسي لها، وعندما قدم طلباً رسمياً للوحدة مع مصر. هذا ما جرى في الوقت الذي " قام ضمن المعسكر اليساري نزاع بين الشيوعيين، الذين فضلوا روابط أمتن مع الاتحاد السوفياتي، وبين البعث الذي ألح على اندماج كامل مع مصر " ،وأخيراً انتصرت وجهة نظر البعث، وانتصرت مبادؤه بعد أن خاف في بداية عام 1958 /من قيام " انقلاب لمصلحة الشيوعية في سورية، وهذا ما ينهي قوته، أما الاتحاد مع مصر فيقويه. لقد اختلف البعث مع الشيوعيين لكنه آمن بأن عبد الناصر قد قبل أفكاره "(38).

لقد سيطرت الايديولوجية القومية العربية على المنطلقات النظرية، والنهج السياسي لحزب البعث العربي الاشتراكي، باعتبار أن القضية القومية هي القضية المركزية في صراع الأمة العربية من أجل التحرر والتقدم. لذا كانت باقي المسائل الأخرى من بناء الديمقراطية والمجتمع المدني، والصراع الاجتماعي، يتم التعامل معها على اساس أنها فروع من القضية الأم، لا على أساس أن هذه المسائل جميعها تتقدم معاً وتتراجع معاً، ضمن الفهم الجدلي للحركة التاريخية.

لذا، لم يركز حزب البعث على قضية الصراع الطبقي، بل أن ميشال عفلق عبر عن ذلك بقوله " وأنه بالرغم من أن المسألة الاجتماعية والاقتصادية لها خطورة كبيرة في حياة العرب وهي المشكلة الأولى، غير أنها تابعة لمشكلة أهم وأعمق هي المشكلة القومية وأنه لا يمكن ضمان حل للمشكلة الاقتصادية إلا إذا اعتبرت فرعاً ونتيجة لازمة للمشكلة القومية " (39).

ولم يعتمد الحزب معيار الانقسام الطبقي والانتماء الطبقي كأساس للموقف من القضية القومية، وإنما المعيار الجوهري الذي اتخذه هو جعل الشعب العربي بجميع فئاته وطبقاته في محور يناضل في سبيل حل القضية القومية العربية، ووضع باقي الفئات الاقطاعية والبرجوازية والسياسية المعادية لها في محور ثان " فليس فقط الرأسماليين والاقطاعين هم اعداء الشعب العربي بل أيضاً هم السياسيون الذين يتمسكون بالتجزئة لأنها تفيدهم شخصياً، وليس هؤلاء فحسب بل أولئك الذين يسايرون الاستعمار بشكل من الأشكال، وأولئك الذين

يعادون الفكر والعلم والتطور والتفتح والتسامح والذين يقاومون أو يحولون دون تحرر أمتنا، وضعناهم في صف ومجموع الشعب في صف أخر " (40).

ومن هذا المنظار، يعتبر عفلق أن تحقيق الوحدة العربية ينبغي أن يعطي الأهمية والأولوية على الصعيدين السياسي والايديولوجي على ما عداها من الاشتراكية، لأن الدعوة إلى الاشتراكية في ظل تفتت وشتات الأمة العربية، واغتصاب فلسطين من قبل الكيان الصهيوني، تعتبر عامل تفرقة جديدة في صفوف الامة العربية.

وقد كتب عفلق في هذا الصدد قائلاً ربما لانعطي الشعب كل مايريده. بل ربما أخذنا من حاجاته لتقوية الجيش وتحقيق الانقلاب في البلاد العربية كلها. ولا يمكن تحقيق الاشتراكية في سورية وحدها لأنها صغيرة وأمكانياتها محدودة، ولأن الاستعمار والضغط في البلاد العربية كلها لاتجعل تحقيقها تاماً ومعقولاً، ولهذا لاتتحقق اشتراكيتنا تحقيقاً تاما إلا في الدولة العربية الواحدة، أي عندما يتحرر كل الشعب العربي، وتزول جميع الحدود التي تقف في وجهه، وهي الاستعمار الاجنبي والحكم الاقطاعي والتجزئة السياسية القائمة " (41).

إذن الاشتراكية التي تبناها حزب البعث هي اشتراكية ذات طابع عربي، منسجمة ومتوافقة مع خصائص الأمة العربية، وبخاصة مع تراثها الإسلامي، وعلاقته بالعروبة، حيث أكد ميشال عفلق بقوله في هذا الصدد " فعلاقه الاسلام بالعروبة ليست إذا كعلاقة أي دين بأي قومية. وسوف يعرف المسيحيون العرب، عندما تستيقظ فيهم قوميتهم يقظتها التامة ويسترجعون طبعهم الأصيل، إن الإسلام لهم ثقافة قومية يجب أن يتشبهوا بها حتى يتفهموها ويحبوها فيحرصوا على الإسلام حرصهم على أثمن شيء في عروبتهم " (42).

من الأحزاب الايديولوجية التي تنتمي إلى المعارضة الجديدة، الحزب الشيوعي السوري، الذي كان يعتبر من أقوى الأحزاب الشيوعية العربية، والذي ارتبط تكونه بارتباطه بالأقليات كالأرمن، والأكراد. وقد تميز نضال الحزب الشيوعي في مرحلة الانتداب الفرنسي بالتعاون مع الوطنيين السوريين، واستطاع الحزب أن يحظى بشعبية حقيقية، نتاج عمله في المنظمات الجماهيرية. غير أن " تسلل الشيوعيين إلى نقابات العمال كان قليلاً نسبياً لأن النقابات نفسها كانت غير هامة تماماً. فالطبقة العمالية الصناعية – البرولوليتاريا – صغيرة (لاتزيد عن مئة ألف في عام 1950) ، وكانت الدولة هي المشرفة عليها برداء نقابي " (43).

لكن الشوعيين السوريين خاضوا صراعاً حقيقياً ضد الاستعمار الفرنسي، وأقاموا علاقة عضوية بين النضال السياسي والنضال المطلبي، وربطوا بين التحرر من الاستعمار بالدعوات للتحرر من الاقطاع والبرجوازية الكبيرة المحلية.

إن القضية الوطنية كانت محوراً أساسياً في نشاط الحزب الشيوعي السوري، وبرزت إلى جانب المسألة الاجتماعية، بصرف النظر عن الخلل في تناول هذا الحزب للمسألة الاجتماعية ذاتها، خصوصاً وأن الحزب الشيوعي، لم يستطع أن يتحرر من الجمود العقائدي، لجهة تصوره الطفولي، بل باعتقاده بأن البروليتاريا طبقة قادرة مهيئة مستعدة لاسقاط البرجوازية. وقادت نظرته الخاطئة للمسألة القومية، إلى اعتبارها قضية البرجوازية لاقضية الفئات الوسطى والعمال والفلاحين الفقراء. وأقام مقارنات تماثلية خاطئة بين نشوء وتطور القوميات في أوروبا الرأسمالية، حيث كانت البرجوازية الطبقة الرأسمالية الصاعدة حاملة نظام انتاج جديد قامت بثورتها الديمقراطية وحلت المسألة القومية عبر تحقيق الوحدة السياسية للأمة، وبين نشوء وتطور القومية العربية. إن الحزب الشيوعي السوري وقع في التناقض التالي : بين اعتبار النزعة القومية في أوروبا الامبريالية قد قادت إلى ولادة الفاشية والنازية، وكمافرضته من أولويات النضال ضد الفاشية والنازية باعتباره الشعار الستاليني المركزي المعمم تطبيقه في ذلك الوقت، وبين اعتبار القضية القومية العربية التي تتميز بطابع ثوري وتقدمي لعلاقتها بالثورة الديمقراطية، وأهمية الثورة الديمقراطية في تأسيس المجتمع المدني الحديث – قضية برجوازية بحتة، والحال هذه لايجوز للبروليتاريا والشيوعيين الاهتمام بها بوصفها قضية صراع بين برجوازيت شوفينية وأن المشاحنات القومية تصرف انظار البروليناريا عن قضاياها الطبقية، في حين انفرد حزب البعث العربي الاشتراكي بتبني المسألة القومية، التي طبعت الفكر السياسي العربي المعاصر ما بعد الحرب العالمية الثانية، وأكسبته هويته.

على الرغم من وجود هذه الأحزاب الايديولوجية الراديكالية التي تطرح في برامجها السياسية المواجهة مع الغرب والأنظمة الرجعية التقليدية، واحتدام الصراعات الوطنية والقومية في مرحلة تصاعد حرارة الأحداث السياسية في المشرق العربي، خصوصاً لجهة الاستقطاب السياسي والاجتماعي بين المعارضة القومية والديمقراطية والاقطاع والبرجوازية الكبيرة في الداخل، وبين المعسكر الرأسمالي والمعسكر الشرقي على الصعيد الدولي، إلا أن هذه

الأحزاب لم تتوصل إلى الأتفاق فيما بينها بصدد تشكيل جبهة قومية تطرح برنامجا سياسياً يعبر عن برنامج الجماهير الشعبية وقواها الطليعية لانجاز ثورة ديمقراطية في أي جزء من الوطن العربي، والقضاء على القاعدة المادية للسيطرة الغربية، ومصالح الطبقات الوسيطة الاقطاع والبرجوازية الكمبرادورية، والنضال لإقامة نظام ديمقراطي تعددي، وبناء مجتمع مدني حديث، وتحقيق العدالة السياسية والاجتماعية. ولهذا السبب، فإن هذه الاحزاب لم تكن تملك مفهوم ثورة ديمقراطية وبناء مجتمع مدني حديث في ايديولوجيتها السياسية، وفي برامجها، ولم تكن تتبنى قيماً وتقاليد ديمقراطية تعددية. ثم أن فكرة الجبهة لم تتأصل في الممارسة السياسية لهذه الأحزاب، وهذا ما جعلها لا تثمر في النهاية عن أية نتائج إيجابية، " بعد أن بدأ الحزب الشيوعي السوري يظهر مقاصده في السيطرة على سورية. ومما يجدره قوله هنا أن الحزب وأن أحرز مركزاً مرموقاً في بعض دوائر السلطة في سوريا، إلا أن قواه وقواعده الشعبية ظلت دون المستوى بكثير. " ولذا فإن سياسية الوثوب إلى الحكم التي نهجها في صيف – 1957 – لم تكن إلا مغامرة مآلها الطبيعي سقوط سورية في أحضان الرجعية ومبدأ ايزنهارو وتخريب وحدة النضال الثوري في الوطن العربي " (44). وكانت دلائل سقوط الحزب الشيوعي في سورية قد ظهرت منذ الربيع. وفي تلك الفترة لم تتمسك القيادة الشيوعية السورية بمبدأ التعاون بين الحزبين الوطنيين الشعبيين الكبيرين ".

أي حزب البعث والحزب الشيوعي. ولقد تحولت من تأييدها الكامل للكتلة الاشتراكية في الجيش أبان ماسمي " بعصيان قطنا " وإلى انشاء ودعم كتلة تقدمية وفضفاضة تناوئ الكتلة المذكورة. وهدر الحزب الشيوعي طاقة كبيرة في هذه الحرب الخفية، وفي النضال ضد المعارضة اللينينية التي اشتدت في صفوفه" (45). إذا كانت السياسة السورية قد اقتصرت على ردود فعل عفوية ومستقرة على التحدي الخارجي ولاسيما الانتداب الغربي، فإنها قد تمحورت في مرحلة الاستقطاب السياسي والاجتماعي، وحالة تعادل القوى بين الفئات المسيطرة اجتماعياً، واقتصادياً، وسياسياً، من كبار الملاك، والتجار، وبين القوى الراديكالية ممثلة للفئات الوسطى، والعاملة، على السلطة مما جعل من العملية السياسية في سورية وغيرها من الأقطار العربية، مجالاً لارتقاء النخبة، واحتكارها المكاسب والامتيازات، وحال دون تسييس الشعب، وإن كان النشاط السياسي الشعبي قد أخذ في التفتح جراء عملية نزع الاستعمار. والحال هذه لم تصبح السياسة واقعة حقيقية لتجديد بنيان المجتمع، وإنماء عناصر

ومكونات المجتمع المدني الحديث. ولم تكن السياسة بالتالي فاعلية اجتماعية راديكالية، بقدر ما كانت نشاطاً نخبوياً لجني المكاسب والامتيازات، ولم تضع في أولوياتها قضية انجاز الثورة الديمقراطية، وبناء المجتمع المدني. وكان موقف الأحزاب التقليدية (الشعب والوطني) من الشعب مجرد موقف تكتيكي. وصارت هذه الأحزاب تتغنى بالشعب، ولكن كل هذه المواقف كانت تكتيكية، وتستقوى بالشعب، وتفكر له عندما تلوح المنافع في أفق عملها.

في هذا المناخ الشعبوي لم تُأصِلْ الأحزاب الأيديولوجية الفكر الديمقراطي بما فيه الكفاية في وعي الجماهير الشعبية، ولم تجرؤ على نقد العلاقات الاجتماعية التقليدية التي تضرب بجذورها في التاريخ السحيق. ولذا ظلت المسألة الديمقراطية بوصفها إطاراً للمسألة القومية، والمسألة الاجتماعية معاً، غائبة في وعي هذه الاحزاب وممارستها معاً، على الرغم من بعض المظاهر الليبرالية التي عرفتها الحياة السياسية السورية من انتخابات برلمانية، وحرية صحافة إلخ. وكانت القضية القومية تفرض نفسها على هذه الأحزاب، بصور أهمها وأكثرها قوة القضية الفلسطينية التي استغلها العسكريون للصعود إلى السلطة بسبب هشاشة السلطة البرجوازية السورية، وقضية الصراع العربي – الصهيوني.

وقد اتخذت هذه السلطة من الضباط العسكريين حراساً لمصالحها، إلا أن هؤلاء الحراس كانوا دائماً يجدون أنفسهم على مقربة من السلطة السياسية، من دون الاستفادة من امتيازاتها ومكاسبها، مما أغراهم بالانقضاض عليها واحتكارها، وبالتالي امتلاك مصادر القوة، وتحول السلطة منذ ذلك الحين إلى مصدر للثروة. وهكذا، أصبح تدخل الجيش في السياسة وجعله الإدارة الوحيدة للوصول إلى السلطة أمراً مقبولاً به في نظر الاحزاب السياسية، وزعماء الكتل البرلمانية، والوجهاء المحليين. ومع نمو الجيش عددياً، واتساع دائرة استقطاب الفئات الاجتماعية الوسطى في صفوفه، بدأ الضباط يشعرون بأنهم حماة السلطة، وحراس مصالح الفئات النافذة، وقد قادهم هذا الشعور إلى بسط نفوذهم على مفاصل الدولة تدريجياً، وجعلهم يعملون على احتكار السلطة فيما بعد، وذلك بسبب ضعف البنية السياسية أو الطبقة السياسية الحاكمة، إذا جاز التعبير، واقتصارها على دائرة طبقية من الأعيان، الملاكين العقاريين، والتجار، والوجهاء.

لكن الصراع العربي الصهوني أضاف عاملاً جديداً في تعزيز سلطة الجيش، الذي تحول منذ فجر الاستقلال إلى مؤسسة وطنية، وكانت أهدافه السياسية على وجه العموم أهدافاً قومية، مما جعله في نظر شعبه، قوة صدام أساسية مع العدو الصهيوني.

خامساً: دخول الجيش في السياسة

مع صعود الهيمنة الأمريكية على النظام الراسمالي العالمي وحلولها محل دول الاستعمار القديم، برزت في أطراف النظام العالمي، ظاهرتان متلازمتان: أولهما: صعود الفئات الوسطى في المناخ "الليبرالي" الذي أعقب الاستقلال، ودخول الجيش في السياسة وصولاً إلى عسكرة المجتمع. وترتبط هاتان الظاهرتان بنمو دور الدولة في المراكز الرأسمالية.

ولذلك يمكن الاتفاق مع القائلين بتحول نمط الدولة البيروقراطية التي ظهرت في أواسط القرن الماضي إلى دولة تسلطية في البلدان المستقلة حديثاً، أي أن الجذر السياسي للدولة التسلطية السياسي، ترجع إلى جذور تلك البيروقراطية الموروثة عن المرحلة الكولونيالية.

والأسباب التي سهلت صعود الفئات الوسطى وهيمنة العسكر هي الأتية:

أولاً: هشاشة القاعدة الإجتماعية للتحالف الحاكم وهو تحالف التجار والملاكين الكبار، والوجهاء التقليديين، والأعيان وبعض من النخب المثقفة .

ثانياً: تفرد القوى الحاكمة في خياراتها الاجتماعية والسياسية، فقد كانت المحافظة على البنى التقليدية واللعب على توازناتها من جهة، وتطمح إلى السير في مشروع تحديثي مع الغرب من جهة أخرى، بحكم مصالحها الموضوعية.

ثالثاً: عجز هذه القوى عن الحراك الاجتماعي وتحقيق التوازن بين قوى المجتمع التي حركتها عملية نزع الاستعمار، وكانت ذكريات المقاومة الوطنية ما زالت طازجة في ذاكرتها.

رابعاً: اخفاق تحالف الحاكم في تحديث بنى المجتمع واطلاق سيروة نمو اجتماعي- اقتصادي مناسب تجمع حوله قوى الشعب.

خامساً: دفع مقتضيات الحفاظ على النظام إلى تقوية الجيش تحت عناوين الدفاع عن الوطن، وتحرير الأراضي المحتلة، وتكريس الأحزاب السياسية، لتسويغ توجهات السلطة وتبريرها. إلا أن هاتين القوتين المؤسسة العسكرية من جهة، وابناء الطبقة الوسطى الطامحين للإرتقاء، الاجتماعي والمشاركة السياسية من جهة أخرى، كانا البديل الضروري لسلطة ضعيفة ودولة مركزية عاجزة عن تحرير قوى المجتمع أو لجمها، والتغلغل في بنيانها، وربما كان هذا الدرس، أهم ما تعلمه ورثتها.

كان انقلاب حسنى الزعيم في سوريا العام 1949، وتسلم العسكر مقاليد السلطة الفعلية في البلاد، أول تدخل للجيش في السياسة في المنطقة العربية، وشكل بذلك سابقة أو مثالا يحتذى به على الصعيد العربي. وكان الزعيم ضابطاً في الجيش السوري من أصل كردي، تخرج من الأكاديمية الحربية العثمانية في استانبول، واشترك في الثورة العربية على الاتراك، ثم التحق بالقوات الفرنسية الخاصة، وحارب مع قوات فيشى في سورية إبان الحرب العالمية الثانية، وقبض عليه عقب انتصار الحلفاء، وقدم للمحاكمة وحكم عليه بالاشغال الشاقة لمدة عشر سنوات العام 1942، ثم أطلق سراحه عقب نهاية الحرب العالمية الثانية من قبل القوتلي، ليعيده إلى الجندية كضابط في الجيش الوطني السوري المتشكل حديثاً.

هناك مجموعة من الظروف السياسية- التاريخية العربية والدولية احاطت بهذا الانقلاب العسكري، يمكن تصنيفهاعلى النحو التالي: أن من أهم الأسباب التي دفعت بالجيش للقيام بانقلابات عسكرية هي الهزيمة العسكرية للجيوش العربية في حرب فلسطين العام 1948، وخيانة السلطات الاقطاعية والبرجوازية الكمبرادورية في ذلك الوقت، وعدم تهيئتها ودعمها للجيش.

فالجيوش العربية"كانت آنذاك بقايا جيوش كولونيالية، تفتقر إلى خبرة قتالية مناسبة، فضلاً عن أن معنوياتها لم تكن عالية، وفساد ضباطها كان ظاهرة ملفتة، ناهيك عن ارتهانها للغرب، بخاصة انكلترا، في ما يتعلق بالسلاح والذخيرة"(46).

وقد ولدت الهزيمة العربية في ظل سيادة حالة مزرية من التفسخ والفساد والإنحلال تعيشها الطبقة السياسية الحاكمة في العديد من البلدان العربية مثل سوريا ومصر والأردن والعراق، وكانت اللعبة السياسية والدستورية التي

تمارسها هذه الطبقة السياسية لا تزال في أبعادها التقليدية، فضلاً عن أن سيادة أعضاء الحكومة. ولهذا السبب لقي انقلاب حسني الزعيم كل ترحيب من عامة الشعب، باعتباره فاتحاً لعهد جديد في الحياة السياسية السورية. وقد أعلن فارس الخوري، السياسي السوري المحنك،"أن الانقلاب قد كفل للرجال الخيرين عصراً من الاستقرار الدائم طالما تاقوا إليه، يقوم علىمبادئ العدالة والعمل الطيب مع الدعم الشعبي للحكومة والأمل يملأ فؤادي أن الزعيم سيتقدم بحزم وسلام حتى يقيم حياة دستورية وحكماً جمهورياً يتفق وإرادة الأمة"(47).

وبانتهاء، اليوم الثاني للانقلاب اصدر الزعيم بلاغاً سياسياً أعلن فيه تمسكه "بحقوق الإنسان وسعيه لبث الروح الديمقراطية بين ابناء الشعب، لأن الشعب كان يشكو من انهيار الفئة الحاكمة آنذاك بهذه المفاهيم المثلى. وقال حسنى الزعيم /لأعضاء وفد صحافي لبناني زاره في ذلك الوقت، أيضاً "سيكون الحكم في سوريا مثالياً تقتدي به مختلف الأقطار العربية؟ ووعد بإفساح المجال لانتخاب جمعية تاسيسية تتولى وضع دستور جديد للبلاد " يتضمن كل مبادئ التقدم والرقي والازدهار".

ومع تولي الجيش السلطة بدأ الزعيم بتصفية المؤسسات الدستورية في البلاد، فقرر حل البرلمان، ونصب نفسه رئيساً للدولة، يتمتع بكافة الصلاحيات الممنوحة لرئيس الدولة، وذلك في اليوم الثاني من الانقلاب ومع توليه السلطتين التشريعية والتنفيذية، بدأ الزعيم يمارس سياسة القمع ضد الصحافة خلال اصداره قراراً يحول له حق الغاء امتياز كل جريدة يومية أو مجلة أو دورية يرى في وجودها ما يضر المصلحة القائمة، مثلما لم يحدد شيئاً عن كيفية إعادة الحياة الدستورية إلى البلاد أو عن إقامة ديمقراطية صحيحة. وعلى الصعيد السياسي قام الزعيم بحل الأحزاب السياسية جميعها، وقمع الحزب الشيوعي نور. "وهكذا فقد الزعيم في غضون أشهر ثلاثة معظم شعبيته، وآثار عداءمختلف فئات المواطنين، فسياسته الموالية للغرب ألبت عليه الفئة المحايدة، وإصلاحاته العلمانية جلبت عليه سخط الزعماء الدينيين واتباعهم من المدنيين، واساليبه الأوتوقراطية قوضت آمال الليبيراليين، وسياسته الموالية لمصر أفقدته تأييد ومساندة الفئات الوحدوية العربية من ناحية والموالية للهاشميين من ناحية أخرى. أن محاولات الزعيم في ميداني الإصلاح المالي الحكومي والزراعي أوقعت الرعب في قلوب الطبقات الاقطاعية والتجارية النافذة التي تعرضت مصالحها الاستثمارية للخطر، أما عامة الناس الذين توقعوا كبرى الفوائد فأصابهم اليأس حين لم تتحقق الوعود الكبيرة التي قطعت "(48).

ما علاقة الانقلاب العسكري بالولايات المتحدة؟

عقب نهاية الحرب العالمية الثانية، أخذت الولايات المتحدة الأمريكية تعمل على ملء فراغات القوة التي خلفها الاستعمارالأوروبي وراءه في العالم الثالث، لكي تمنع الاتحاد السوفياتي "من اغتنام الفرصه لتوسيع مجال نفوذه العالمي" وهكذا اصبح ملء فراغات القوة الموضوع الرئيسي لدى الولايات المتحدة في صراعها مع الاتحاد السوفياتي، لتحقيق هيمنتها العالمية، وتوحيد العالم الثالث تحت راية الأمبراطورية الأمريكية، في ظل مراعاة الأمن الأمريكي ومنذ نهاية الحرب العالمية الثانية اصبح العالم الثالث يشكل جبهة الصراع الرئيسية في الأستراتيجية الاقتصادية والسياسية، والعسكرية، والجغرافيا السياسية بين النظام الرأسمالي العالمي بزعامة الأمبريالية الأمريكية والاتحاد السوفياتي.

ثم ان الهيمنة الأمريكية كانت تنصب حكومات عسكرية مواليه لها في بلدان العالم الثالث، في حين أن الأمبرياليتين الفرنسية والبريطانية تحميان مصالحهما بحضورهما العسكري المباشر، أما الأمريكان الذين يعملون تحت ظل مبادئ الرئيس ويلسون"النقاط الأربع عشرة" التي ربما تكون قد لخصت على أفضل نحو ما يمكن لاخلاق الديمقراطية القومية النزعة المنبثقة من التراث الليبيرالي الأوروبي- الأمريكي أن تقدمه للعالم، حيث أن جوهر هذه النقاط الأربع عشرة، هو مزيج من ارث الحريات الدستورية الدينية الانكليزية، وللثورة الأمريكية المحررة من الوضعية الكولونيالية- لم يكونوا يرغبون في ارسال جيوشهم خارج الولايات المتحدة، والقيام بمغامرات عسكرية. لأن فخ التبعية للغرب قد احكم بحكم العلاقة البنيوية الكولونيالية، واصبحت أمراً ناجزاً، ولم يكن عنده إمكانية التملص من التبعية للاقتصاد الغربي لا سيما أن نزعة الاستعمارايقظت مخاوف كل واحدة من هذه البلدان المستقلة من الأخرى، فسارعت إلى عملية بناء جيوش عمقت حاجتها إلى الغرب.

وكانت الولايات المتحدة آنذاك تلعب دور زعيمة النظام الرأسمالي العالمي، إذ لم تكن مصالحها القومية تبتعد كثيراً عن مصالح الدول الراسمالية، لكن اهم من هذا كله أن الولايات المتحدة قامت سياستها في الأصل على التنكر للمبادئ الليبرالية التي تم التشديد عليها في الخطاب السياسي الأمريكي. فالمجتمع الامريكي وعلاقاته الداخلية لم تكن محصلة عصر أنوار وسيرورة " لبرلة" المجتمع، وتثبيت القيم الإنسانية والديمقراطية في بنيانه. وتحت هذه الأسباب جميعها يقبع العامل الاقتصادي المتمثل في تطور الرأسمالية ذاتها،

وتحولها إلى نظام عالمي، ونهم الأمبريالية الأمريكية المنفلت من عقاله نحو إعادة تقسيم مناطق النفوذ في العالم عامة، والشرق الأوسط بخاصة، كانت مؤامرة الاتفاق مع "شركة التابلين الأمريكية" حول مرور أنابيب النفط الأتية من السعودية إلى البحر المتوسط عبر سورية، وشركة نفط العراق (شركة خطوط الشرق الأوسط) التي تأخر التصديق عليهما بسبب الاستنكار العام في سورية، ورفض المعارضة الوطنية "اتفاقية التابلاين"قد شكلت سبباً رئيسياً ثانياً ومهماً في استغلال المخابرات المركزية الأمريكية حدة التوتر بين الحكومة المدنية والجيش و"التهجمات الشنيعة والمتكررة على الجيش "داخل البرلمان وخارجه، وذلك في أعقاب توقيف بعض الضباط بتهمة الاختلاس والفساد، لكي تدفع بقائد الجيش حسني الزعيم للقيام بانقلاب عسكري تحت نفس الشعارات في ذلك الوقت "الخراب والغوغائية والمنازعات والعجز والفساد والخيانه"، التي اتسمت بها الطبقة الاقطاعية- البرجوازيه الحاكمه، والأحزاب التقليدية في هزيمة حرب فلسطين. وإن الجيش "اضطر إلى تولي السلطة بصورة مؤقتة " ودون أن تكون لديه الرغبة في البقاء فيها"، وإن الهدف من هذا العمل كان فقط " التحضير لإقامة نظام ديمقراطي حقاً." وأكد الجيش رغبته في "تحقيق العدالة الاجتماعية، وإعادة النظر في توزيع الأراضي، ووضع قانون يحدد الثروات الكبيرة، واخيراً العمل على رفع مستوى الطبقات الشعبية".

وهناك عامل رئيسي ثالث يتمثل في تحالف الأحزاب الايديولوجية الراديكالية والجيش. فهذه الأحزاب الايديولوجية التي هي تمثيليات سياسية للفئات الوسطى الصاعدة، والتي انتهجت خطاً سياسياً يدين الاقطاعية والقبلية والاستغلال الاجتماعي، والاستعمار الذي يعتبر حليفا طبيعياً لهذه الأوضاع، لم تكن تمتلك القدرة السياسية الكافية للنفاذ إلى قلب جماهير الفلاحين لمقاومة سلطة الاقطاعيين في المناطق التي يفرضون عليها قانونهم الخاص. وكانت هذه الأحزاب بحاجة إلى سند داخل السلطة، وهذا ما يفسر تطور علاقاتها مع الأوساط العسكرية، التي بلغت مرحلة من التحول السياسي المهم عقب الهزيمة في حرب فلسطين، حين بدأ الجيش يعزو أسباب الهزيمة إلى فساد النظام السياسي القائم. وفي مثل هذه الحالة كان لا بد من تطوير العلاقات مع الضباط الشباب الذين تخرجوا حديثاً من المدرسة الحربية والذين ينتمون إلى الريف أولاً، ومع الأقليات ثانياً، مماسمح بتسييس الجيش والأقليات معاً.

وهذه الفئات الوسطى بسبب عدم خبرتها السياسية، وعدم امتلاكها برنامجاً لتحديث المجتمع والدولة على الرغم من طرحها افكاراً اشتراكية وقومية عامة،

إلا أن كونها ضعيفة الخبرة أولاً، وعلى هامش القاعدة الانتاجية الحديثة ثانيا، وكون الجسم السياسي بوجه عام ضئيل ثالثاً، لم تكن تريد واقعياً سوى الهيمنة على الدولة والتمتع بالامتيازات والمكاسب، إضافة إلىعنصر هام هو الاتحاد او الميل إلىانهاء عهد الاقطاع وتحرير الفلاحين. وكانت الأحزاب الايديولوجية الراديكالية ترى أنه في ظل استبداد القمع الذي تمارسه القوى المحافظة ضد الحركة الوطنية الشعبية، وتنامي التهديدات على سورية بفعل التدخلات الخارجية"يصبح من الضرورةأو حتى من الأمور المسلمة الاستعانة بالجيش، واستخدامه، كقوة مادية" اساسية لمواجهة جميع هذه المحاولات المعادية للحركة الشعبية التقدمية. ومع ذلك فإن الجيش كجيش ينبغي دائماً أن يشكل قوة دعم احتياطية للحركة الوطنية الشعبية وبالتالي ينبغي أن يكون بعيداً عن واجهة المسرح السياسي. يعني ذلك بعبارة اخرى أن تدخل الجيش في بعض الظروف له حدود لا ينبغي تجاوزها"(49). غير ان الجيش كان قد أخذ ينمو ويصبح مؤسسة ذات مصالح مستقلة، وأخذ يرنوإلى احتلال واجهة المسرح السياسي، واغتنام الفرصة للخروج من الثكنات للهيمنة على السلطة، ولكنه لا يستطيع ذلك إلا باستناد إلى تنظيمات سياسية شعبية، وقاعدة شعبيه استعار منها شعاراتها وأفكارها.

وكانت الحياة السياسية السورية آنذاك موزعة إلى ثلاث قوى رئيسية: الطبقة البرجوازية التقليدية المتكونة من كبار التجار والملاك ووجهاء المدن وساسة الرعيل الأول، ويمثل الحزب الوطني مصالح هذه الطبقة إلى حد كبير، الذي يعتبر أن الحكومة الشرعية الوحيدة لسوريا هي التي تنبثق عن مجلس النواب، وكان في ذلك اشارة واضحه إلى رفض حكم العسكر وتدخلهم في السياسة. أما القوة السياسية الثانية الفاعلة فهي حزب الشعب الذي يشكل" المعارضة الغامضة، وغير المنظمة"، والذي فاز بأكثرية نسبية في الجمعية التاسيسية الجديدة عقب انتخابات 1949/، وكان من مؤيدي الاتحاد مع العراق، ومع توحيد القوى العسكرية في الدول العربية، والغاء جوازات السفر بين الأقطار العربية، وبنك إصدار عربي مشترك. ولكن حزب الشعب لم تكن لديه قيادة سياسية فاعلة، فضلاً عن أن التأييد الذي يحظى به يأتي من المستقلين، وهم سريعي التقلب في مواقفهم السياسية. وكانت القوة السياسية الثالثة هي قوة الجيش الصاعدة، حيث أصبح هذا الجيش يمتلك مفتاح الهيمنة السياسية على سورية، وأن كان يعاني بدوره من انقسامات مثله في ذلك مثل السياسيين. وكانت الانقسامات داخل صفوف الجيش وبين السياسيين قد "قادت إلى اقترانات

غير متكافئة بين الأفراد الطموحين في كلا الفريقين... الساسه والجيش، وهذه حال الحوار مع زعيمي الانقلابين السابقين حسن الزعيم وسامي الحناوي. ثم أن الانقلابات أرت الضباط الشباب الطامحين كم هو سهل نسبياً الاطاحه بحكومه مدنية، لقد بات الوضع، بهذه القوى العاملة في الوقت، على وشك التفجر"(50).

وفي ظل الصراع على السلطة بين الجيش والسياسيين التقليديين المنقسمين، ذهبت الاحزاب الايديولوجية الراديكالية إلى البحث عن صداقات في الجيش ليستخدموها ضد الأحزاب التقليدية. وهذا ما يفسر علاقة أكرم الحوراني بالعسكريين الشباب وبالتالي علاقته بالانقلابات العسكرية منذ ان تحول الحزب الذي كان يراسه"حزب الشباب" إلى حركة ساسية جديدة" الحزب العربي الاشتراكي في العام 1950، والذي كان يمثل سياسياً مصالح حركة الفلاحين، وكانت اهدافه تتمثل في الغاء الاقطاع وتحديد الملكية الزراعية، وتوزيع الأرض على الفلاحين واصلاح النظامين الاقتصادي والاجتماعي اصلاحاً جذرياً شاملاً. ومن المعروف عن أكرم الحوراني انه كان يشجع الطلاب ابناء الفلاحين على الدخول إلى الكلية الحربية في حمص، ومن دعاة تطهير الجيش من العناصر العسكرية التي كانت تنتمي إلى "الارستقراطية الاقطاعية" أو البرجوازية الكبيرة في المدن،وهذا "مما ساعد حكما على ترقى ضباطاً كانت صلات معظمهم بالطبقات الوسطى مازالت قوية إلى مختلف الرتب ضمن الجيش".

وفي ظل عصر الانقلابات العسكرية المتتالية، وجه محمد سامي الحناوي ضربته العسكرية ضد سلفه الزعيم،وكان الجيش انذاك لم يكتسب المهارة السياسية الكافية لادارة دفة الحكم في سورية، ولهذا سلم الحناوي السطلة رسمياً إلى الساسة المدنيين، وكلف رسمياً المناضل هاشم الأتاسي فورا بتشكيل الوزاره، ثم أعلن الحناوي أن"مهمته الوطنية المقدسه" قد انتهت وأنه يعود إلى الجيش. وقد نال حزب الشعب حصة الأسد في هذه الحكومة الجديدة، أذ تولى أربعة من الشعبيين خيرة المناصب:رشدي الكيخيا في وزارة الداخلية، ناظم القدسي في وزارة الخارجية، وفيق الأتاسي في وزارة الاقتصاد الوطني، أما خالد العظم الوحيد من حزب الوطني فقد استلم وزارة المالية، واعطى زعيم البعث ميشيل عفلق وزارة التربية، اما أكرم الحوراني فقد اصبح وزيرا للزراعة. ومع تولي حزب الشعب الرئاسة وسيطرته على الحكومة، اعلنت

الحكومة الجديدة الاعداد لقانون انتخابات جديدة، ثم انتخابات الجمعية التأسيسية لاعادة تنظيم البنية الدستورية للدولة السورية.

وأجريت الانتخابات في حينها 15تشرين الثاني 1949، وفاز فيها حزب الشعب بأكثرية نسبية في الجمعية التأسيسية على 51 مقعداً من أصل 114مقعدا، وفاز المستقلون بنحو 40 مقعدا، وفازت الجبهة الاشتراكية الإسلامية بنحو 4 مقاعد ،وحزب البعث بثلاث"، ونالت العشائر المقاعد التسعة المخصصة لها، وفاز الوطنيون الاشتراكيون، الذين (قاطعوا) الانتخابات بنحو 9/مقاعد.

إن انقلاب الحناوي طرح مجددا قضية الوحدة بين سورية والعراق، خصوصاً بعد أن رفض حكم الزعيم مشروع "الهلال الخصيب" الذي كان ينادي به نوري السعيد رئيس الوزراء العراقي، وانضمامه إلى المحور المصري-السعودي. وكان حزب الشعب يؤيد الوحدة مع العراق ذلك أن البرجوازية التجارية والصناعية الحلبية كانت تتطلع تاريخياً نحو الموصل وبغداد أكثر من تطلعها نحو دمشق.

وكانت هناك عقبتان رئيسيتان أمام الوحدة السورية العراقية، الأولى هي "عدم الرغبة في التضحية بالنظام السوري الجمهوري على مذبح عرش يقوم عليه عبد الإله"، والثانية "الخشية من أن تتسع المعاهدة العراقية البريطانية فتشمل سوريا في سياق عملية الوحدة، ولم تكن هذه أيضاً إلا اعتراضات المعارضين لقيام الوحدة الذين شجبوا مقايضة استقلال سورية بعرش مقيد ببريطانيا بمعاهدة(51).

فهناك اجماع سوري باتجاه الوحدة، لكنه لم يكن ابداً يقف في صف حكم الهاشميين الخاضعين تحت حماية دولة استعمارية هي بريطانيا، وهويعلم أن أي اتفاق بشأن الوحدة مع العراق سيعوضه الجيش باسم المحافظة على الاستقلال الوطني. "وقد زاد في اضطراب الصورة وجود معارضين ومؤيدين لمسألة الوحدة في كل من القوى التي كانت الأغلبية منهم تنزع إلى تعاون عسكري واقتصادي أوثق مع الابقاء مؤقتاً على النظام الجمهوري، ورأى مستقلون كثر في الاتحاد مع العراق والأردن قوة لموازنة قوة "اسرائيل"، وأيد الحناوي أغلبية الجمعية للاتحاد، فبدأ الاتحاد وكأنه نتيجة حتمية بعد الموافقة على قسم رئيس الدولة. وكان أمام الساسة المعادين للاتحاد بديل واحد فقط هوتشكيل تحالف مع عنصر الجيش الذي يعارض الاتحاد مع العراق، وكان أكرم الحوراني حلقة

الوصل بين الفريقين، أما قائد هذا العنصر العسكري فهو العقيد أديب الشيشكلي، قائد اللواء المتمركز في درعا"(52).

شكل الانقلاب العسكري الثالث في سورية الذي قام به العقيد أديب الشيشكلي في التاسع عشرمن كانون الأول عام 1949، انعطافاً جديداً للأحداث السياسية في ظل عدم الاستقرار الحكومي وتنامي البلبلة السياية، والانشقاقات الوزارية بسبب الخلاف بين مؤيدين للوحدة مع العراق الهاشمي، ومعارضيها للوحدة مع العراق، والمنشقون من حزب الشعب الذين شكلوا معا جبهة جمهورية دفاعا عن النظام الجمهوري في سورية. ويعتبر الحوراني شريكاً اساسياً في هذا الانقلاب، بما أنه كان يمثل مع الشيشكلي السياسة السورية المعادية للوحدة مع العراق، لأسباب تعود من وجهة نظر الحوراني إلى فشل انتفاضة رشيد عالي الكيلاني، واستقواء الحكم الملكي الهاشمي بالامبريالية البريطانية، فيما يعتبر الشيشكلي نفسه أنه بطل استقلال لسورية، كي لا تكون خاضعة لبغداد. ولكن انقلاب الشيشكلي لم يكن خارج سياق نمط الانقلابات العسكرية الصحيحة التي تحركها ارادات الدول العظمى ومصالحها الاستراتيجية في المنطقة. ومهما كانت الحوافز والدوافع المختلفة التي تقف وراء هذا الانقلاب، وبخاصة الصراع بين العسكريين والمدنيين حول مسؤولية قيادة المجتمع والدولة والمحافظة على واقعها في الوقت عينه، فإن ميشيل عفلق يشكك في موقف الشيشكلي من أنه بطل استقلال سورية، قائلاً بأنه لا يستحق هذا اللقب "فمع أنه عارض قيام الوحدة مع العراق، إلا أنه كان وثيق الصلة بالسعوديين والمصريين والفرنسيين، وكان استقلاله محدوداً جداً، وقد تحدث المتحدثون الفرنسيون عن الشيشكلي على أنه بطل وحدة أراضي سورية. أن هذا العطف وجد لقيامه بتنفيذ لعبتهم في معارضته لبغداد، وبالتالي للبريطانيين".

وبقدر ما كانت للعوامل الداخلية دور مهم في تفريغ الانقلابات العسكرية الثلاث المتعاقبة، في ظل مجلس نيابي معاد ورأي عام صامت وغير مكترث، فإن للعوامل الاقليمية والصراعات الدولية للهيمنة على منطقة الشرق الأوسط دور أساسي في دفع بعض القيادات العسكرية المتنفذة في الجيش للقيام بانقلاب عسكري له صلات مع قوى اجنبية. فضلاً عن أن الصراعات بين العسكريين أنفسهم قد أخذت صورة محاولات انقلابية عنيفة في سبيل التنعم بامتيازات ومكاسب السلطة وحدها، من دون أن تغير في بنية المجتمع الكولونيالية والتقليدية، لأن الانقلاب العسكري مهما كان نوعه يأتي بضابط كبير إلى مركز

السطلة والقيادة السياسية للدولة من دون أن تكون له ايديولوجية واضحه، أو أن يكون مهيأ لقيادة دولة، ولا أن يملك مشروعاً مجتمعيا، أو برنامجاً سياسياً إلخ.

لكن من المؤكد، أن الأزمات الوزارية المتعاقبة التي شهدتها سورية في ظل انهيار الحكم المدني قد كانت سببا مهماً في دفع الجيش للانقضاض على السلطة. فهناك استقالة خالد العظم بسبب التهديدات التي كان يوجهها إليه أكرم الحوراني الناطق باسم الجيش، وهناك تشكيل الدكتور القدسي الوزارة "الانتقالية" في الرابع من حزيران العام 1950، التي يحظى فيها الشعبيون باكثرية نسبية، حيث تعرضت بدورها إلى صراعات عنيفة بسبب المواقف المتناقضة بين المؤيدين لدستور عام 1950، والذين يريدون قلب الجمعية التاسيسية إلى مجلس نواب، وبين المعارضين لها خصوصاً فيما يتعلق بالمادة التي تنص على أن الإسلام سيعلن دينا للدولة، ولم يكن لحزب الشعب موقف واضح من قضية الدين والدولة، سوى الدفاع عن الإصلاح بواسطة القوانين العصرية والتقدمية، والأخذ بالتراث العربي الإسلامي في الحسبان.

وقد أثار مشروع نص أن الإسلام دين للدولة انقساماً واضحاً بين القوى السياسية المختلفة والمتباينة في منطلقاتها الايديولوجية، وفي برامجها السياسية، وبنيانها الاجتماعي. فبالنسبة للإخوان المسلمين كان موقفهم مبيناً تبياناً بارعاً في شعارهم "الإسلام دينا ودولة، وقرآن وسيف، جامع ومدرسة /قانون وأخلاق، عدالة وأخوة، حياة وخلود "، وحدد النائب مصطفى السباعي أحد قادة الإخوان موقفه، حين ربط بين مسألة دين الدولة والقومية العربية، قائلاً "إن أية محاولة للسير بسورية نحو العلمانية والالحاد والمادية لتشكل خطراً على حاضر العرب ومستقبلهم". على نقيض هذا الموقف نجد الطوائف الدينية المسيحية المختلفة قد أدلت بدلوها في هذه المسألة، فرئيس الروم الكاثوليك المطران حريكه حددموقف المسيحيين بوضوح"أن دين الدولة هو الإسلام سواء أنص الدستور على ذلك أم لا، لا سيما أن سورية قد ورثت التشريع الإسلامي للأمبراطورية العثمانية " مضيفاً مع ذلك أن إضافة مادة تتعلق بالدين الى الدستور سيحط من سمعة البلاد. كما عارض فارس الخوري وهو بروتستانتي ورفض أي ذكر للدين، وقال أن الدين لله أما الوطن فللجميع". أما الأحزاب الأيديولوجية الراديكالية، الحزب السوري القومي الاجتماعي، الشيوعيون، حزب البعث، فقد دافعت عن دولة علمانية،وجاء في بيان الحزب السوري القومي الاجتماعي من قول انطوان سعادة نفسه"أن فكرة تعلق المؤسسات الدينية

بالسلطة الزمنية لا تتفق ومفهوم القومية عموماً والقومية السورية بصورة خاصة".

"وبعد نقاش اسمتر اسبوعاً تم التوصل إلى تسوية تبقى على الصيغة الوارده في دستورعام 1930، وتنص على" دين رئيس الجمهورية الإسلام" ثم اضيفت لتلطيف الرأي العام المحافظ، في المادة الثالثة عبارة تذكر أن "الفقه الإسلامي هو المصدر الرئيسي للتشريع". وفي المادة نفسها أعلن أن الأحوال الشخصية للطوائف الدينية مصونه مرعيه، وتضمنت مقدمة الدستور كمنحة أخرى للأحاسيس الإسلامية، والمحافظة، ما نصه؟ "ولما كانت غالبية الشعب تدين بالإسلام فإن الدولة تعلن استمساكها بالإسلام ومثله العليا"(53).

وفي ظل عدم الاستقرار الوزاري، واستمرار التنافر بين حزب الشعب المسيطر على الوزارة وقيادة الجيش بسبب من إصرار الأول على تطبيق الدستور نصاً وروحاً من خلال تسليم وزارة الدفاع إلى شخص مدني، وتطبيق الرقابة البرلمانية عليها والدرك الوطني، في حين أن الشيشكلي يريد أن يسيطر على النهج السياسي للدولة خشية منه أن يفقد الجيش دوره القيادي في شؤون الحكم، وبخاصة في مجال الإشراف على السياسة الخارجية، حيث أن حزب الشعب ما أنفك يغازل بغداد، قاد الشيشكلي انقلابه العسكري، الثاني في 29تشرين الثاني 1951، وأتهم حزب الشعب بأنه دفع حسني الزعيم إلى تبني "سياسية ديكتاتورية للتآمر على استقلال البلاد وتعريض جيشها، وخلق شوكه جديدة فيه. وأدعى أن الأزمات الوزارية جميعها قد اصطنعتها هذه القوة السحرية كي يتقدم الشعبيون كمنقذين، وأن هدف حزب الشعب –الوحيد كان أضعاف الجيش و وسمه أن منظمته تحتكر السلطات جميعها... كل ذلك في محاولة لتحقيق طموح هذا الحزب ومخططاته". وهكذا تولى الجيش كامل إدارة الدولة، وأصدر الشيشكلي البيان العسكري رقم 1 ونصه:

"يتولى رئيس الأركان العامة، رئيس المجلس العسكري الأعلى، مهام رئاسة الدولة، ويتمتع بكافة الصلاحيات الممنوحة للسلطة التنفيذية"، كما أعلن حل مجلس النواب والإطاحة بالنظام البرلماني وتسلم السلطة كاملة.

لقد وضع الشيشكلي حداً للصراع بين المؤسسة العسكرية والقوى السياسية التقليدية– وبخاصة حزب الشعب–، بعد أن تدرب الجيش نفسه في طرق المشاركة كلياً في النزاعات السياسية المدنية، وسخر من الحكم البرلماني، وأصبح أداة سياسية وعماد الدولة وعمودها الفقري، في ظل التدخل المباشر

للعسكريين في الحياة السياسية والمدنية، ونمو موازنته وتزايد نفقاته العسكرية، وتحسن الأوضاع المعيشية للضباط والجنود. ولم يعد الجيش يحكم من وراء الستار، بل أصبح يستخدم في الشؤون الداخلية، انطلاقاً من مقولة بعض المتحمسين لتدخل الجيش في القضايا الداخلية، باعتباره ينتمي إلى الشعب، والحال هذه فإن "تعاون الجيش والسلطة التنفيذية يسهم في إدراك الشعب أن الجيش ينتمي إليه".

وعلى الرغم من أن الشيشكلي منح بمرسوم مناصب رئيس الدولة ورئيس الوزراء ووزير الدفاع إلى الزعيم فوزي سلو، في انتظار عودة الحياة البرلمانية إلى البلاد، إلا أن السلطة الفعلية للدولة كان هو الذي يديرها بقبضة حديدية صارمة. وفي نطاق تدعيم حكمه العسكري الديكتاتوري، غيّر قادة الشرطة، وقام بتطهير جهاز الموظفين والمحاكم وتعيين ضباط في الجيش في مراكز إدارية داخل الحكومة، ومنع نشاط الأحزاب السياسية من حزب الشعب، والأخوان المسلمين، وحزبي البعث والاشتراكي اللذين يقودهما ميشيل عفلق وأكرم الحوراني. "ولما كان حظر الأحزاب انتهاكاً مباشراً للدستور السوري فالمرسوم القاضي بحظرهما أرفق –ببيان، "للأسباب الموجبة" غريب، فبعد مهاجمة الأحزاب القديمة وأنها تكتلات تتبع أفرادها واتهامها بالاستقواء والاستلهام من الخارج أدعى البيان خلو التشريع السوري من قانون بيّن الحدود صريح الأغراض ينظم أحكام الأحزاب السياسية. ورغم اعتراف البيان بأن المادة 18 من الدستور تمنح السوريين حق تأليف الأحزاب السياسية، وأن القانون المدني نص على بعض المبادئ العامة بشأن الجمعيات، أعلن أن قانون الجمعيات العثماني لم يزل نافذاً في الجمهورية السورية، وكذلك لم تزل نافذة حتى الآن بعض قرارات المفوض السامي الفرنسي في هذا الصدد، وعلى أساس هذا التشريع المضطرب، واستناداً إلى هذه الأحكام المتناقضة الناقصة أفسح المجال في الماضي للأحزاب السياسية القائمة. لذلك فالحل الوحيد هو حل الأحزاب والمنظمات السياسية وفروعها في سورية"(54).

ولما كانت الديمقراطية والانقلابات العسكرية تقفان على طرفي نقيض، فقد كانت ديكتاتورية الشيشكلي صريحة في معاداتها للديمقراطية، ومؤسسات المجتمع المدني الحديث ليس فقط من خلال إلغاء الأحزاب السياسية والاتحادات العمالية والنقابات المهنية، وقمع التجمعات والمظاهرات الطلابية في جميع أنحاء سورية، واعتقال زعماء المعارضة في الأحزاب الأيديولوجية الراديكالية مثل الاشتراكي العربي والبعث والشيوعي، وإنما أيضاً من خلال حل المحكمة

العليا التي كانت تنظر وتبت في دستورية القوانين ومشروعات المراسيم، لكي يجسد الشيشكلي الاحتكار المطلق للسلطة، جاعلاً من رئيس الدولة القاضي والمحلف. وأمام اعتماد الشيشكلي في حكمه على قبضة عسكرية عنيفة قطعت كل الروابط مع الأحزاب والتنظيمات السياسية الوطنية والديمقراطية، وخشيت الديمقراطية البرلمانية، تحول حكمه في النهاية إلى رجعية سياسية صريحة في الداخل، في ظل اشتداد الصراع الدولي بين الإمبريالية الأميركية من جهة وكل من الإمبريالية البريطانية والفرنسية على التغلغل في سورية من جهة أخرى، بسبب الإزدياد الكبير في حجم إنتاج النفط العراقي وتأمين سلامة أنابيب شركة بترول العراق التي تمر عبر سورية وصولاً إلى البحر الأبيض المتوسط. خصوصاً وأن العراق قد وضع أمام جامعة الدول العربية خطة اتحاد فيدرالي عربي يتكون من مراحل، ويبدأ باتحاد سورية والعراق والأردن، كتجسيد جديد "لمشروع الهلال الخصيب الذي عارضه الشيشكلي طوال حياته السياسية".

ومن جهة ثانية قامت الديكتاتورية العسكرية إلى توحيد المعارضة القومية والديمقراطية من خلال المؤتمر السري الذي عقد في 30/تموز 1953، وضم حزب البعث العربي الاشتراكي بعد أن اندمجا حزبا البعث العربي والاشتراكي العربي في حزب واحد، وحزب الشعب، والحزب الوطني، وبعض السياسيين المستقلين، وأعلن في هذا المؤتمر عن انبثاق ميثاق وطني ". طالب بتأجيل الانتخابات وتشكيل وزارة ائتلافية تمثل الأحزاب جميعها ما عدا حركة التحرير العربي (الموالية للشيشكلي) على أساس حلف "وطني" وهذه الوزارة تجري استفتاء على الدستور الجديد الذي اقترحه الشيشكلي (والذي غير جذرياً العلاقات بين السلطات في الدولة، إذ أنه أعطى صلاحيات واسعة لرئيس الجمهورية على غرار النظام الأميركي.

وأحدث تغييراً جوهرياً في انتخاب رئيس الجمهورية، إذ ينتخب من الشعب انتخاباً عاماً وسرياً ومباشراً لا من مجلس النواب) كما تضمن الميثاق الوطني برنامجاً سياسياً من خمسة نقاط:

1-التخلص من الشيشكلي ونظامه الديكتاتوري.

2-إقامة نظام ديمقراطي برلماني

3-صيانة الحريات العامة

4-صيانة الاستقلال والجمهورية السورية.

5-إبقاء الجيش في الثكنات(55)

وقادت السياسة القمعية والمتهورة للشيشكلي إلى توحيد المعارضة السياسية المدنية، والعسكرية داخل الجيش، حيث أن هناك اتجاهين من الضباط البعثيين والشعبيين والموالين لهما، كانا يعملان داخل المؤسسة العسكرية، واتفقا على قلب النظام القائم، على الرغم من اختلاف الدوافع لكل منهما. وهكذا أسهمت "ثورة الجيش" في إسقاط الديكتاتورية العسكرية للشيشكلي في 25 شباط 1954..

لقد برز الجيش كقوة منتظمة وحيدة في المجتمع، وذلك قبل أن تتبلور الأحزاب الأيديولوجية الراديكالية كقوى ضاغطة منظمة قائدة للحركة الشعبية والديمقراطية. ولكن الجيش السوري كانت تشقه التناقضات والاختلافات الدينية، والمذهبية، والسلالية، والاجتماعية، والاقتصادية، ولهذا كان مسرحاً للصراعات بين القوى والتكتلات المتنابذة داخله، وعاكساً في الوقت عينه الاتجاهات السياسية الداخلية بكل تناقضاتها الفاعلة في واقع المجتمع السوري.

وعلى الرغم من أن الانقلابات العسكرية المتتالية التي عرفتها سورية كانت تحظى بالتأييد الشعبي في حدود معينة، من جراء الموقف الشعبي المعادي للطبقة البرجوازية -الإقطاعية التقليدية والمحافظة، والأحزاب السياسية التقليدية، فإن دخول الجيش في السياسة من دون أن يكون متسلحاً بمشروع سياسي ناضج يقدم حلولاً واقعية للمشاكل والمشكلات التي تواجه الشعب، وجهل الانقلابات العسكرية، وجهل العسكريين -بما يريدونه- باستثناء تدخل الجيش في الصراع الشعبي ضد القوى البرجوازية والإقطاعية الحاكمة، قد جعل كل انقلاب عسكري ينتهي إلى ديكتاتورية سياسية صريحة "تخدم مصالح الاستعمار والطبقات المحافظة والبرجوازية صاحبة المصلحة. ونتج عن التجربة السورية هذه شيئان: الأول أن الحركة الشعبية أخذت تخاف العسكريين. الثاني أن الحركة الشعبية تنظر إلى كل الحركات العسكرية بمنظار تجربة سورية الخاصة وبشكل أخص كانت هذه هي نظرتها إلى الثورة المصرية"...(56).

إذا كان صحيحاً أن القوى السياسية التي كان لها حلفاء في الجيش زعماء البعث أكرم الحوراني وصلاح الدين البيطار وبعض الحزبيين المستقلين على رأسهم صبري العسلي، وخالد العظم وحلفائه الشيوعيين قد استقوت بالجيش لإسقاط السلطات البرجوازية -الإقطاعية المحافظة والتقليدية، فإن ما هو

صحيح أيضاً أن الانقلابات العسكرية نظراً لفقدانها أي مضمون سياسي ديمقراطي واضح، واتجاه تقدمي راديكالي ملتزم بالقضايا القومية، قد أسهمت في تأخير تعميق الوعي القومي الديمقراطي في صفوف الحركة الشعبية، الذي كان يمكن أن يشكل ضمانة حقيقية في بناء جبهة سياسية تضم الأحزاب الأيديولوجية الراديكالية القومية والديمقراطية، تتماهى مع قواعد بناء مجتمع مدني حديث ودولة ديمقراطية.

وعلى نقيض ما كانت تخطط له الاتجاهات السياسية التي كانت تتصارع على السلطة السياسية في سورية بواسطة الجيش، لاستخدامه كأداة تنفيذ، خصوصاً وإن لكل هذه القوى العاملة أنصاراً ومؤيدين داخل الجيش، فإن هذا الأخير لم يعد مقتنعاً بهذا الدور، بل أصبح مقتنعاً بإدارة كامل شؤون الدولة، وهو ما جعل تخليه عن الحكم لمصلحة المدنيين، مسألة في غاية التعقيد لا تحل إلا بانقلاب عسكري جديد. فالجيش أصبح مدرسة سياسية مؤثرة في السلطة السياسية بشكل واضح، كما أنه القوة الوحيدة الأكثر تأثيراً في السياسة الداخلية السورية، في ظل عجز السلطة المدنية التي كانت تتزعمها الأحزاب التقليدية المحافظة، والتي تبحث عن الاستقرار والمحافظة على الأوضاع القائمة، ووجود حركة شعبية ديمقراطية ضعيفة تطالب بالتغيير الجذري للمجتمع، ولكن من دون أن تكون لها قوة ضاربة على التغيير، الأمر الذي جعلها تلجأ إلى النخبة العسكرية من الضباط الوطنيين الذين هم من أصل ريفي وفلاحي لتحقيق بعض من مطالبها في التغيير السياسي.

وما أن تم القضاء على الديكتاتورية العسكرية للشيشكلي حتى عاد الجيش إلى تكاتفه ليأخذ دوره التقليدي كجيش محترف. ولتعود سورية إلى مرحلة الحكم الذاتي المدني والديمقراطية التقليدية التي يوجهها الجيش من وراء الستار بطريقة غير مباشرة، ولتشهد مرحلة جديدة من الصراع بين الأحزاب المحافظة والتقليدية والإقليمية والأحزاب الأيديولوجية الراديكالية، ومن ورائها النخب العسكرية من الضباط الحزبيين الوطنيين.

سادساً: فترة الحكم المدني في سوريا 1954-1958

أثناء الصراع ضد ديكتاتورية الشيشكلي، تبلورت الأحزاب الأيديولوجية الراديكالية تنظيمياً وشعبياً، وأسهمت إسهاماً حقيقياً في عملية التسييس والتجذير للحركة الشعبية، ولعل أهمها حزب البعث العربي الاشتراكي الذي حقق انتشاراً كبيراً في الأوساط الريفية، وكذلك في الأقطار العربية المجاورة كالأردن ولبنان

والعراق، والحزب الشيوعي، والحزب القومي الاجتماعي السوري. وجرت أول انتخابات حرة في سورية على دورتين في 24–25 أيلول، و4و5 تشرين أول 1954 في ظروف كاملة الحرية والنظام، وقدمت مقياساً ثميناً للرأي العام في وقت عصيب كانت فيه سورية أكثر البلدان العربية جدالاً سياسياً. أنها تمثل عودة سورية إلى الحكم النيابي، ولكن هذه العودة أقل أهمية وخطورة من الفرصة التي أتاحتها للحكم على القوة النسبية للقوى المتناقضة في المسرح السياسي السوري، إذ أن قليلاً مما له أهمية قد تم في العالم العربي، وفي السنوات الثلاثين الماضية بدون المجالس الشرعية أو التأسيسية التي كانت تعطل أولاً(57).

وقد أسفرت الانتخابات عن نجاح 99 نائباً في الدورة الأولى من أصل 142 ثم 43 نائباً في الدورة الثانية. ويمكن مقارنة انتخابات 1954 بانتخابات 1949 لكشف التبدل الحقيقي في ميزان القوى السياسية داخل سورية لمصلحة الأحزاب الأيديولوجية القومية، وبخاصة حزب البعث العربي الاشتراكي.

النسبة المئوية	الأحزاب	1954	النسبة المئوية	الأحزاب	1949
%45.07	المستقلون	64	%27.195	المستقلون بما فيهم 9 يملكون العشائر	31
%21.23	حزب البعث	30	%17.554	مستقلون يؤيدون حزب البعث	20
%15.59	حزب البعث العربي الاشتراكي	22	%37.719	حزب البعث	43
%12.81	الحزب الوطني	19	0879	حزب البعث	1
%1.5	الحزب القومي الاجتماعي السوري	2	%11.5	الحزب الوطني	13
%1.5	الحزب التعاوني	2	%0.879	الحزب القومي الاجتماعي السوري	1
%1.5	حركة التحرير العربي الاجتماعي (أنشأها الشيشكلي)	2	%0.879	الحزب التعاوني	1
%0.8	الحزب الشيوعي	1	%3.4	الكتلة الإسلامية	4
%100	المجموع	142	%100	المجموع	114

من خلال قراءة عملية المقارنة لنتائج 1954 بنتائج 1949، يمكن أن نسجل الملاحظات التالية:

أولاً: تراجع قوة حزب الشعب الذي خسر العديد من مقاعده لمصلحة حزب البعث والحزب الوطني. ويقول باتريك سيل في هذا الصدد أن تراجع حزب الشعب رسم نهاية صفحة طويلة في العلاقات السورية العراقية، فقد قطع الأمل في وحدة الهلال الخصيب بأكثرية أصوات المجلس النيابي السوري، كما دفع العراق وأصدقاءه في سورية إلى إعادة النظر في استراتيجيتهم معتقدين بأنه لا شيء سوى القوة تستطيع حسم القضية. وقد كانت نتائج الانتخابات وحلف بغداد هي التي سببت فتح صفحة جديدة من التآمر العنيف في العام التالي، إذ وجد أعداء العراق في هزيمة حزب الشعب ضمانة للوحدة السورية في وجه التوسع الهاشمي(58).

وهكذا شكلت انتخابات 1954 بداية الانحدار التاريخي للقوى السياسية التقليدية التي كانت تلعب الدور الرئيسي في قيادة السياسة السورية، ومنطلقاً جديداً نحو الانجراف باتجاه اليسار، أي باتجاه التسييس والتجذير للحركة القومية العربية مثل البعث، وفتح المعركة ضد الإقطاع في سورية، التي ستكون لها أخطر الآثار على الحياة السياسية الداخلية.

ثانياً: ظهور حزب البعث كقوة صاعدة جديدة إذ ارتفع عدد أعضائه في البرلمان من 1في العام 1949 إلى 22 في العام 1954. وهذا الانتصار الانتخابي، والتقدم الواضح الذي سجله حزب البعث يؤكدان على صعود قوى اليسار المتزايد من اشتراكية بعثية، وشيوعية أمام معارضة القوى المحافظة التقليدية التي تمثل مصالح البرجوازية والإقطاع. فقد استطاع أكرم الحوراني أن يفوز بخمسة مقاعد في محافظة حماة المعقل الحصين للإقطاع السوري. وذلك بفضل أصوات الفلاحين الفقراء، وأصدقائه من جيش الطبقة الكادحة، ويعزى فوز حزب البعث إلى عوامل عديدة منها توق الشعب السوري إلى التحرر من سيطرة الأحزاب التقليدية، وتطلعه إلى عملية التغيير الراديكالي، والعداء المتزايد للغرب في سورية لا سيما بين الشباب والبعث، حيث كان حزب البعث حاملاً لواء القومية العربية ومعاداة الغرب.

ثالثاً: نجاح خالد بكداش زعيم الحزب الشيوعي في سورية ولبنان في دمشق، لأول مرة في تاريخ سورية إلى البرلمان. "وكان خالد بكداش أول نائب شيوعي في دنيا العرب، /يدخل البرلمان/ إذا استثنينا نيابة عبد القادر اسماعيل في العراق قبل الحرب، والنواب الشيوعيين اليهود في فلسطين المحتلة، والنواب الشيوعيين الفرنسيين في الجزائر" (59).

مع تطور الظروف السياسية العربية، وبخاصة التوجه المصري إلى التسلح من الاتحاد السوفياتي، والدول الاشتراكية (صفقة تشيكوسلوفاكيا 1955) وفتح باب التعاون الاقتصادي والسياسي والثقافي معها، وتأميم قناة السويس، وانفجار الصراع مع الكيان الصهيوني العام 1956 من خلال الاعتداء على مصر –بريطانيا– فرنسا والكيان الصهيوني، الذي أثار موجة من الاضطرابات الشاملة والتحركات الثورية في أجزاء عديدة من المشرق العربي، ومقاومة سياسة الأحلاف العسكرية الاستعمارية الغربية التي أحدثتها الولايات المتحدة وحلفاؤها الغربيون، باشتراك عدد قليل من البلدان الرجعية المحلية، مثل حلف بغداد 1955، حيث عملت القوى الإمبريالية الغربية على تدريب الجيوش العميلة لاستخدامها في مقاومة خط التحرير والوحدة على صعيد الوطن العربي، ضمن هذه الظروف السياسية الملتهبة حقق حزب البعث انتشاراً ونفوذاً سياسيا بين الأوساط القومية العربية في سورية والأقطار المجاورة، وتبني سياسة الانفتاح على الأحزاب الأيديولوجية الراديكالية الأخرى، ودعا بإلحاح إلى إعادة تكوين الجبهة الوطنية في سبيل النضال ضد الأحلاف العسكرية الغربية، وضد حلف بغداد بالذات.

وبالمقابل حدثت تغيرات أيديولوجية في مواقف الأحزاب الشيوعية العربية إزاء قضية الأمة العربية، والوحدة العربية، فقد أكد خالد بكداش في خطابه أمام مجلس النواب السوري بتاريخ 1955/10/6 أن جميع مقومات الأمة بما فيها الوحدة الاقتصادية متوفرة في العرب، وكما هو واضح وساطع كالشمس في رائعة النهار. وهكذا اعترف الحزب الشيوعي في سورية ولبنان بالقومية، والوحدة العربية أثر اجتماع اللجنة المركزية في 22 نيسان 1956، الذي صدرت عنه مقررات في كراس بعنوان "نحو أفاق جديدة" وبعنوان "قرار عن قضية الوحدة العربية".

–لقد شكلت الانتخابات النيابية (1954) حداً فاصلاً بين بداية تقهقر الأحزاب التقليدية نهائياً من المسرح السياسي بحكم طبيعتها المحافظة وموالاتها للغرب، خصوصاً وأن الحزبين: الوطني والشعبي كانا يمثلان الطبقة البرجوازية والطبقة الرأسمالية المحافظة ومرتبطان بالرأسمال الاحتكاري، وبين الصعود لقوى اليسار التي بدأت تبحث عن صيغ ائتلافية جديدة، مثل تكوين الجبهة الوطنية التي تشكلت من الحزب الوطني الديمقراطي وحزب الاستقلال والحزب الشيوعي، وحزب البعث العربي الاشتراكي، وبعض التكتلات القومية الأخرى، في أواخر 1956 وبداية عام 1957. وكان برنامج

هذا الائتلاف هو "الميثاق الوطني"، الذي أكد على إنجاز برنامج الإصلاحات الديمقراطية، ورفض المشاريع العسكرية الغربية بالدرجة الأولى حلف بغداد، وعلى انتهاج الحكومة سياسة الحياد، وأخيراً تأييد ودعم الثورة المصرية.

وأمام التوترات التي كان يعاني منها الحزبان الكبيران (الشعب والوطني). واستمرار الانقسام والصراع الدائر فيما بينهما، الأمر الذي جعل قوتهما البرلمانية بسبب انعدام الانضباط الحزبي، وبسبب وجود أجنحة يمينية ويسارية متصارعة داخلهما، قليلة الأهمية، ومع تنامي المشاعر المعادية للغرب، وازدياد علاقات سورية بالكتلة السوفيتية قوة، أصبحت الأحزاب الأيديولوجية الراديكالية اليسارية (أي البعثيون والشيوعيون) الآن خير الأحزاب السياسية في سورية تنظيماً وانضباطاً. وكان الحزبان كلاهما يتبعان السياسة عينها فيما يتعلق بالصراع ضد الطبقة السياسية المحافظة والتقليدية ونزع ثقة الشعب بها، والتشهير بالسياسة الإمبريالية للغرب ولا سيما الولايات المتحدة الاميركية، والعمل من أجل التبشير بالوحدة العربية.

وكان المعسكر اليساري المعادي للغرب المتألف من البعثيين بمقاعدهم النيابية، والشيوعيين الذين ازدادوا قوة وانغراساً بين المواطنين بسرعة، وكتلة خالد العظم الجديدة، قد تم رفده أيضاً من قبل اليساريين من الوطنيين والشعبيين والمستقلين ذوي الميول والأموال المصرية والسعودية والسوفيتية. "أن قدرة البعثيين والشيوعيين على إخراج الجماهير وإشاعة العواطف المشايعة للسوفييت منحت المعكسر اليساري قوة في مجلس النواب تفوق كثيراً ماله من نواب. كما أن وجود المتعاطفين مع اليسار داخل صفوف الجيش جعل ممكناً إرهاب الخصوم جميعهم ما عدا أشجع شجعانهم، وكان يقف أمام هذه القوة الدينامية المليئة قوة وفعالية العناصر المحافظة والتقليدية المنقسمة على نفسها انقساماً قاسياً والتي يروعها إلى حد ما، تهديد العامة والجيش وتنقصها القيادة القوية، وتقاتل قتال التراجع"(60).

إذ الانجراف نحو اليسار في السياسة السورية لا يعود بالدرجة الرئيسية إلى دور الحزب الشيوعي فقط. فقد بيّن أكرم الحوراني أن الشيوعيين لم يكونوا "القوة الضاربة" في الحركة الوطنية، وأن الدعاية الغربية هي التي انسجت هذا الوهم لتشويه موقف سورية التقدمي أمام الرأي العام العالمي، ولإشاعة الاضطراب في سورية والمنطقة، وضرب العلاقة القائمة بين البعث والحزب الشيوعي السوري. لكن الانجراف نحو اليسار مرده اتساع نطاق "الحرب

الباردة" بين المعسكر الإمبريالي الغربي والمعسكر الشرقي واشتداد الاستقطاب الأيديولوجي والعسكري بينهما، واندفاع الإمبريالية الاميركية في سياسة تهدف إلى ارتماء كل البلاد العربية في مشاريع الأحلاف العسكرية، وبخاصة حلف بغداد، قابلها تصاعد النضال الوطني والقومي من جانب المعارضة اليسارية من الساسة اليساريين وقادة الجيش الوحدويين المعادين للاستعمار الجديد بزعامة الولايات المتحدة. "ومما لا شك فيه أن حزب البعث في سورية، بما له من نفوذ ضمن الضباط الشباب في الجيش، كان عاملاً من العوامل الأساسية التي حالت دون دخول سورية في المشاريع الغربية الاستعمارية، وقد برز خطر هذه المشاريع بوضوح عندما اغتيل العقيد البعثي عدنان المالكي في نيسان 1955 /على أيدي القوميين السوريين، بتحريض من نوري السعيد والحكم الهاشمي في العراق، وقد أدى ذلك إلى تصفية حزب سعادة في سورية وازدياد نفوذ البعث في الجيش، وسائر مؤسسات الدولة"(61).

إن اغتيال المالكي، أكد للشعب السوري شراسة الصراع الدولي على سورية من جهة، وتزاحم الأحزاب السياسية اليسارية واليمينية على حد سواء للبحث عن حلفاء عسكريين داخل الجيش من جهة أخرى، الأمر الذي جعل هذا الجيش ينغمس في العمل السياسي إلى درجة ضاقت فيها الحدود بين المدنيين والعسكريين في حمأة الصراع الوطني والقومي في المنطقة العربية مع ازدياد الهجوم الغربي والنظام الهاشمي في العراق المعادي، وتصاعد النفوذ السوفيتيي لا سيما في مصر وسوريا في نطاق مقاومة مشاريع الهيمنة الغربية، خصوصاً حين أصبح موضوع الوحدة العربية قضية أساسية ومهمة على الصعيد العربي.

غير أن قضية الوحدة العربية لم تكن مطروحة من جانب الحركة القومية العربية بشقيها الناصري والبعثي في ذلك الحين، كقضية المجتمع المدني ودولته الديمقراطية، بوصف الديمقراطية قضية قومية بامتياز. مثلما أن مفهوم المجتمع المدني، ودولة الحق والقانون التي تشكل أساس الدولة الديمقراطية بما هي دولة قومية لم يكونا متبلورين في الخيارات الأيديولوجية والسياسية للأحزاب اليسارية –البعث والشيوعيين. فبدلا أن يسود مفهوم المجتمع المدني الذي يشمل جميع التيارات والأحزاب من القومية والماركسية والليبرالية التي تعمل في المجال الفكري والسياسي للأمة، والذي يقوم على أساس الوحدة والتعدد والاختلاف والتعارض، في برامج الأحزاب اليسارية– طالما أن هذه الأخيرة تجسد سياسة متطابقة في قضايا الصراع ضد الرجعية المحلية، والإمبريالية

الأميركية، والتعاون الوثيق مع السوفيات ، ازداد التنافر حدة بين البعثيين والشيوعيين..

إن الإجراءات التي اتخذتها الحكومة السورية لتوطيد العلاقة مع الاتحاد السوفياتي، سواء عن طريق صفقة الأسلحة بين الجيش السوري وحكومة الاتحاد السوفياتي، أو بواسطة الاتفاقية الاقتصادية الشهيرة بين الحكومتين السورية والسوفياتية، قد لقيت ترحيباً كبيراً في الأوساط الديمقراطية والشعبية السورية، ووصفت بأنها "انتصار جديد للقومية العربية"، "وضربة للإمبريالية الاميركية"، وأسهمت في توطيد الحلف بين خالد العظم (الذي كان يتولى نائب رئيس الوزراء ووزارتي الدفاع والمالية، ورئيس التنمية الاقتصادية التي أوكل إليها الاشراف على الاتفاقية المعقودة مع الاتحاد السوفياتي) والحزب الشيوعي، باعتبار أن العظم كان يمثل الأوساط المعادية للإمبريالية في صفوف البرجوازية الوطنية. وفي ظل سيادة النهج المعادي للإمبريالية التي تميزت به سياسة الحكومة السورية، وتوطد العلاقة مع الاتحاد السوفياتي، واتجاه العديد من الضباط السوريين إلى بلدان الكتلة السوفيتية للدراسة والتدريب، ارتفع صيت السوفيات وازدادت شعبيتهم في سورية، وازداد أيضاً أعضاء الحزب الشيوعي ومتعاطفيه، وازدادت معه شعبية خالد العظم إلى درجة اعتبرتها الأوساط السياسية آنذاك أنه قد يؤدي التحالف الوثيق بين العظم والشيوعيين إلى تحركات للاطاحة بنفوذ البعثيين في الوزارة واشتداد نفوذ العظم والشيوعيين فيها. الأمر الذي يمكن هؤلاء الأخيرين من التسلل والتغلغل في مختلف أجهزة الدولة، خصوصاً وأن أحد أعضاء الحزب الشيوعي عفيف البزري، أصبح رئيساً للأركان العامة. كما أن أخاه صلاحاً قاد منظمة المقاومة الشعبية بآلاف من المدنيين المسلحين. لهذه العوامل كلها، بدأ الزعماء البعثيون يدركون خطورة التهديد الأكبر الذي يمثله الشيوعيون بالنسبة لهيمنتهم على الحكومة السورية، وهو ما جعل ميشيل عفلق يهاجم الشيوعيين في بيانات صحفية منذ شباط عام 1957 معلناً أن الشيوعية غريبة عن العرب غرابة النظام الرأسمالي عنهم".

وازدادت مخاوف حزب البعث من امكانية تحقيق الشيوعيين فوزاً في الانتخابات البلدية، تكون مؤثراً مهماً بالنسبة للانتخابات النيابية القادمة، لذا اتجه البعث للبحث عن حلفاء بين المستقلين والحزب الوطني بل و "بين الشعبيين أخصامهم اللدوديين". وكان حزب البعث يعاني تاريخياً من الصراع السياسي الداخلي الحاد، باعتباره حزباً يضم في صفوفه فئات غير متجانسة بل

ومتناقضة أحياناً كثيرة في مصالحها الاجتماعية والسياسية، بين القيادات اليسارية المنحدرة من الفئات الوسطى في المدن والأرياف من جهة، وبين كتلة من القوميين اليمينيين الذين يريدون حصر نشاط الحزب في برنامج ضيق يعزل الحركة القومية عن حليفها الشيوعي، وإقامة حلف عامل مع اليمين المحافظ المناهض للشيوعية. "ففي أواخر 1957 حدث انعطاف حاد في خط الحزب السياسي نحو النهج القومي. وشرع زعماء البعث اليمينيون بتحريض وتأييد من الأوساط البرجوازية الإقطاعية الرجعية في سورية، يدعون بنشاط إلى ضرورة الاتحاد السياسي الكامل مع مصر عوضاً عن القرار المتخذ سابقاً بالاتحاد الفدرالي (في تموز 1956، اتخذت حكومتا مصر وسورية قراراً بالاتحاد على الأسس الفيدرالية، وقد حظي القرار بتأييد القوى التقدمية والديمقراطية في سورية وفي مقدمتها حزب البعث الذي كان يعتبر الوحدة العربية أحدى مهامه السياسية الأساسية، كما أيد الحزب الشيوعي السوري قرار الحكومة نظراً لاهتمامه الخاص بالاتحاد المقترح، وباتجاهه المعادي للإمبريالية... مع إشارته في الوقت عينه إلى ضرورته التقيد بأسس الاتحاد الديمقراطية، ومراعاة الحقائق المتكونة في سورية ومصر وصيانة الحريات الديمقراطية والمكاسب الاجتماعية التي حققها الشعب السوري، كما عارض الاتجاه معظم ممثلي حزب الشعب وحزب الأخوان المسلمين. وقسم من أعضاء الحزب الوطني) أما الأوساط البرجوازية الإقطاعية في سورية فقد وافقت في تلك الفترة على الاتحاد الكامل مع المصريين خوفاً على مواقفها السياسية والاقتصادية. فإن الثورة المصرية التي كانت في المرحلة الأولى كانت تؤمن للبرجوازية الوطنية المصرية مكسباً أكبر ناهيك عن أن البرجوازية السورية(*) كانت تظن أنها ستظل تحكم البلد نفسها، وأنها فضلاً عن ذلك ستتمكن من دخول السوق المصرية. وفي جميع الأحوال كان الاتحاد يؤمن لها إمكانية التوصل إلى هدفها الرئيسي، وهو القضاء على الحركة الديمقراطية في سورية" (62).

إذا كان العدوان الثلاثي على مصر قد أكد بالقدر الكافي عن ظهور مشروع قومي عربي تقوده مصر يستطيع أن يعبئ جماهير الأمة العربية باتجاه النضال من أجل الوحدة العربية، فإن الولايات المتحدة الأميركية اعتبرت ومنذ نهاية الحرب العالمية الثانية وبعد هزيمة الإمبراطوريتين الغربيتين القديمتين بريطانيا وفرنسا في حرب السويس، أنها أصبحت المسؤول الأول

(*) -البرجوازية السورية لم تكن طبقة وحدوية.

والأخير والقوة الوحيدة المعتمدة من الغرب كله لخوض "معركة القرن" على حد قول "كبر ميت روزفلت" أي خوض الصراع المتصل والمستمر للسيطرة على الشرق الأوسط والوطن العربي في قلبه. أن "معركة القرن" التي دشنت عصر هيئة الإمبراطورية البازغة في الغرب، أي الإمبريالية الأميريكية على منطقة الشرق الأوسط، وتثبيت سيطرة الغرب (أي الولايات المتحدة بالذات) عليها، قد قامت على أساس مذهب "أيزنهاور"، الذي يريد تصفية الوضع الثوري في مصر –باعتبار أن هذا الوضع سيقود إلى بناء تكتل قومي عربي قادر أن يهدد الحلم الإمبراطوري الأميركي، وأن يفتح الباب لوجود سوفياتي مناصر لقضايا العرب القومية ويوازن في الوقت عينه المخطط الأميركي الصهيوني المعادي– والقضاء على حلفاء مصر في الوطن العربي وفي طليعتهم سورية، وذلك من خلال تحقيق الانقلاب الداخلي في سورية لمصلحة القوى الرجعية، وتصفية مجموعات الضباط الوطنيين في الجيش السوري، تمهيداً لاستيلاء العناصر العسكرية اليمينية الموالية للولايات المتحدة على مراكز القوة في الجيش، وبالتالي على سورية. ومن المعروف أن الجيش السوري كان مسرحاً رئيسياً للصراعات السياسية الحزبية، بحكم وجود كتل في داخله لها ارتباطات تنظيمية في الداخل مثل كتلة الضباط البعثيين الذين يعلنون صراحة انتسابهم إلى حزب البعث، وعضويتهم في لجنته العسكرية ويحسب ضمنها عبد الحميد السراج رئيس الشعبة الثانية (أي الاستخبارات العسكرية) المسؤول الأول عن الأمن في الجيش السوري، وبالتالي المسؤول عن أمن سورية، فكان رأيه حسب قول ميكل أن أمن سورية الوطني يتصل اتصالاً مباشراً بالقاهرة التي أصبحت مركزاً رئيسياً لقيادة المشروع القومي العربي، والتي برز فيها جمال عبد الناصر كقائد قومي للأمة العربية في ظروف ما بعد السويس. وهناك مجموعة الشيشكلي ومجموعة أخرى من الضباط اليساريين يتجهون بأفكارهم إلى الحزب الشيوعي السوري. وكانت لهذه الكتل ارتباطات حزبية، وطبقية تؤدي بدورها إلى ارتباطات على الساحة العربية متوزعة بين الرياض وبغداد والقاهرة.

وهكذا اشتد هجوم الولايات المتحدة الأميركية على سورية لا سيما طوال عام 1957 للإطاحة بالحكومة الوطنية واستبدالها بحكم موال للغرب تماماً. واستخدمت الإمبريالية الأميركية بعبع الخطر الشيوعي لتخويف جيران سورية تركيا، والأردن، والمملكة السعودية، ولبنان من "السيطرة الشيوعية السوفيتية المتزايدة على سورية والحشد الكبير للأسلحة السوفيتية فيها".

وفي النصف الثاني من عام 1957، واجهت سورية من جديد خطر الاعتداء المسلح عليها، فقد أجرى "لويد هندرسون" الممثل الخاص للولايات المتحدة الأميركية، سلسلة من المداولات مع رؤساء حكومات العراق والأردن وتركيا، وغيرها من البلدان حول تنظيم التدخل المسلح في سورية. وأخذت السفن الأميركية المدججة بالأسلحة والذخائر الحربية تتوارد على المرافئ التركية، وأرسلت القيادة التركية للقوات المسلحة إلى الحدود مع سورية، واستثارت الأوساط المتطرفة في إسرائيل النزاعات على الحدود السورية"(63).

لقد تذرعت الولايات المتحدة بسيطرة الحزب الشيوعي، واحتمال تولي الشيوعيين السلطة في سورية، ومن ثم الشيوعية الدولية على سورية، وأثارت الخطر الشيوعي لكي تنتهج السياسة الأميركية تجاه سورية الحصار والغزو، وتحويل أنظار الرأي العام العالمي والعربي عن الخطر الصهيوني، واختراع أخطار أخرى غيره، خصوصاً أن هناك إجماعاً عربياً في حينه حول خطر الكيان الصهيوني الذي يهدد الأمة العربية.

سابعاً: لماذا فشلت تجربة الوحدة المصرية السورية؟

في ذلك الوضع المتوتر أدى خطر الحصار والغزو المسلح السافر لسورية إلى تقوية التضامن بين العرب في النضال ضد الإمبريالية الأميركية. وأصبحت الوحدة كمصلحة ضرورية ومنطقية لتطور الصراع القومي ضد الاستعمار، والإمبريالية والرجعية الداخلية. ومع اشتداد الضغط الامبريالي ونشاط القوى الرجعية المحلية اعتبر توحيد البلدين العربيين سورية ومصر بمنزلة إمكانية فعلية لتعزيز قدرتهما الدفاعية، ولمقاومة الضغط الاقتصادي والسياسي من جانب الاستفزازات والتهديدات بالعدوان المسلح اللتين تمارسهما الإمبريالية الأميركية.

وبنتيجة المفاوضات التي جرت في كانون الثاني 1958 بين قيادة الجيش وقيادة حزب البعث من جهة، والرئيس عبد الناصر من جهة أخرى، اتخذ في أول شباط (فبراير) 1958 قراراً بتوحيد الدولتين بصورة شاملة، وبتأسيس الجمهورية العربية المتحدة.

ومن الجدير بالذكر هنا أن موافقة الرئيس عبد الناصر على تحقيق الوحدة الاندماجية الكاملة كان مشروطاً إذ أنه أكد على الأمور التالية:

1-أن يجري استفتاء شعبي على الوحدة في مصر وسورية حتى يقول الشعبان فيها رأيهما الحر، ويعبران عن إرادتهما واختيارهما.

2-أن يتوقف النشاط الحزبي السوري، وأن تقوم كل الأحزاب السورية دون استثناء بحل نفسها.

3-أن يتوقف تدخل الجيش في السياسة توقفاً تاماً، وأن ينصرف ضباطه إلى مهامهم العسكرية ليصبح الجيش أداة دفاع وقتال وليس أداة سلطة في الداخل وسيطرة -ومعنى هذا على "المكشوف" أن كل قادة الكتل وأولهم أعضاء المجلس العسكري جميعاً عليهم أن يخرجوا من صفوف الجيش ليشغلوا بالسياسة لأنهم بالفعل مشتغلين بها. هذه هي شروطي.

لقد تعامل عبد الناصر مع مسألة الوحدة العربية بواقعية ثورية خصوصاً عندما أدرك عقب العدوان الثلاثي في 1956 العلاقة العضوية بين الكيان الصهيوني والإمبريالية الغربية، وأن مسألة الوحدة العربية تعتبر المسألة المركزية في الصراع العربي الصهيوني. وجرى الاستفتاء على الوحدة في 22شباط، وبنتيجته انتخب جمال عبد الناصر بالإجماع رئيساً للجمهورية. وفي 6آذار أنشئت الوزارة الأولى في الجمهورية العربية المتحدة، وضمت أربعة عشر وزيراً سورياً كان بينهم الزعماء السياسيون التالية أسماؤهم، والذين لعبوا دور هاماً في ربط البلدين معاً: أكرم الحوراني (نائباً لرئيس الجمهورية) وصبري العسلي (نائباً لرئيس الجمهورية) وعبد الوهاب حومد (وزيرا للعدل) وصلاح الدين البيطار (وزير دولة) وخليل كلاس (وزير للتجارة والاقتصاد) وفاخر الكيالي (وزير للخزانة) كما ضمت من العسكريين الذين لعبوا أدواراً مهمة عبد الحميد السراج (وزير للداخلية) ومصطفى حمدون (وزير للشؤون الاجتماعية) وأحمد عبد الكريم (وزير للشؤون البلدية والقروية) وأمين النفوري (وزير للمواصلات)

بينت الحوادث التاريخية التي وقعت بعد الوحدة السورية المصرية أن هذه الأخيرة قد وضعت أسس هيمنة العسكر، وإلغاء السياسة من المجتمع. فالوزارات الأساسية تقلدها الضباط. والجيش له حضور وازن في السياسة، ودولة الوحدة حلت الأحزاب السياسية، وألحقت النقابات بالدولة. وبدأت تنزع مؤسسات المجتمع المدني.

إذا كانت الوحدة العربية هي مشروع قومي معاد للاستعمار، ومتصادم مع الإمبريالية الأميركية والصهيونية، والرجعية العربية، وتعبيراً عن عملية

تاريخية لها تأثير على الوجود السياسي للأمة التي تنزع إلى التحرر والاستقلال، فإن تجسيدها الواقعي لا تتحقق إلا في سيرورة بناء مجتمع مدني حديث يتسع ويشمل جميع القوى والأحزاب السياسية والتيارات الفكرية المتمحورة حول حل مسألة الوحدة العربية حلاً ديمقراطياً، بصرف النظر عن أيديولوجيتها، وبرامجها السياسية، وأهدافها وتركيبها الاجتماعي وأساليب عملها، وكذلك بناء دولة ديمقراطية حديثة يفسح مجالها الحقوقي والسياسي لهذه الأحزاب حرية العمل والتعبير السياسيين، باعتبارها تمثيلات سياسية هي جزء من الحركة السياسية الجامعة للأمة العربية، وتعبر عن قوة اجتماعية هي جزء من الشعب، تتطلب والحال هذه أن يكون لها جميعها حقوق متساوية، وأن يكون لها دورها في نشر الوعي القومي الديمقراطي، وفي طرح برنامج لتحقيق الوحدة.

وعلى الرغم من أن عبد الناصر حقق أوسع شعبية من خلال بناء دولة وحدوية ذات نزوع وحدوي، ومتطابقة هويتها مع هوية المجتمع، حيث أن السلطة يقودها حكام عرب، وذات صفة وطنية وتمثل الأكثرية الشعبية- رغم أنها لم تكن منتخبة إلاأنه كان هناك التفاف شعبي حولها- إلا أنه عجز عن تحقيق وحدة القوى والأحزاب السياسية المنظمة، وخلق الجبهة القومية المتحدة. فضلاً عن أن قصوره في وعي مسألة الوحدة العربية حال دون رؤيته لمفهوم الوحدة كمفهوم أوسع وأشمل يشمل جميع التيارات والأحزاب السياسية التي تعمل في المجال الفكري السياسي للأمة، ما لم تكن أيديولوجيتها مضادة للوحدة. وأن الوحدة مفهومة فهماً جدلياً سياسياً وتاريخياً لا تتحقق إلا على قاعدة احترام واقع التعدد والاختلاف والتعارض بين الأفراد والجماعات، والطبقات الاجتماعية داخل الأمة العربية، وعدم إنكار التعارضات الاجتماعية الملازمة لها ولا سيما الصراع الطبقي مثلما لا يجوز إقصاء التعبير الثقافي والسياسي والأيديولوجي لهذه الطبقات والفئات الاجتماعية، والصراعات الطبقية، ولذلك فشل أيضاً في إنجاز أي مشروع وحدوي، وفي الدفاع عن الوحدة السورية المصرية.

لا شك أن الوحدة الاندماجية بين إقليمي الجمهورية العربية المتحدة اصطدمت بحقائق عديدة في الوطن العربي، ومنها:

أولاً: أن الإمبريالية الأميركية التي خرجت منتصرة من الحرب العالمية الثانية تريد استغلال ما أصاب بريطانيا وفرنسا من أنهاك، لكي تملأ "فراغ

القوة" الذي نشأ في المشرق العربي، الذي نشأت فيه حركة قومية عربية حاشدة ولكنها عاطفية بقيادة جمال عبد الناصر تطمح إلى تحقيق الاستقلال الحقيقي للأمة بواسطة الوحدة العربية الشاملة.

وكانت الإمبراطورية الأميركية التي تقدر أهمية الوطن العربي في الصراع الدولي، وفي استراتيجيتها الكونية، ترى أن السيطرة عليه هي فعلاً "معركة القرن". ولذا فقد كان ضرورياً للإمبريالية الأميركية أن تحارب الوحدة، لكي يبقي الوطن العربي هامشاً وتابعاً ومجزءاً.

ثانياً: أن الطبقات والفئات البرجوازية –الإقطاعية الرجعية السورية، التي نمت ضمن إطار الوضع الكولونيالي، وحتى البرجوازية الوطنية المتعارضة مصالحها مع الإمبريالية، وقيادة حزب البعث اليمينية، التي كانت حساباتهم وآمالهم من خلال التسلل إلى صفوف العاملين من أجل الوحدة في الآونة الأولى من الوحدة هي وقف سير سورية نحو الانجراف باتجاه اليسار، قد تضررت مصالحهم بسبب المرسوم الصادر في 27 أيلول 1958 الخاص بتنظيم العلاقات الزراعية، والحد من الملكية الكبيرة للأراضي في القطر السوري، وحول توزيع الأراضي المصادرة على الفلاحين المعدمين. أن تطبيق الإصلاح الزراعي بشكل تماثلي وميكانيكي للإصلاح الزراعي الذي أعلن في مصر من دون أخذ بالحسبان الخصائص المتعلقة بالأوضاع المحلية السورية، قد جعل الإقطاعيين السوريين يقاطعون قرارات لجان مصادرة الأراضي، كما أن السياسة الاقتصادية في ميدان الصناعة والتجارة التي انتهجتها حكومة الجمهورية العربية المتحدة في سورية قد كانت خاضعة لمصلحة البرجوازية المصرية، الأمر الذي أدى إلى انخفاض الإنتاج الصناعي في سورية، وتوقف عشرات المؤسسات الصناعية والمعامل الحرفية عن العمل في العديد من المدن السورية. وفي غضون ذلك احتدمت التناقضات بين البرجوازية السورية والمصرية، وامتنعت الأولى عن توظيف رساميلها في المؤسسات الوطنية، وازداد العجز في ميزانية الدولة، وفي التجارة، وفي ميزان المدفوعات... "وقد انعكس استياء البرجوازية السورية ومقاومتها لمحاولات تطبيق المراسيم (التي كان هدفها الصناعات الكبيرة في الجمهورية العربية المتحدة لتعزيز القطاع العام، ووضع نشاط البرجوازية الكبيرة والإقطاعيين تحت رقابة الدولة في تموز 1961) من جهة، في تجميد النشاط الاقتصادي، وفي أعمال التخريب في المؤسسات المؤممة، ومن جهة ثانية في إعداد انقلاب لأجل الاستيلاء على السلطة"(64).

ثالثاً: إن الحركة القومية بجميع تلاوينها القائدة الداعية إلى تحقيق الوحدة العربية لم تكن حركة ديمقراطية حديثة وعقلانية طرحت موضوع إنجاز الثورة الديمقراطية. فالوعي الأيديولوجي والسياسي للحركة القومية كان قاصراً نظرياً وعملياً، ويعود ذلك إلى أن الفئات الوسطى التي طرحت قصة الوحدة لم تستطع أن تكون قيادة ديمقراطية وشعبية، ولا قيادة فكرية. ولذلك حين قامت دولة الوحدة أصدرت المراسيم بحل الأحزاب السياسية والمنظمات الديمقراطية، ومنع الاجتماعات والمظاهرات، وقاد هذا الوضع إلى عرقلة تطور سورية الديمقراطي الاقتصادي من خلال عرقلة ومنع إشاعة الديمقراطية السياسية بين أوساط الشعب، فلا إمكانية لإنجاز الوحدة بدون طرح برنامج ثورة ديمقراطية شاملة. وبدون أن تتبنى القوى المناضلة من أجل الوحدة قيماً وتقاليد ديمقراطية، في سبيل تحقيق الإتساق المنطقي والضروري بين حركة الوحدة وحركة الواقع العربي وحاجات تغييره راديكالياً. لذلك كله انهارت حركة الوحدة مع استخدام سلاح العداء للديمقراطية وتهميش الشعب، والقضاء على المكونات الأساسية للمجتمع المدني. وكان انفصال سورية عن الجمهورية العربية المتحدة في 28/ أيلول 1961، عقب الانقلاب العسكري الذي قامت به الأوساط البرجوازية الإقطاعية في سورية، هو بمنزلة اغتيال لجنين دولة الوحدة العربية. وضرب لأعز أماني الأمة العربية. ووقف العسكر لأول مرة في وجه طموحات الأمة.

ثمة عوامل وأسباب أدت إلى وقوع الانفصال يمكن أن نوجزها على النحو التالي:

أن الانفصال شكل ضربة قوية معادية لقضية الوحدة العربية وطليعة لهجوم الدوائر المحافظة التقليدية والبرجوازية السورية والإمبريالية لتغيير موازين القوى في المنطقة من خلال ضرب الوحدة بين مصر وسورية، وبالتالي التحكم في المنطقة العربية. وكانت العقبة الأولى التي عرقلت عملية بناء الوحدة العربية بين الاقليمين سورية ومصر، وعلى الرغم من وجود وحدة دستورية قائمة ومتمثلة هي غياب الوحدة السياسية. وعلى الرغم أن القومية العربية أصبحت أيديولوجيا مقبولة في الوطن العربي، لا سيما عند النخبة المثقفة والمسيسة، وعرفت تجربة وحدوية في الزمان والمكان، إلا أن قضية الوحدة العربية لم تصبح مشروعاً ثورياً وشمولياً، ومهمة نضالية على هذا القدر من الراديكالية ينعتق فيها الشعب العربي والأمة العربية جمعاء لإنجازها من أجل إقامة دولة قومية حديثة، تحقق الاندماج القومي، وتبني علاقة سياسية قويمة بين الشعب والسلطة على أسس ديمقراطية. فالوحدة العربية لا يمكن

تحقيقها في الوطن المتأخر بدون تسيس الشعب. ولأن الظروف الملموسة في الوطن العربي سواء منها رمي الإمبريالية الأميركية بكل ثقلها ضد القضية القومية بعد التجربة الناصرية ووحدة 1958، وخلق الهيمنة الإمبريالية والتبعية الاقتصادية أشكال سلطة متعددة لها مصالحها القطرية الخاصة، وليس لأي منها مصلحة في الوحدة، لأنها لا تعكس إرادة أوسع قطاعات الأمة من جهة، ولأن مصالحها الاقتصادية لا تحتاج إلى السوق القومية، بل إلى تنمية علاقاتها الخارجية مع السوق الرأسمالية العالمية من جهة أخرى، تجعل الوحدة هي قضية العمال والفلاحين والفئات الوسطى الديمقراطية. لأن هذه الفئات لها مصلحة حقيقية في تحقيق الوحدة، ولذلك فإن هؤلاء هم قوتها الأساسية، والحال هذه يتطلب بناء قوتها السياسية.

غير أن دولة الوحدة في عهد عبد الناصر حلت جميع الأحزاب، خصوصاً أن هذا الأخير كان حذراً من الأيديولوجيات والأحزاب السياسية، وتبقى صيغة الاتحاد القومي الذي كان منظمة سياسية تجمعية بشكل كمي لا بشكل كيفي، وكان يمثل الفراغ السياسي في دولة الوحدة. فكل الأعمال التي تصدر عن الاتحاد القومي لم تكن نتيجة اندفاع ذاتي لقيادته أو لقاعدته، وإنما كانت انعكاسات لارادة السلطة السياسية، وكان في معظم تلك الأعمال يحاول اللحاق بالحكم. والاتحاد القومي لم يكن يصدر في نشاطاته، على قلتها عن مبادرة ذاتية واعية خلاقة بقدر ما كانت تحركاته انعكاسات لمبادرة الحكم، وجرياً للحاق بها، ومحاولة للانسجام مع مقتضياتها، لم يكن للاتحاد القومي مؤسسة ذات مبادرة مستقلة واعية "ميكانيكية للعمل الذاتي التلقائي بقدر ما كان يعتبر، على ما كان يبدو أداة في يد الحكم" (65).

وهكذا أوجدت دولة الوحدة فراغاً سياسياً لجهة حل الأحزاب السياسية القادرة على المشاركة في التعبئة الشعبية، والعمل الثوري الراديكالي من أجل الوحدة، التي تحتاج إلى الحركة الجامعة للأمة، والتي لا يمكن أن تحتجب أو تزول أو تنسحب منها الأحزاب السياسية. من هنا عزلت دولة الوحدة نفسها عن الفعل الإيجابي الذي تقوم به الأحزاب السياسية في وطن متأخر مثل الوطن العربي يعاني نقصاً في الاندماج القومي من أجل صيانة الوحدة. فالأحزاب الأيديولوجية الراديكالية مطالبة بالقيام بعملية تسييس الشعب عبر نقل الوعي الثوري الراديكالي إلى صفوفه، كي يستطيع هذا الأخير أن يكون المحرك الرئيسي في سيرورة بناء الوحدة على أسس ديمقراطية والدولة القوية الحديثة. "هناك لابد من إيضاح حول الديمقراطية التي كثيراً ما أعطيت، في وطننا

العربي، تارة باسم القومية وتارة أخرى باسم الاشتراكية، تفسيرات احتيالية تقليدية، جعلت منها غطاء لاستبداد مملوكي محدث: الديمقراطية هي البنيان أو التنظيم الذي يجعل التظاهرات الاستبدادية مستحيلة. هذا البنيان الديمقراطي يرتكز على أربعة أعمدة (مبدأ الانتخاب، تقسيم السلطات، الصحافة الحرة، الأحزاب الحرة)، ترمي أساساً موضوعياً للممارسة السياسية الديمقراطية، التي تتلخص في واقع أن الحرية هي حرية الآخرين، إذ أن "المستبد لا يلغي حريته، بل حرية الآخرين فحسب" فقط في الديمقراطية يتعلم الشعب السياسة ويقوى، وعندما يصبح الشعب أقوى من الحكم ويطيعه ويتواصل معه في نفس الوقت، وعندما لا تغدو الديمقراطية منفذاً لترسيم وإحياء المجتمع التقليدي، وانقساماته الفئوية والطائفية، وعندما تغدو التعددية في صلب الأيديولوجية السائدة في المجتمع –عندئذ يمكن القول أن شعبنا أخذ يمارس السياسة" (66).

لهذا كله لم يكن الرد الشعبي على الانفصال مؤثراً. وكان هناك رد عسكري تمثل في تمرد حامية حلب التي كان يقودها العقيد جاسم العلوان في 31 آذار 1962، ومع ذلك فإن "نظام الانفصال" بقيادة البرجوازية والإقطاعية لم يستطيع أن يعود بتطور سورية إلى الوراء، ويوجهه للاندماج في الرأسمالية. مثلما كان عليه صعباً المحافظة على النظم الإقطاعية البالية في ظل تصاعد النضال المطلبي، بالعودة إلى الوحدة مع مصر، وتدعيم التحولات الديمقراطية والتقدمية التي تحققت في فترة الوحدة. وكان لا بد لنشاط البرجوازية والإقطاعية الحاكمة المعادي للمطالب الديمقراطية والتقدمية أن يفاقم الاستياء في أوساط الشعب، وهو الأمر الذي جذب الفئات الوسطى في المدينة والريف للمشاركة في الأحداث الجارية على المسرح السياسي السوري. وتوطدت بذالك مواقع حزب البعث، ودوره في الحياة السياسية السورية، على الرغم من ظهور التكتلات داخل الحزب على صعيد القطر السوري في ظل تفجر أزمة البعث في المؤتمر القومي الخامس بين التكتلات المختلفة.

–الأول، ويعرف تحت اسم "حركة الوحدويين الاشتراكيين" وهو اتجاه ناصري الميول والمواقف، ولكن من منطلقات بعثية ومن قادته البارزين سامي الجندي ومصطفى الحلاق، ورفض أن يعترف بفك الوحدة بين سورية ومصر.

–الثاني، ويتزعمه أكرم حوراني، وقد عرف عنه عداؤه الشديد للنظام الناصري، ويجمع المحللون السياسيون بأن هذه المعركة الطاحنة التي خاضها

بشراسة ضد عبد الناصر هي بمنزلة الخطأ السياسي القاتل والورقة الخاسرة التي وضعت حداً نهائياً لحياة أكرم الحوراني السياسية في سورية.

-الثالث، "القطريون" أي الذين يؤيدون ويتبعون "القيادة القطرية" المؤقتة في سورية "ويعتبر هذا التكتل أن كل وحدة لا يمكن أن تتحقق بين بلدين عربيين إلا إذا سار كل منها بحزم وتصميم في الطريق الاشتراكي، وفي إقامة حكم ديمقراطي تقدمي وشعبي.

-الرابع: القيادة القومية، ويتزعمها ميشال عفلق وصلاح الدين البيطار، التي تزعزعت أيديولوجيتها "التقليدية" والرومانسية، عن الوحدة بسبب التجربة المرة عن أول وحدة عربية. ولكنها كانت ترد على كل التيارات التي هي من جذور بعثية، والتي كانت ترفض أي حوار مع الرئيس عبد الناصر، ويؤكد في الوقت عينه، أن حزب البعث "لا يستطيع أن يتهرب من المشكلة أو من القضية، لا بحجة مكافحة الناصرية، ولابحجة الوحدة مع قطر أو أقطار عربية أخرى غير مصر، لا يستطيع الحزب أن يقول لا نريد الوحدة مع مصر ما دام عبد الناصر فيها".

ويشهد الجيش بدوره اتساعاً في نشاط المعارضة في صفوفه بعد احتدام الأزمة في أوساط الحلف البرجوازي الإقطاعي الحاكم، وتبلورت في داخله ثلاث تيارات رئيسية:

الأول/ ويتكون من الضباط القوميين والتقدميين المستقلين المتناقضين مع النظام الانفصالي، والداعين إلى الوحدة، ولكن دون أن يكونوا من أنصار وحدة غير مشروطة مع مصر الناصرية.

الثاني/ ويتكون من الضباط الناصريين والذين لا يجمعهم رابط تنظيمي يوحد صفوفهم.

الثالث/ ويتألف من الضباط البعثيين المتمحورين في بنية نتظيمية متماسكة وسرية، الذين سيكون لهم الدور الكبير في تفجير ثورة آذار المجيدة عام 1963، بقيادة حزب البعث العربي الاشتراكي.

❐

❐ ه μ ‖ م ‖ ط ‖ ل ‖ ل ‖ ل ‖ ل ‖ م ‖ ل :

1ÜÜ الدكتور سعد الدين ابراهيم - المجتمع والدولة في الوطن العربي - مصدر سابق - (ص 137). انظر أيضاً سعد الدين ابراهيم، الأقليات والطوائف في الوطن العربي (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية).

2ÜÜ لوتسكي تاريخ الأقطار العربية الحديث دار الفارابي -الطبعة الثامنة 1985 (ص160).

3ÜÜ. لوتسكي المصدر السابق (ص 374 - 375)

4ÜÜ د. حكيم اليازجي - د. حليم اليازجي - د. فهمية شرف الدين - سعيد مراد - حسن نور الدين - غادة كنفاني -، رغدة نحاس. بحوث في الفكر القومي العربي - سلسلة درامات اعدت باشراف الدكتور معن زيادة - المجلد الأول - معهد الانماء العربي - الطبعة الأولى 1983 0 (ص 109).

5ÜÜ لوتسكي - المصدرالسابق (ص 399).

6ÜÜ د. حكيم اليازجي - بحوث في الفكر القومي العربي - مصدر سابق - (ص 168).

7ÜÜ ادهم آل جندي : تاريخ الثورات السورية في عهد الانتداب الفرنسي - مطبعة الاتحاد - دمشق 1960 - (ص7).

8ÜÜ د. حكيم اليازجي - بحوث في الفكر القومي العربي - مصدر سابق - (ص 237).

9ÜÜ الارمنازي نجيب : سوريا من الاحتلال حتى الجلاء - محاضرات القيت على طلبة قسم الدراسات التاريخية 1953، جامعة الدول العربية - معهد الدراسات العربية 1954، (ص 33-34).

10ÜÜ المصدر السابق (ص 40)

11ÜÜ اسماعيل عادل - السياسة الدولية في الشرق العربي، من سنة 1789 إلى سنة 1958 - الجزء الخامس : من (11 ت 1 1918) إلى بداية الحرب العالمية الثانية (ايلول 1939) دار النشر للسياسة والتاريخ، بيروت 1970 (ص 118 - 119- 120)...

12ÜÜ جوردن هـ.نوري - السياسة السورية والعسكريون 1945- 1958 - ترجمة محمود فلاحة - دار الجماهير الطبعة الثانية 1969 (ص 16-62).

13ÜÜ المصدر السابق (ص 62-63) انظر صبحي بركات - وجيه مرموق من انطاكية وهوتركي أكثر من عربي في لغته وسيرته واصله. انظر ستيفن همزلي لونجريج، سورية ولبنان تحت الانتداب الفرنسي (لندن مطبعة جامعة اكسفورد، 1958). (ص129).

14ÜÜ المصدر السابق (ص 63) - انظر لونجريج - المصدر المذكور سابقاً (ص 32).

15ÜÜ الدكتور خلدون حسن النقيب - الدولة التسلطية في المشرق العربي - مركز دراسات الوحدة العربية (ص 87).

16ÜÜ د. حليم اليازجي (ص 252) انظر عبد الرحمن الكيالي - المراحل ج ع من عام 1936 - 1939 - حلب سوريا الجمهورية العربية المتحدة 960 - مطبعة العناد - حلب (ص 331- 312).

17ÜÜ المصدر السابق (ص 252 - 253) انظر الكيالي فشل الدور الوطني وأسبابه (ص527- 551).

18ÜÜ د. خلدون حسن النقيب - مصدر سابق (ص 92).

19ÜÜ المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية - بحث مسعود ظاهر - مركز دراسات الوحدة العربية - الطبعة الأولى أيلول / سبتمبر 1992 (ص 405 - 406).

20ÜÜ محمد عبد المولى - الانهيار الكبير - أسباب قيام وسقوط مصر وسورية - دار المسيرة بيروت - الطبعة الثانية كانون الثاني 1979 (ص 108) - انظر كتاب الاستاذ ساطع الحصري (العروبة بين دعاتها ومعارضيها).

21ÜÜ باتريك سيل - الصراع على سورية - دراسة السياسة العربية 1945 - 1958 - ترجمة سمير عبده - محمود فلاحة - دار الكلمة للنشر - الطبعة الأولى 1980 - (ص 50-51) انظر أيضاً ميشيل عفلق للمؤلف في بيروت 7 كانون الثاني 1961.

محمد عبد المولي - مصدر سابق (109) انظر ياسين الحافظ - حول قضايا الثورة ÜÜ22 العربية (دار الطليعة، بيروت سنة 1965 (ص 226).

جوردون توري - مصدر سابق (ص 83).ÜÜ23

المصدر السابق (ص 73). ÜÜ24

المصدر السابق (ص 84-85).ÜÜ25

المصدر السابق (ص 88). ÜÜ26

المصدر السابق (ص 98). ÜÜ27

المصدر السابق (ص 97) .المادة 6 من الدستور 1830. ÜÜ28

مكتب الوثائق السورية والعربية في دمشق، النشرة 557، 1953.ÜÜ29

رالف كرو : دراسة عن القوى السياسية في سورية بالاعتماد على انتخابات عام ÜÜ30 1954 أيار 1955 "، استشهد بها باتريك سيل في كتابه المذكور سابقاً (ص 52).

عبد الخالق عبد الله، التبعية والتبعية السياسية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ÜÜ31 والتوزيع ببيروت 1986 (ص 64-65).

المصدر السابق (ص 65).ÜÜ32

د. خلدون حسن النقيب - مصدر سابق (ص 96) انظر بشكل مبدئي الانصاري - ÜÜ33 تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي 1930 - 1970 (ص 152 - 187).

مصطفى دندشلي - حزب البعث العربي الاشتراكي - 1940 -1963 - الجزء الأول ÜÜ34 - الطبعة الأولى تشرين الثاني - 1979 - (ص 38 - 39) انظر في سبيل البعث، طبعة 1959، ببيروت، دار الطليعة (ص 44).

المصدر السابق (ص 39).ÜÜ35

نضال الشعب، الجزء الثاني (ص 163 - 166)، (ص 166 - 177) وبخاصة ÜÜ36 المقال الصادر بجريدة البعث في 29 كانون الأول (ديسمبر) 1951 بعنوان " لماذا نحرص على الحياة الدستورية والحكم الديمقراطي الشعبي؟

محمد عبد المولى - مصدر سابق (ص 138-139).ÜÜ37

المصدر السابق (ص 139) انظر ÜÜ38

Paretz , D " The Middle East Today ") Hdt , Rinchart and Wi nston USA 1963)P. 362) .

ميشيل عفلق : في سبيل البعث - دار الطليعة - بيروت طبعة جديدة موسعة ÜÜ39 (ص309).

ميشيل عفلق - المصدر السابق (ص 233).ÜÜ40

مصطفى دندشلي - مصدر سابق (ص 112) انظر ميشيل عفلق حول الاشتراكية ÜÜ41 العربية (ص 6-7).

المصدر السابق -(ص 64).ÜÜ42

جوردون - هـ- توري مصدر سابق (ص 70).ÜÜ43

الياس مرقص - تاريخ الاحزاب الشيوعية في الوطن العربي دار الطليعة بيوت ÜÜ44 1966 - (ص 92).

المصدر السابق (ص 91).... ÜÜ45

(46) ياسين الحافظ -الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة- دار الطليعة- الطبعة الأولى 1979 (ص72/71)

(47) رشدي الكيخا-كما ورد في الصحف السورية- العرض اليومي للصحافة 30 تموز 1949.

(48) جوردن هـ. نوري -السياسة السورية والعسكريون 1945-1958 ترجمة محمود كلاحة -دار الجماهير الطبعة الثانية 1969 (ص148)

(49) مصطفى دندشلي -حزب البعث العربي الاشتراكي (1940-1963 الجزء الأول -الطبعة الأولى تشرين الثاني (ص158-159) هنا يستشهد الكاتب بوجهة نظر أكرم الحوراني في دور الجيش.

(50) جوردن هـ. نوري مصدر سابق(ص172)

(51) باتريك سيل -الصراع على سورية- دار الكلمة للنشر- الطبعة الأولى 1980 (ص112-113)

(52) جوردن هـ. نوري مصدر سابق (ص172-173)

(53) المصدر السابق (184) انظر دستور عام 1950

(54) المصدر السابق (ص224) -انظر الجريدة الرسمية- المرسوم التشريعي رقم /47/ 6 كانون الثاني 1952

(55) أنظر "نضال البعث بشأن تكوين الجبهة الوطنية" الجزء الثاني (ص199 وما بعدها)

(56) محمد عبد المولى -الانهيار الكبير أسباب قيام وسقوط وحدة مصر وسورية- دار المسيرة- بيروت- الطبعة الثانية كانون الثاني 1979 (ص144-145)

(57) باتريك سيل -مصدر سابق (ص218) أنظر جاك بيرك عالم العرب السياسي دائرة المعارف الفرنسية المجلد الحادي عشر (1957)

(58) المصدر السابق(ص243)

(59) الياس مرقص -تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي -دار الطليعة- بيروت 1966 (ص3)

(60) جوردن هـ نوري مصدر سابق (ص332)

(61) مصطفى دندشلي -مصدر سابق (ص319)

(62) د.ر فوبليكوف... وأخرون- تاريخ الأقطار العربية المعاصر -(1917-1970) الجزء الأول -دار التقدم- موسكو (ص118)

(63) المصدر السابق (ص115)

(64) المصدر السابق (ص127)

(65) محمد عبد المولى -مصدر سابق (ص396)

(66) ياسين الحافظ مصدر سابق (ص 254).

❐❐❐

القسم السادس:

المحددات الأساسية لأزمة

المجتمع المدني الراهنة

الفصل الأول :
الاستقلال السياسي
واللحظة الليبرالية وصعود الفئات الوسطى

أولاً: في مضمون الاستقلال السياسي و " اللحظة الليبرالية "

كان الاستقلال السياسي الذي حصلت عليه الأقطار العربية وفق التقسيم العالمي للعمل من جهة، واتفاقية سايكس بيكو التي حددت المجال الجغرافي – السياسي لكل قطر من جهة أخرى، قد وحد بين كل القوى، بما فيها الاقطاعية والبرجوازية الوطنية والطائفية، وحتى الرجعية، لانجاز برامج الاستقلال المتكون من نقطة واحدة، هو الاستقلال. لذا أخذ هذا الاستقلال يتآكل باطراد بسبب من هيمنة الاتجاهات المساومة والغالبة عليه. ولما كان برنامج هذا الاستقلال السياسي هو برنامج الاقطاع والبرجوازية في عمومه، لا برنامج الطبقات والفئات الشعبية وقواعدها الطليعية والديمقراطية، فإنه لم يحقق التحرر الاقتصادي والاجتماعي، وبالتالي الاستقلال القومي الكامل والجذري الشامل، الذي بدونه يبقى الاستقلال السياسي في خطر دائم مع تنامي حركة عولمة الاقتصاد، والدخول في عصر الاستعمار الجديد.

وعلى الرغم من بروز قوى طبقية حديثة في الوطن العربي من برجوازية وطنية، وفئات وسطى، وانتليجنسيا، وطبقة فلاحية وطبقة عمالية ناشئة من أصول حرفية مدينية وفلاحية في الغالب، إلا أن حركة التحرر الوطني التي نمت، شقت طريق التحرر من أجل القضاء على السيطرة الاستعمارية، ونيل الاستقلال السياسي، في طريقتين :

الأولى : طريق النضال السياسي الشعبي السلمي، المتعدد الأشكال من المظاهرات، وتقديم العرائض الاحتجاجية والمراسلات والتصريحات الصحفية،

واللجوء إلى حل القضية الوطنية لكل قطر عربي معني من خلال المؤتمر الدولي، أي داخل الجبهة الاستعمارية. وقد طبع هذا النمط السياسي من النضال القوى والأحزاب السياسية في بلدان المشرق العربي، ومصر والسودان، وليبيا. وهذا النمط السياسي من النضال الذي خاض صراعات متصاعدة باستمرار من أجل التحرر من ربقة الاستعمار، ونيل الاستقلال الوطني، لم ينتهج طريق الكفاح المسلح، بل أنه أعتمد أسلوب المفاوضة، واستغلال التحول في العلاقات الدولية عقب نهاية الحرب العالمية الثانية الذي أضعف إلى حدٍ كبير قدرة القوى الاستعمارية الغريبة الفرنسية والبريطانية على الاحتفاظ بمستعمراتها.

الثانية : طريق العصيان المسلح، والثورة الشعبية المسلحة، التي شقت طريقها في بلدان المغرب العربي، والشطر الجنوبي من اليمن، في عالم جديد متغير يجتاحه جو التحرر، وتجذر الوعي الوطني، حيث صارت حركات الاستقلال الوطني في هذه البلدان على درجة من القوة، اجبرت الدول الاستعمارية الغربية على الاعتراف بالحقائق الواقعة على الأرض، وبالتالي السماح بإقامة دول وطنية جديدة مستقلة. وإن كانت هذه الواقعية الغربية التي أيدت الاستقلال مرغمة على الميل مع الريح، كانت تضمر في الوقت عينه نية المحافظة على مصالحها في تلك البلدان المستقلة حديثاً، وبالتالي كانت تراهن على قولبة الحركات الوطنية التي استلمت السلطة لتتلائم مع المصالح الغربية. علماً بأن حركة المقاومة المسلحة في اليمن تميزت عن باقي الحركات الوطنية العربية الاستقلالية، في أنها كانت جزءاً من الحركة القومية العربية، وتحمل أهدافها السياسية والاجتماعية.

لقد أدى هذا النضال من أجل الاستقلال الوطني، إلى إنهاء السيطرة المباشرة التي كانت تمارسها القوى الامبريالية التقليدية، لكن هذا التحرر الوطني لم يكن في حقيقته التاريخية ،تحرراً من بنية علاقات الانتاج الكولونيالية، التي كانت ولا تزال تشكل القاعدة المادية للسيطرة الامبريالية ولتجددها المستمر في معظم أقطار الوطن العربي. ولأن عملية التحرر الوطني لم تكن مقترنة بعملية التحرر الاقتصادي – الاجتماعي بالمعنى الدقيق للكلمة – بصرف النظر عن أن الحركات الوطنية الاستقلالية قد وجهت ضربات للاقطاع والسيطرة الاقتصادية الاجنبية، وسيطرة الفئات التجارية على مرافق الاقتصاد

الأساسية – ذلك أن عملية التحرر الوطني وعملية التحرر الاقتصادي – الاجتماعي عملية تاريخية واحدة، تخضع لمنطق تاريخي واحد، وبالتالي لآلية واحدة من الصراع الطبقي. ولما كان حل التناقض الوطني، والمسألة الوطنية في أقطار الوطن العربي التي كانت خاضعة للاستعمار المباشر، هو بالضرورة حل ديمقراطي في أفق اشتراكي ويحدده منطق الصراع الطبقي عينه في بنية مجتمعنا العربي المتأخر تاريخياً، فإنه من وجهة نظر تاريخية لايمكن للصراع الوطني كما يقول مهدي عامل " إلا أن يكون في هذه البنية (الاجتماعية الكولونيالية) صراعاً طبقياً – وإن لم يظهر بهذا الشكل – ولايمكن للصراع الطبقي فيها إلا أن يكون صراعاً وطنياً – وإن لم يظهر بهذا الشكل " (1).

والحال هذه، فإن الطريقة التي تم بها حل التناقض الوطني داخل الاقطار العربية، كان لها تأثيرها السياسي وتطوراتها اللاحقة بعد الاستقلال، خصوصاً إذا عرفنا إن هذا الصراع الوطني هو في الأساس صراع بين قوى اجتماعية تهدف إلى تأييد علاقات التبعية البنيوية مع المراكز الرأسمالية الغربية، وبالتالي بناء دول فتية تشكل ركائز في استراتيجية الاستعمار الجديد، تحولت لاحقاً إلى حلفاء عسكريين وسياسيين للامبريالية الأميركية، وبين قوى اجتماعية نقيضة لها تهدف إلى قطع العلاقة مع الامبريالية، وانتهاج طريق آخر للتطور اللاحق لحياتها السياسية والاجتماعية. وقد مثلت هذه القوى الاجتماعية المعارضة الوطنية الراديكالية التي تمتلك اسلحة ايديولوجية فعالة ومؤثرة في اوساط الفئات الوسطى والجماهير الفلاحية والعمالية. فالتحرر الوطني والاستقلال السياسي الكامل، أوالعداء للامبريالية والصهيونية، هوالذي زاد في تعميق الاستقطاب السياسي والايديولوجي المتزايد بين هاتين الفئتين الاجتماعيتين، وهوالشكل التاريخي المميز لصراع قوى المعارضة الوطنية التي انقسمت إلى شطرين واضحين، أحدهما يطرح المسألة الاجتماعية محوراً للعملية السياسية، والآخر يطرح المسألة القومية ومن النفاذ بادئ ذي بدء إلى المسألة الاجتماعية، ضد الطبقة أوالتحالف الطبقي المسيطر من كبار الملاك وكبار التجار.

لكن حركة الاستقلال السياسي في الوطن العربي، قد عملت القوى الامبريالية الغربية على ضربها حتى لاتقوم حكومات وطنية مستقلة غير مرتبطة بالخارج، وتمثل صورة حقيقية صلبة من صور العداء للامبريالية، وعلى الأخص حكومات تمثل الفئات الوسطى والعمال والفلاحين، كما في حال

مصر عبد الناصر بعد العام 1956، حيث كانت حركة التحرر الوطني العربية قد وصلت إلى أعلى مراحلها قبل أن تنكسر وتهزم في حزب 1967. ولما كان الامبرياليون غير قادرين على الوقوف أمام عملية التحرر السياسي التي أخذت تشق طريقها في الوطن العربي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية بقوة وعنف، وبعدم امكانية اصلاح النظام الاستعماري القديم، فقد كانت الخطوات التي اتخذها هؤلاء الامبرياليون لكي تدخل حركة الاستقلال السياسي في عصر الاستعمار الجديد هو سحق الجناح الوطني الراديكالي واليساري من حركة التحرر الوطني العربية، وقياداتها، مستخدمة في ذلك الأساليب العسكرية، واغتيال القادة السياسيين والنقابيين الشعبيين، وتحريم المنظمات الجماهيرية، كما حصل ذلك في البلدان العربية التي اتبعت طريق المقاومة المسلحة، مثل تونس، ومراكش، حيث حصلت انشقاقات داخل الحركة الوطنية لكل منها، أم على صعيد باقي البلدان العربية، التي شهدت بدورها صعوداً قوياً للاحزاب الايديولوجية اليسارية الراديكالية، واستقطاباً سياسياً ايديولوجياً عنيفاً بين احزاب الفئات الوسطى والأحزاب التقليدية الحاكمة التي حافظت على استمرار تحالفها مع الغرب الامبريالي .... في الوقت الذي أصبح فيه الاستعمار القديم الذي تمثله القوى الاستعمارية الاوروبية فرنسا وبريطانيا متراجعاً في وجه حركات التحرير الوطنية المتقدمة في الأقطار العربية بعد الحرب العالمية الثانية، وكذلك الاستغلال الاستعماري القائم على الملكية المباشرة للمستعمرات لم يعد يتماشى مع المتغيرات الدولية التي حصلت بعد الحرب العالمية الثانية، لجهة حصول البلدان العربية على استقلالها السياسي الذي مكنها من تحقيق سيادتها، حصل تحول من الحكم الاستعماري المباشر القائم على الحفاظ على الأمن البريطاني – الفرنسي، إلى الشكل غير المباشر، عوضاً عن الاستعمار القديم حل الاستعمار الجديد، القائم على الحفاظ على الأمن الأميركي كظاهرة جديدة في العالم. ليرى الاستعمار الأوروبي القديم، الذي أصبح انهياره ظاهرة عامة بعد الحرب العالمية الثانية.

وليس الاستعمار الجديد، سوى المزيج من ضغط الرأسمال المالي الذي يمثل قوة حاسمة في مجمل العلاقات الاقتصادية والدولية، مثل صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، الذي أخضع بالفعل دولاً تتمتع بكامل استقلالها السياسي لدائرة السيطرة الامبريالية الاميركية، والضغط السياسي المدعوم دائماً

بالحملات العسكرية الوحشية التي هي جزء من الأساليب التقليدية للاستعمار القديم، التي تطبقها الولايات المتحدة. هكذا فالاستعمار الجديد " هو مجمل الاجراءات السياسية والاقتصادية والعسكرية والايديولوجية التي تم اتخاذها من قبل الامبريالية، في ضوء الضعف الحاصل في مواقعها العالمية وفي ظل ظروف انهيار النظام الاستعماري. تستهدف هذه الاجراءات المحافظة بل وتوسيع رقابة الامبريالية على بلدان آسيا وافريقيا واميركا اللاتينية المتخلفة اقتصادياً. وتلعب الولايات المتحدة الاميركية منذ البداية، دوراً رئيساً في هذا النظام، خاصة بعد أن ترسخت مواقعها في العالم الرأسمالي، بنتيجة الحرب العالمية الثانية. تستهدف الامبريالية الاميركية استخدام قوتها الاقتصادية والعسكرية لاحتلال مكان المتروبولات القديمة وتقرير مصير شعوب آسيا وافريقيا واميركا اللاتينية. أصبحت الولايات المتحدة مركزاً للاستعمار الجديد (2)".

وبعد الحرب العالمية الثانية حدثت تغيرات في بنى السلطة السياسية سواء في المراكز الرأسمالية الغربية، أو في الأطراف ومنها الوطن العربي، وذلك بفعل عولمة الاقتصاد وطموح القوى الامبريالية الغربية، وبخاصة منها الولايات المتحدة الاميركية التي وضعت استراتيجية استعمارية جديدة تهدف إلى إبقاء البلدان المستقلة حديثاً في مجال سيطرة النظام العالمي الاستعماري الجديد، وعرقلة هذه البلدان في مجال النهوض الاقتصادي بهدف الوصول إلى الاستقلال الاقتصادي من خلال تحطيم البنية الاقتصادية الاستعمارية، وجلب هذه البلدان للسير في طريق الرأسمالية، ولربطها بصورة وثيقة بنظام الاستغلال الرأسمالي المعاصر، وإخماد ثورة التحرر الوطني أو محاولة عرقلة تطويرها وتجذيرها كي لاتنتقل إلى مرحلة الاصلاحات الاقتصادية – الاجتماعية ، من خلال اعطائها وصفات جاهزة " للتطور " – من قبل منظري التطور " الذين يقومون بترويج وتسويق ايديولوجية الاستعمار الجديد – تقود في النهاية إلى ربط مصير هذه البلدان، وحل مشاكلها الاقتصادية الاجتماعية، بمسألة مصير الرأسمالية الاحتكارية العالمية ككل.

وهكذا أصبحت النظم السياسية في بلدان الأطراف، مالكة وحيدة للثروات والخامات الضرورية للصناعة العالمية، وصار ايقاعها يتسق مع مصالح المراكز الامبريالية الغربية، والشركات الاحتكارية. فنما طابع الدولة

الكمبرادورية ونمط الاقتصاد الريعي، الأمر الذي أدى إلى تضخم جهاز الدولة من جهة، أخرى. هذه الدولة الكومبرادورية أخذت تعيد بناء المجتمع وفق وظيفتها الاقتصادية الجديدة التي تكمن في تلبية حاجات الدول المصنعة إلى الخامات، وفتح الأسواق العربية لمنتجاتها، في مقابل ذلك تحصل هذه الدولة المستقلة حديثاً على القروض والمساعدات الحكومية التي يطلق عليها اسم " المساعدة الخارجية " في قاموس السياسة الامريكية. وتسعى الدول الامبريالية الغربية من خلال تقديمها هذه القروض والمساعدات سواء للبلدان النامية عامة، أم للبلدان العربية بوجه خاص، إلى الحصول على منافع سياسية اقتصادية ملموسة لها، منها مثلاً استخدام هذه المساعدات كوسيلة من وسائل الضغط السياسي، من قبل الأوساط الحاكمة في الولايات المتحدة الأمريكية، التي تسخر المساعدات الخارجية لتجبر البلدان التي تحصل عليها لشراء السلع من الولايات المتحدة ذاتها، فضلاً عن استخدامها القروض كوسيلة لتشجيع هجرة رؤوس الأموال الخاصة إلى هذه البلدان المعنية لتقوية الاستثمارات الامريكية الخاصة فيها، والاستحواذ على مصادر المواد الخام، ومجالات استثمار رؤوس الأموال، مستغلة في ذلك حاجة البلدان التي حصلت على استقلالها حديثاً إلى المساعدة الخارجية المالية والتكنولوجية، والمعارف التقنية والعلمية، لكي تنقل اقتصادها من الاقتصاد الطبيعي الزراعي المتخلف إلى اقتصاد " حديث "، تحتل فيه الصناعات الخفيفة والتحويليه الموقع القائد.

ولقد ترافقت وظيفة الدولة الاقتصادية الجديدة هذه في إعادة بناء المجتمع مع وظيفتها السياسية في النظام الدولي، أو نظام الاستعمار الجديد، في أفق ما يمكن أن نسميه مجتمع الدولة المضاد للمجتمع المدني والمنفصل عنه. وأصبح المجتمع المدني منذ ذلك الوقت يعيش على هامش الحياة الاقتصادية والسياسية في نمط من الانتاج الكفافي بلغ في بعض البلدان درجة التسول، ولاسيما بعد أن أممت الصناعات الأساسية، والتجارة الخارجية والداخلية، وقطعت دارة الاقتصاد المحلي، وأصبح كل قطاع من قطاعات الاقتصاد يتحرك معزولاً عن القطاعات الأخرى.

لذلك تكرست حركة الاستقلال السياسي " 1944- 1962" التي شملت معظم الاقطار العربية، في شكل علم، ونشيد وطني، وضرب من حكم فردي،

ومؤسسات حكم ذاتي في إطار النظام الاستعماري الجديد. وكان الهوى الغربي لدى النخب الحاكمة، والنهوض الشامل للامبريالية الاميركية، وتأثيرات الشركات الرأسمالية الكبرى، وحاجة الدول الرأسمالية الغربية عامة إلى الكثير من الخامات كما كانت حاجتها إلى أسواق واسعة أيضاً، أهم العوامل التي جعلت الاستقلال السياسي هشاً ومثلوماً. والحال هذه تعمق التغلغل الاقتصادي للدول الرأسمالية الغربية للوطن العربي، من خلال تطوير هذه الأخيرة قطاعات استخراج الخامات، وبخاصة النفط، والقطاعات الزراعية التي تمد الآلة الصناعية الرأسمالية بحاجاتها، وربط كل أسواق الدول العربية كلاً على حدة بالمراكز الرأسمالية الغربية، الأمر الذي قاد إلى نشوء فئات اجتماعية كمبرادورية جديدة تقوم بهذه الوظيفة، وإلى جعل الأسواق العربية جزءاً لايتجزء من السوق الرأسمالية العالمية، خاضعة كلياً لمنطقها، وآلياتها ، وإلى وضع حواجز بنيويه في اتجاه بناء صناعة مستقلة، وتطوير زراعة وطنية غايتها خدمة السوق العربية.

وحتى ظاهرة باندوينغ، ظلت ظاهرة استقلال لاقت عداءاً شديداً من قبل الولايات المتحدة، التي عملت على اجهاض ظاهرة باندوينغ. وأصبحت بذلك الدكتاتوريات العسكرية في العالم الثالث، ولاسيما في الوطن العربي ظاهرة فاقعة...

إن تصاعد الصراع السياسي في نطاق خوض معركة الاستقلال السياسي في الوطن العربي بعد الحرب العالمية الثانية ضد الاستعمار المباشر وضد الاحتلال، وضد أشكال السيطرة الامبريالية المباشرة، ومن أجل إنهاء عهد الانتدابات والمعاهدات، لم يقد إلى ضرب علاقة التبعية البنيوية التي تربط البرجوازية العربية الكولونيالية بالامبريالية. فهذه البرجوازية العربية التي نشأت على أرضية الاحتلال من جهة، وعلى أرضية السيطرة السياسية الاقطاعية من جهة أخرى، وكانت على علاقة وطيدة بالاقطاعيين وكبار الملاكين العقاريين، لم تصل إلى السلطة السياسية عن طريق الثورة التحررية من حيث هي جوهرياً ثورة ديمقراطية، أي أنها لم تقم بثورة برجوازية تقضي بها على علاقات الانتاج الكولونيالية، التي كانت ولاتزال تعيق تطور المجتمع العربي.

وهذا ما يقودنا إلى القول بأن هذه البرجوازية الكولونيالية العربية

بأقسامها المختلفة الكمبرادورية، التي تلعب دور الوسيط بين السوق الامبريالية والسوق المحلية، لم تكن يوماً طبقة ثورية، أي طبقة مهيمنة بالمعنى الدقيق للكلمة تحمل في صيرورتها داخل الانتاج الاجتماعي الذي تتكون فيه نظاماً جديداً من الانتاج يخرج من أحشاء نظام الانتاج القديم أو السابق عليه، ويقوم على انقاضه.

مثلما أن هذه الطبقة لم تكن قادرة على انجاز ثورة برجوازية ديمقراطية شبيهه بالثورة البرجوازية الكلاسيكية في الغرب، لكي تنتشل المجتمع العربي بصورة نهائية من وهدة التاخر التاريخي والتخلف، وتفتح سيرورة جديدة وطويلة في تحديث المجتمع، وبناء المؤسسات السياسية الديمقراطية القائمة على العلمنة والعقلنة السياسية، لكي تتبلور في إطارها ملامح الدولة والسياسة العصريتين.

لهذا يمكن القول بأن " البرجوازية الكولونيالية ليست مهيمنة بذاتها بل بتبعيتها للبرجوازية الامبريالية، أو قل أن هيمنتها الطبقية قائمة في ذاتها على أساس من وجود علاقات الانتاج الكولونيالية، في علاقة من التبعية البنيوية مع الامبريالية. لذا وبسبب من هذا الطابع من الهيمنة في التبعية وبها، وعلى نقيض البرجوازية الامبريالية التي كانت في تكونها التاريخي الطبقي، وما تزال مهيمنة بذاتها، أي في استقلالها الطبقي نفسه، ليس للبرجوازية الكولونيالية علاقة من التناقض التناحري مع الطبقة المسيطرة في نظام الانتاج السابق شبيهة بعلاقة التناقض التناحري التي كانت تربط البرجوازية الأوروبية بطبقة الاقطاعيين مثلاً"(3).

وكان من نتيجة ذلك، أن الطبقة البرجوازية الكولونيالية العربية لم تكن منفصلة عن الاقطاعيين، وكبار الملاكين العقاريين، ولاكانت منفصلة عن السيطرة الاستعمارية الامبريالية على الوطن العربي. والحال هذه، الشروط التاريخية التي تكونت فيها هذه البرجوازية ونشأتها، هي عينها التي تفسر لنا أيضاً طبيعة البرجوازية العربية، من حيث كونها طبقة وسيطه، لاطبقة منتجة تحمل في سيرورتها الطبقية نظام انتاج رأسمالي قائم بذاته. ولم تكن بذلك في علاقة تناقض تناحرية مع الطبقة المسيطرة أو التحالف الطبقي المسيطر في نظام الانتاج السابق، وبالتالي لم تكن علاقتها بالاستعمار والبرجوازية

الامبريالية تناحرية أيضاً، ولذلك نجد اختلافاً جذرياً كبيراً يميز البرجوازية الكولونيالية العربية عن البرجوازية الكلاسيكية الغربية على صعيد تكونها التاريخي وتطورها اللاحق.

ولهذا السبب، أن حركة مطالبتها بالاستقلال السياسي لم تكن تدخل في نطاق الصراع العنيف ضد الاحتلال، وقطع العلاقة الكولونيالية من حيث هي علاقة تبعية بنيوية، لأن مصالح هذه البرجوازية ليست متناقضة إلى هذا الحد مع الاحتلال والامبريالية. وعلى الرغم أننا نجد تفاوتاً في موقف أقسام هذه البرجوازية من القوى الامبريالية، إلا أن ما كان يسمى بالبرجوازية الوطنية لم يكن تناقضها مع الامبريالية تناقضاً تناحرياً يجعلها تتخذ موقفاً معادياً لها ويضعها في تحالف مع القوى الاجتماعية الثورية الأخرى، كالفئات الوسطى والعمال والفلاحين. بل أن تناقضها مع القوى الامبريالية كان محدوداً، وكانت تريد أن تحقق الاستقلال السياسي بالتحالف مع الجماهير الشعبية في بعض الاحيان، ومع قواها الوطنية والديمقراطية في سبيل انتزاع دور سياسي أكبر، واقتصادي أكبر. ولم تكن ممارستها للصراع الوطني الذي كانت تنطلق فيه من موقع وهمها الطبقي، يمنع دخولها في تناقض كبير مع الجماهير الشعبية، لكي تخضعها لهيمنتها، كلما قدمت الامبريالية تنازلات صغيرة، لأن مصالحها الطبقية لم تكن متناقضة إلى هذا الحد مع الامبريالية، لكي تكون في طرف واحد من التناقض الرئيسي داخل حركة التحرر الوطني العربية.

في الواقع التاريخي الفعلي، يصبح مفهوماً لماذا بقيت حركة الاستقلال السياسي للاقطار العربية محكومة بالتأخر التاريخي العام للمجتمع العربي، لأن سياسات هذه الطبقة البرجوازية العربية كانت مهتمة بتنمية التجارة الداخلية والخارجية– تصدير سلع وخامات، واستيراد سلع مصنعة ومنع حركة التصنيع الداخلي التي تلبي حاجيات السوق الداخلية بهدف الاستغناء عن السلع المصنعة المستوردة من الغرب. لأن مصالح هذه الطبقة لاتريد أن تصطدم حقيقياً مع الامبريالية، بل إنها كانت مع إبقاء السوق الداخلية مفتوحة للسلع الرأسمالية الغربية، لأن هذا يحافظ على علاقة التبعية البنيوية مع الامبريالية التي تشكل أساس وجودها الطبقي، فضلاً عن أنها تستفيد مالياً من هذا الوضع القائم، عبر تنمية ثرواتها وزيادة رؤوس أموالها، وبالتالي زيادة استغلالها للشعب. ومن جهة أخرى، في الوقت الذي يفترض فيه أن تنمو الرأسمالية الوطنية في هذه

البلدان (العربية) تحوّل الملاك والتجار إلى وكلاء محليين للبضائع الاجنبية وخاصة، المصنعة، واتخذوا تدريجياً صفة الكومبرادور (مزيج من أبناء الاقليات الاثنية والدينية). واتسم تملك هذه الطبقة بالتنوع والاحتكار، ولم تتجه إلى التخصص في نشاط اقتصادي محدّد، فتجد عائلة واحدة ذات ملكية عقارية واسعة تملك اراضي زراعية شاسعة وشركات تجارية كبيرة ومصانع متعددة ووكالات استيراد وتصدير ... إلخ "(4).

إن مضمون حركة الاستقلال السياسي في الوطن العربي، لم يفتح سيرورة ديمقراطية لبناء دولة عصرية، ومجتمع مدني حديث، ولم يفسح في المجال لتطوير حياة سياسية عقلانية وحديثة عموماً، وديمقراطية حديثة، تنضجان الامة العربية، وتعطيانها تاريخاً سياسياً داخلياً حديثاً، يلبي موضوعياً المصلحة القومية العليا. وقد انتج شكل النضال السياسي السلمي، أي الطريقة الأولى التي اتبعتها عدة أقطار عربية لمقاومة سلطات الانتداب، أو المزج بين النضال السياسي والمسلح معاً كما هو حال تونس والمغرب، نمطاً من السلطة التقليدية حافظت على بنى المجتمع التقليدية، والعلاقات التقليدية مع الدول الامبريالية. وهذه الدول تتمثل بسوريا، والعراق، ومصر (قبل مرحلة الانقلابات ضد اشكال الحكم التقليدية، والتي تحدثنا عنها باسهاب في نهاية القسم الخامس) والأردن، والمملكة العربية السعودية، وإمارات الخليج، ولبنان، وتونس، والمغرب الأقصى. إن هذه البلدان حافظت على نمط السلطة التقليدي، وبنت الفئات الحاكمة فيها دولاً تقليدية لم تجسد قطيعة مع المجتمع التقليدي.

ولهذا، كانت سياساتها متجهة أساساً إلى الحفاظ على الواقع التقليدي القائم، حتى وإن قامت بعملية تحديث ضمن المجتمع التقليدي، مثل اصدار دساتير لتزيين السلطة، وتأسيس مجالس نيابية، والسماح بالتعددية السياسية، وخوض مسيرة تجربة " ليبرالية " محدودة في الزمن سرعان ما بترت. غير أن اشكال التحديث هذه التي أضفت مظهراً خارجياً " حديثاً " لهذه الدول كان يخفي واقعاً شديد التخلف في الداخل، ولم تحدث تحولاً راديكالياً مستقلاً في تطور بنى المجتمع، وغير مشّوه. بل أن عملية التحديث هذه قد تمت في إطار من التبعية والمحاكاة للغرب. إن عملية التحديث هذه لم تستوعب الانجاز البرجوازي الغربي، أو كما يسميه البعض الفتح البرجوازي " ذا الجذور اليونانية المسمى

بالديمقراطية السياسية "، لكي توسع وتعمق عقلنة المجتمع السياسي أو الدولة. ومن هذا المنظور لم تؤد حتماً إلى الحداثة، بل إلى مجتمع بطركي : ملقح بالحداثة " بحيث أن عملية التحديث تصبح نوعاً من الحداثة المعكوسة ... (لأن البنى التقليدية للمجتمع العربي لم تحل محلها بنى حديثة بالفعل، بل أن الذي حدث هو تعزيز واستمرار وجود البنى التقليدية ذاتها في أشكال مشبوهة ملقحة بالحداثة). والواقع أن عملية التحديث ضمن المجتمع البطركي الحديث ماهي، في معظمها، الاسياق يؤدي إلى مزيد من التخلف وعدم الجدوى اجتماعياً، كما أنها تنتج البنى الهجينة، اللاعقلانية أو شبه العقلانية، التي يتسم بها المجتمع البطركي الحديث (5).

ولاشك أن عملية تلقيح هذه البلدان بالحداثة في بنية اجتماعية تقليدية سابقة على الرأسمالي، أنتجت وضعاً سياسياً واجتماعياً تشقه ازدواجية أساسية، بين مظهر خارجي حديث، يتمثل في بناء تنظيمات عسكرية بيروقراطية حديثة، ومؤسسات وأجهزة أمنية، مايسمى بالمخابرات – حديثة من حيث الشكل، وفتح أسواقها للسلع الاجنبية، وبناء اقتصاد خدمات، أساسه سياسة تصدير الخامات، واستيراد السلع المصنعة والمواد الغذائية من الغرب، وتعميم أنظمة التعليم، ولكن دون أن تجعله الزامياً، وتطوير علاقاتها مع القوى الامبريالية، وبين المحافظة على واقع مجتمعي داخلي آخر تسود فيه ايديولوجية تقليدية، وبخاصة لدى السواد الأعظم من الأمة العربية، أي الكتلة الأمية، فضلاً عن سيادة البنى ما قبل القومية، مثل البنى القبلية، والعشائرية، والطائفية، والمؤسسات الدينية والاجتماعية التي تعود إلى القرون الغابرة أيضاً. هذه الازدواجية قد حرفت مسار التطور الداخلي للمجتمع، باتجاه تطور مشوه في الواقع متخذاً شكل جدلية تجاذب وصراع بين "التقدم والتأخر التاريخي "، بين " الأصالة والمعاصرة " بين " القديم والحديث " بين " الأصيل والدخيل " أو " الوافد والموروث "، وشكلت عائقاً بنيوياً أمام انبثاق ديمقراطية حديثة، وتحديث الدولة العربية، والسياسة العربية، في سبيل تحقيق اندماج الأمة القومي على أسس ديمقراطية وخلق رأي عام فاعل ومشارك من الناحية السياسية، ومنتسب إلى ايديولوجية حديثة تعبر عن وعي حديث مطابق لحاجات تقدم الأمة العربية، وتحديثها، وبناء مجتمع مدني تسود فيه العقلانية، والديمقراطية، والتنوع، متجاوزاً بذلك بنية المجتمع التقليدي.

وهكذا، نخلص إلى القول بأن هذه الازدواجية (نصف مسلمة ونصف حديثة) قد قادت إلى انعدام الاصالة ببعدها التقليدي، وببعدها الحداثي على حد سواء، وأفرزت بناء دولة عربية – في شتى اشكالها البرلمانية. " الثورية " الاوتوقراطية، العسكرية – أرتدت إطاراً شبه حديث مع الاجتياح الاستعماري، وحافظت على بنية تقليدية من حيث الجوهر. و " الصفة الأولى المميزة لدولة ذات بنية تقليدية كهذه ليست فقط كونها فوق المجتمع بل أيضاً كونها توفر اندماجاً بين السلطة وممارستها. هذه الدولة، حيث التقليد السياسي العربي ذو الطابع التيوقراطي ما يزال مفروزاً في ايديولوجيا الكتلة الهامدة من الأمة، وبالتالي حيث الشعور بالرعوية إزاء الدولة هو الغالب لدى القسم الأكثر تأخراً من الأمة، وحيث الشعور بالمواطنية لدى القسم الأول تأخراً منها لم يصل في حدته إلى مستوى عنيد قتالي (فيتخذ في حالة الرفض طابع عزوف أو انطواء، وفي حالة القبول طابع تأييد لاطابع مشاركة) هذه الدولة تتيح أوسع الفرص لممارسة أقلية ما هيمنة دائمة، والصراعات حول السلطة (وكثيراً ما تعتبر هذه السياسة في هذه المجتمعات المتأخرة) داخل هذه الأقلية، الأقوى من الشعب والراكبة عليه، بالغائها الحياة السياسية للشعب، تعطل بالنتيجة عملية تحديث السياسة، وتعرقل دمقرطتها، أي تعرقل عملية تحول الفرد إلى عضو في الدولة " (6)... يقينا أن الدولة العربية التي تسلب، وتصادر حقوق الفرد الاجتماعي لاتعترف لهذا الفرد بصفة المواطن.

وكل الاصلاحات التي قامت بها الدولة، وسميت " بالتجربة الليبرالية " كانت بالأحرى أدوات أو وسائل لضبط المجتمع المدني بتكويناته المختلفة، وجعله لايخرج عن قنوات السلطة ذاتها. فهذه الاصلاحات الليبرالية " بالاحرى هي مظهر من مظاهر توسع الدولة على حساب المجتمع المدني وصولاً إلى إلغائه، وليس من العجب أن تستغني الدولة عن هذا المجتمع المدني استغناء تاماً.

فالدولة التي بدأت مسيرتها السياسية " بلحظة ليبرالية : تضخمت كثيراً وازداد انفاقها العسكري والمدني والترفي، في غياب كامل للمشاركة السياسية من قبل المجتمع المدني، وصار لها وظيفة كمبرادورية، وتحولت إلى حلقة أساسية من حلقات التبعية، بسبب حاجتها إلى التقنيات الحديثة التي تستخدمها

الأجهزة الأمنية، وإلى السلع ، و الخدمات من السوق الرأسمالية العالمية. وكانت تندمج أكثر بهذه السوق، وبالنظام الرأسمالي العالمي، ويمكن أن نستعرض بالتحليل تجارب قطرين عربيين هما لبنان وتونس اللذين عرفا عند الاستقلال نوعاً من " الديمقراطيات " لا على النمط الغربي الكلاسيكي، وإنما طبقاً لواقع ذانك القطرين. وقد ساعد على ذلك " إن الصفوة السياسية النشطة التي قادت النضال ضد الاستعمار من أجل الاستقلال، كانت من الطبقة الوسطى الحديثة، ذات التعليم العصري، والمتأثر بالفكر الليبرالي والقومي الأوروبي " (7).

ثانياً: نموذج لبنان

في عهد الانتداب الفرنسي، وقبيل الحرب العالمية الثانية، فجرت معركة الاستقلال الوطني الصراع بين تيارين سياسيين أساسيين على الساحة اللبنانية.

الأول : – تيار عروبي يدعو إلى رحيل الاستعمار الفرنسي، وتحقيق الاستقلال الكامل للبنان، والمحافظة على وحدة اراضيه وسيادته، وتأكيد انتمائه إلى محيطه العربي، ورفض الضمانات الاجنبية، وإعادة صياغة الدستور الذي كان يتضمن بنوداً تحتفظ للانتداب الفرنسي بالسلطة المطلقة. وكان هذا التيار يحظى بالاجماع الشعبي، ويضم القوى الوطنية والديمقراطية المتناقضة جذرياً مع سلطة الانتداب، والتي عملت على مقاومتها بهذا القدر أو ذلك انطلاقاً من مواقعها السياسية، والطبقية، والطائفية، المتباينة، ورفضت تجزئة لبنان أو ضمه، أو الحاقه، خصوصاً وإن مشروع " سورية الكبرى " الذي كان يرعاه نوري السعيد، كفكرة مضادة لجامعة الدول العربية، قد فضحته الصحافة الثورية، باعتباره مشروعاً استعمارياً، حيث كتبت "صوت الشعب " في عددها (942) الصادر في 9 آذار (1945)، تحت عنوان " تطور القضية العربية : انهيار مشروع سورية الكبرى " قائلة : ".. إن هذا المشروع يؤدي إلى نتائج خطرة على العرب أهمها :

أولاً : خلق منطقة جديدة لنفوذ استعماري معين (أي النفوذ الانكليزي).

ثانياً : الاعتراف الرسمي بالصهيونية وتأليف دولة صهيونية على أرض فلسطين العربية تكون حصناً للاستعمار، وخطراً على المشرق العربي كله.

ثالثاً : – تجزئة لبنان وخلق نقطة ارتكاز استعماري فيه.

رابعاً : – إلغاء النظام الجمهوري في لبنان وسورية.

خامساً : – تأليف كتلة خاصة ضمن المجموعة العربية تسعى لتثبيت نفوذها على حساب نفوذ غيرها من الدول العربية مما يؤدي إلى هدم التضامن بين الشعوب العربية وتفريق كلمتها واحلال التناحر والتنابذ محل الاخاء والتقارب " (8).

الثاني : – تيار يستند إلى فكر طائفي، ويدعو إلى تأييد الوضع السياسي الطائفي القائم، فضلاً عن دعوته إلى تقوية علاقة الارتباط البنيوي بالاستعمار الفرنسي، وبالثقافة الفرنسية. وهو يرفع شعارات تدعو إلى التجزئة الاقليمية، وعودة لبنان إلى تجربة المتصرفية أو لبنان الصغير المحمي من قبل الانتداب الفرنسي. وكانت ايديولوجية هذا التيار الطائفي المسيحي، الداعي إلى لبنان الصغير تقوم على مايلي :

أولاً : رفض عروبة لبنان والدعوة إلى جعله سويسرا الشرق بضمانة أوروبية.

ثانياً : التمسك بالوجود العسكري الفرنسي على أرض لبنان كضمانة لوجود لبنان واستمراره.

ثالثاً : – المطالبة بالاستقلال المضمون من فرنسا كبديل وحيد لالغاء الانتداب.

رابعاً :– السعي المستمر لإعادة تجربة المتصرفية أو لبنان الصغير في حال اختلال التوازن الطائفي ...

" إن السمة الأساسية لجماعة لبنان الصغير تكمن في دعوتهم المستمرة إلى اعادة تجزئة لبنان شعباً وأرضاً، وتبعاً لانتماءات تعيد هيمنة وحيدة الجانب لطائفة على باقي الطوائف. وفي حال عجزهم عن القيام بمثل هذه التجزئة فإن الاصرار على بقاء الضمانة الاجنبية، أي العساكر الفرنسية على أرض لبنان، أمر لايمكن التنازل عنه قيد شعرة" (9).

وفي خضم معركة الاستقلال هذه، كان الانتصار للتيار الذي يدعو إلى

استقلال لبنان التام، وبناء دولة البرجوازية اللبنانية، كدولة طائفية قائمة على التوازن الطائفي، ورافعة في الوقت عينه شعار وحدة الطوائف اللبنانية، باعتباره القاعدة الوحيدة لبناء لبنان المستقل، وبالتالي " لإقامة دولة الوحدة الطائفية المستقلة على أرض لبنان وباسم شعب لبنان " و " المساواة بين هذه الطوائف وتوزيع المناصب بينها توزيعاً عادلاً تبعاً لتعداد ابنائها حسب أحصاء (1932)". وهكذا، فإن الحركة الاستقلالية اللبنانية، انبثق عنها نظام سياسي طائفي طبقي، يدعو إلى بناء لبنان " الطائفية العادلة " أو " الطائفية البناءة " وتهيمن فيه البرجوازية الكولونيالية اللبنانية، التي " ترفع شعار الحضارة الغربية لاجتذاب جناحها المسيحي، وترفع شعارها العروبة الاقتصادية لاجتذاب جناحها المسلم " (10)، ويستند إلى ميثاق 1943، الذي يشكل بجميع مدلولاته السياسية، والطائفية، والعروبية، والثقافية، مرتكزاً أساسياً للنظام السياسي والايديولوجي والحقوقي اللبناني الطائفي – الطبقي. وقد حدد يوسف ابراهيم يزبك الخطوط العريضة لميثاق دولة الطوائف هذه بالنقاط التالية :

أولاً : – لبنان جمهورية مستقلة استقلالاً تاماً غير مرتبط بأية دولة أخرى أي وضع حد نهائي للانتداب الفرنسي والتأثيرات الخارجية.

ثانيا: – لبنان ذو وجه عربي ولغة عربية وهو جزء من العالم العربي ذو طابع خاص. غير أن لبنان – رغم عروبته – لايسعه أن يقطع علاقاته الثقافية والروحية بالحضارة الغربية، مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه العلاقات ساعدت لبنان على بلوغ درجة من الرقي والتقدم يحسد عليها.

ثالثاً : – إن لبنان مدعو للتعاون مع جميع الدول العربية، ولأن يصبح عضواً في الاسرة العربية بعد أن تكون تلك الدول قد اعترفت باستقلاله وكيانه ضمن حدوده الحاضرة، وعلى لبنان في تعامله مع الدول العربية إن لا ينحاز إلى فريق ضد أخر.

رابعاً – توزع الوظائف كلها بالتساوي بين الطوائف المعترف بها في لبنان. أما فيما يتعلق بالوظائف الفنية فتعطي الأولوية فيها للكفاءات الشخصية بدون اعتبارات طائفية. وعملاً بهذا المبدأ وزعت الرئاسات الثلاث الأولى كما يلي : " رئاسة الجمهورية للموارنة، ورئاسة المجلس

النيابي للشيعة، ورئاسة الوزراء للسنّة ...(11).

إن الشروط التاريخية التي تشكل فيها النظام السياسي الطائفي – الطبقي اللبناني، هي عينها الشروط التي تشكلت فيها البرجوازية الكولونيالية اللبنانية. كطبقة مرتبطة بعلاقة تبعية بنيوية بالامبريالية، وبإعادة انتاج علاقة التبعية هذه، وهي أيضاً الشروط التاريخية والسياسية المحددة للصراع الوطني اللبناني من أجل الاستقلال، الذي كانت تتحكم فيه رؤيتان متناقضتان، الأولى، تدعو إلى استقلال مدعوم من الغرب ولكنه يعادي العرب، والثانية، تدعو إلى استقلال مدعوم من العرب ، ولكنه لايعادي الغرب. ومع ذلك لم يستطع الميثاق أن يصهر هاتين الرؤيتين، أو هاتين العقيدتين المتضاربتين على حد قول الرئيس بشارة خوري الذي قال : " لم يكن الميثاق تسوية بين طائفتين فحسب، بل كان ولم يزل انصهار عقيدتين، متباينتين متضاربتين، ترمي الأولى إلى إذابة لبنان في غيره، والثانية إلى ابقائه محفوفاً بحماية أو وصاية أجنبية ".

إذا كان الميثاق قدعجز تاريخياً عن لجم التناقضات بين الطوائف، لأنه كان في واقعه الفعلي ميثاقاً طائفياً غير قادر أن يرتفع فوق الطوائف، فيستوي من خارجها حكماً عليها، فإن دولة الاستقلال، أي دولة البرجوازية اللبنانية هي الدولة الطائفية القائمة بامتياز. " ففي عهد الاستقلال بالذات. تعزز بناء النظام الطائفي الذي اقيمت أسسه في عهد الانتداب، وفي عهد الاستقلال اكتمل الوجود المؤسسي للطوائف في كيانات سياسية لها، استقلالها الذاتي المحكوم بانظمتها الخاصة. ولقد كان لدولة الاستقلال، اعني دولة البرجوازية اللبنانية، الدور الأول في تعزيز هذا البناء (بدلاً من تقويضه)، وفي تأمين الأطر المؤسسية الضرورية لوجود هذه الكيانات وديمومتها " (12).

فالدولة اللبنانية التي تأسست في عهد الاستقلال بصرف النظر عن كونها اقامت نوعاً من " الديمقراطية البرلمانية "، تجسدت في انتخاب مجلس نيابي أصبح يشكل المؤسسة الدستورية الوحيدة لتمثيل الشعب اللبناني بجميع طوائفه – كانت ولا تزال تلعب الدور المؤسسي عينه في علاقاتها السياسية بالطوائف، باعتبارها كيانات سياسية قائمة في وجودها بالدولة البرجوازية اللبنانية الطائفية، على نقيض الدولة الديمقراطية الحديثة على الأقل في مفهومها النظري، التي يفترض قيامها ووجودها أن تكون من خارج الطوائف، وفوق

الطوائف. والحال هذه لايمكن أن تكون دولة طائفية، أو لها طابع طائفي. ولقد حاول النظام الطائفي اللبناني أن يزاوج بين الليبرالية الغربية الكلاسيكية وبين تراث محلي قائم على تعدد الطوائف، إلا أنه لم يستطع أن يؤسس دولة المواطنين، وبالتالي يؤسس ديمقراطية برلمانية حقيقية. تسهم جدياً وفعلياً في تحديث بنية المجتمع. لأن الدولة الطائفية التي تهيمن فيها طائفة معينة، ويتحكم في فلسفتها السياسية فكر طائفي، لا يمكن لها أن تقيم توازنا بين الطوائف على حد قول مهدي عامل، لأن الدور " الموازن " للدولة يكمن في ظل هيمنة هذا الفكر الطائفي، " من تأمين الهيمنة لهذه الطائفة المهيمنة، ضد تطلعات الطوائف الأخرى، أما إلى الهيمنة، وأما إلى المساواة والمشاركة. إنه إذن يكمن في تأمين التحقيق الآلي لا عادة انتاج تلك العلاقة من الهيمنة الطائفية التي بها يقوم المجتمع المتعدد.

فهو، بهذا المعنى فقط، دور " تحكيمي موازن " وهو، بهذا المعنى أيضاً، في تناقض مع دور الحكم الذي يضع الدولة في موقع محايد " (13).

إن مضمون الاستقلال للبنان لم يقترن ببرنامج بناء دولة ديمقراطية حديثة، ومجتمع مدني حديث، حيث لا إمكانية لانجاز هذا الاستقلال واعطائه مضموناً ديمقراطياً بغير، هذا البرنامج الديمقراطي، الذي هو وحده قادر على تجاوز بنية المجتمع الطائفية جدلياً وسياسياً، وتاريخياً. وفي ظل غياب برنامج الثورة الديمقراطية الراديكالية لم يكن من الممكن تصور بناء دولة المواطنين في لبنان، عقب الاستقلال السياسي، مثلما لم يكن من الممكن بناء مجتمع مدني متجانس يكون فيه الفرد كمواطن، مستقلاً بذاته، في علاقته المباشرة بالدولة. ولهذا ظلت الدولة اللبنانية في مضمونها ووجودها الفعلي بعيدة كل البعد عن الدولة المركزية ذات الطابع البرجوازي بالمفهوم الكلاسيكي الغربي، أي دولة المواطنين، الذي يشكل شرط وجودها الاساسي، انتفاء طابعها الطائفي، هو الا تكون طائفية.

ذلك أنه بانتفاء الطابع الطائفي هذا للدولة اللبنانية، " ينتفي ذلك الوجود المؤسسي للطوائف، الذي هو، بالدولة وحدها، وجودها السياسي، ولا أقول، بالطبع، وجودها الديني. لكن الدولة التي بها توجد الطوائف، مؤسسياً وسياسياً، هي فقط، الدولة الطائفية ولا يمكن لها أن توجد كذلك بغير هذه الدولة. والدولة الطائفية هذه، في تعريفها نفسه، ليست دولة مركزية، ولايمكن لها أن تكون أو

أن تعتبر كذلك. إلا إذا كانت طائفة واحدة لا دولة طوائف، كما هي في تعريفها، أو كما تظهر لذاتها " (14).

وهكذا، شكل ميثاق 1943 القاعدة الايديولوجية والسياسية، تشكلت على أساسه علاقة التلازم البنيوي بين النظام السياسي لسيطرة البرجوازية اللبنانية الوسيطة والكمبرادورية بجناحيها الطائفي المسيحي الرافض للعزلة والمنفتح على السوق العربية الاقتصادية، والطائفي الإسلامي الذي يريد تحسين حصته ومركزه في الدولة الطائفية الجديدة والمتراجع عن إقامة الدولة اللبنانية المستقلة، وبين الشكل الطائفي التاريخي المحدد للنظام السياسي اللبناني.

" إن معركة الاستقلال كانت فرصة ذهبية لبناء لبنان على اسس وطنية حقيقية، لكن قوى الميثاق جعلت منها مناسبة تاريخية لبناء دولة الطوائف المتناحرة من أجل أقتسام المغانم ..." وهكذا فاتت الفرصة ومرّ القطار وانقضى العهد الاستقلالي الأول في محاربة الحركات التقدمية بالارتكاز إلى الزعامات التقليدية الاقليمية والعشائرية كما كان يفعل الانتداب عيناً بعين " (15).

هل كان من الممكن أن تتحول الدولة اللبنانية التي تأسست في عهد الاستقلال على قاعدة الميثاق إلى دولة حديثة قائمة على احترام المؤسسات الديمقراطية التمثيلية والدستورية ؟

إن الميزة الأساسية التي تتسم بها الدولة اللبنانية هي هيمنة طابعها الطائفي في بنيانها الداخلي، وهذا الشكل الطائفي التاريخي الذي هو أساس لوجود هذه الدولة يشكل عائقاً بنيوياً في تحول الدولة اللبنانية إلى دولة ديمقراطية حديثة. ولا شك أن أزمة النظام السياسي الطائفي، من حيث هي أزمة نظام السيطرة للبرجوازية الكمبرادورية اللبنانية، أصبحت هي المولده لهذا التناقض الطائفي الذي خلق نوعاً من التراتبية المواطنية، والذي لايمكن حله حلاً ديمقراطياً راديكاليا إلا في إطار عملية تغيير جذري للبنية الطائفية لهذه الدولة، الأمر الذي يتطلب نقضها، أي نقض البنية التاريخية والاجتماعية والسياسية المتوارثة، المرتبطة بتكون الطوائف ووجودها السياسي وصراعاتها السابقة، حيث تحاول القوى الطائفية، أن تفرض ايديولوجيتها وسياستها وقيادتها للمجتمع والدولة، وفي كل مجالات الحياة، وتحاصر وتقمع كل القوى القومية،

والديمقراطية، والنقابات، التي تتبنى برامج سياسية نضالية معادية للامبريالية، والصهيونية، والرجعية الداخلية.

وإذا كان لبنان قد عرف الحياة النيابية منذ العام 1920، مروراً بعهد الاستقلال 1943، وبعده إلى حد بداية اندلاع الحرب الأهلية 1975، فإن سمة التمثيل داخل البرلمان بين المرشحين كانت تقوم على أساس حصص الطوائف المقرر لها، " وهذا يعني أن المقاعد حددت هويتها الطائفية سلفاً، وان لاتنافس بين اللبنانيين فعلاً، بل بين المرشحين ضمن كل طائفة. لكن هذه الهوية الطائفية تحدها مجدداً رغبة في تجاوزها ذلك أن كل سكان قضاء يصوتون معاً لكل المرشحين. وهم يفعلون كذلك وفق معطيات طائفية إلى حد كبير. ومن الاعتيادي أن يؤدي ميل الأكثرية في القضاء لأحد المرشحين إلى نجاحه، حتى ولو لم يكن شعبياً. بين أبناء طائفته. فالناخب مبدئياً غير مرتبط طائفياً. بينما المقاعد موزعة طائفياً " (16).

وعلى الرغم من التجدد في الدورات الانتخابية لمجلس النواب في الفترة الفاصلة بين 1920 إلى 1972، إلا أن القوى الديمقراطية الممثلة للفئات الوسطى الحديثة، وللعمال الفلاحين، لم تستطع أن تخترق اسوار المجلس الذي كانت تهيمن عليه العائلات الاقطاعية المتحالفة مع العائلات والفئات الطبقية صاحبة الامتيازات من كبار التجار والرأسماليين الحديثين.

وكانت هذه الفئات الاجتماعية المسيطرة تتقاسم السلطة والوظائف والامتيازات الاقتصادية، حسب الحجم البشري أو السياسي لانتماءاتها الطائفية، وتحول دون دخول ممثلي الفئات الشعبية إلى البرلمان، بسبب طبيعة النظام الانتخابي الطائفي من جهة، وسيطرة العائلات الاقطاعية التقليدية، التي تفرز زعامات سياسية مثل آل جميل في بكفيا، وآل جنبلاط في الشوف، وآل أرسلان في عالية، والاسعد وعسيران في الجنوب، والخازن في كسروان، وفرنجية في زغرتا، وآل صبري حمادة في منطقة الهرمل في شمال سهل البقاع، من جهة أخرى. ويقول الدكتور غسان سلامة في هذا الصدد " هذه حال معظم الزعامات السياسية التي تناوبت من أب لولد على مقاعد المجلس بحيث أن الـــ 425 نائباً لبنانياً (الذين احتلوا 965 مقعداً بين 1920 و 1972) ينتمون فعلاً إلى 245 عائلة، وإن وسع تحديد كلمة " عائلة " انخفض العدد إلى مائتين، والحال أنه من أصل 425 نائباً دخلوا المجلس منذ عام 1920، فقط 30 بالمئة (129) لا

علاقة عائليه لهم بنواب آخرين، 10 بالمئة من النواب هم أولاد نواب، و 7 بالمئة أشقاء نواب آخرين و8 بالمئة أولاد عم نواب آخرين، وفي المجلس النيابي قبل الأخير الذي انتخبه اللبنانيون قبل الحرب (عام 1968) كان 42 بالمئة من النواب أولاد أو أولاد عم أو أولاد شقيق أو أصهار نائب آخر، و21 من أصل 99 نائباً في هذا المجلس الأخير ورثوا النيابة عن آبائهم "(17).

عجز الميثاق سياسياً وتاريخياً عن استيعاب تصاعد وتفجر التناقضات على تنوعها في لبنان، بعد الاستقلال، التناقض الوطني – الكياني، التناقض الطائفي، التناقض القومي الديمقراطي – الكياني، التناقض الاقتصادي. ولاشك أن هذه التناقضات اللبنانية هي مولدة بدورها لتناقضات جديدة في سياق سيرورتها، وهي متحولة أيضاً في مواقعها بسبب تطور هذه المتناقضات في المجتمع اللبناني، حيث يعمل، أحزاب وقوى سياسية، ومكونات للمجتمع المدني، وطبقات لها وعيها ورؤيتها، ويسعون وراء أهدافهم. فالتناقض الاقتصادي قد يبرز في شروط معينه كتناقض رئيسي، لكنه يصبح في شروط أخرى غير رئيسي. وفي مرحلة تاريخية معينة أصبح التناقض الطائفي هو التناقض الاساس الذي يحدد جميع التناقضات الأخرى التي هي مشتقة منه لذلك، علينا أن نميز بين التناقض الرئيسي وغير الرئيسي، لاعطاء السمة الصحيحة لمختلف مراحل وفترات عملية التطور للمجتمع المدني اللبناني الحديث.

لقد انفجر التناقض الوطني – الكياني، مع تنامي مد الحركة القومية العربية والديمقراطية في المنطقة العربية، أثر العدوان الثلاثي على مصر العام 1956، وتحقيق الوحدة المصرية – السورية في العام 1958، وسقوط النظام الملكي في العراق واندلاع ثورة 14 تموز 1958، وبالتالي سقوط حلف بغداد، وضرب العلاقات مع الدول الامبريالية، وإنشاء علاقات صداقة وتعاون مع الاتحاد السوفياتي والدول الاشتراكية الأخرى. وكانت الانتصارات التي تحققها الحركة القومية والديمقراطية العربية تحدث رعباً حقيقياً لدى القوى الاقليمية اللبنانية المتشبعة بالفكر الاقليمي، والمعادية للفكر القومي، ولعلاقة لبنان بمحيطه العربي. " ففي العام 1958 حمل قسم كبير من اللبنانيين السلاح لاسقاط حكم كميل شمعون بعد أن انحرف بلبنان غرباً، ودعا إلى القبول بحلف

بغداد وبمعاهدة الدفاع المشترك. لكن تفجر التناقض عام 1958، أخذ طابع الخوف على الكيان. ففي الوقت الذي انتفض فيه الوطنيون والمسلمون ضد الاحلاف، (رغم وجود عدد من الزعماء المسيحيين معهم في ذلك، وكانت نسبتهم 30 في المئة)، فقد وجد المسيحيون في هذه الانتفاضة انحيازاً نحو الجمهورية العربية المتحدة، وبالتالي تهديداً لكيان لبنان وبقائه مستقلاً. وهكذا تم الانحراف بالتناقض الوطني إلى تناقض طائفي، تمت تسويته تحت شعار " لاغالب ولا مغلوب"(18).

كما أن التناقض القومي تأزم وتفجر بدوره منذ نكبة فلسطين وتأسيس الكيان الصهيوني في العام 1948، حيث أصبحت قضية فلسطين قضية لبنانية، بسبب اطماع الكيان الصهيوني في المياه اللبنانية، وانطلاقة الثورة الفلسطينية المسلحة في العام 1965، وانتقال حركة المقاومة الفلسطينية من الأردن بعد مجزرة أيلول الأسود العام 1970 إلى لبنان، وتنامي التلاحم الكفاحي في المعركة القومية بين فصائل الحركة الوطنية اللبنانية وكافة فصائل المقاومة الفلسطينية، حيث بدأ نجم المقاومة الفلسطينية المسلحة أو العمل الفدائي يتصاعد في فضاء السياسة العربية بعد هزيمة حزيران 1967.

كل هذه الاحداث مجتمعة، طرحت مجدداً حتمية بل ضرورة انتماء لبنان القومي إلى الوطن العربي، ومحيطه العربي، وبالتالي إلى العروبة، ولكنها بالمقابل جعلت الفريق المسيحي الماروني اللبناني، يرفض انتماء لبنان القومي إلى الوطن العربي، خوفاً من فقدان امتيازاته الطائفية في الحكم، وأصبح يطرح " الخصوصية الكيانية الاقليمية "، بهدف الابقاء على الامتيازات التي حصل عليها الموارنة في مراحل تاريخية معينة. وزاد في تضخيم التناقض اللبناني – الفلسطيني، باعتباره تناقضاً تابعاً للتناقض الكياني، بسبب رفض المسيحيين الوجود الفلسطيني المسلح في لبنان، ورفضهم أن يكون للبنان موقف قومي صدامي من الوجود الاستيطاني الصهيوني في فلسطين المحتلة، لانهم يعتبرون أن مشكلة الكيان الصهيوني هي مع العرب، لا مع لبنان. ومن هذا المنطلق يرفضون رفضاً قاطعاً أن يتم الزج بلبنان في إطار التناقض التناحري بين الأمة العربية والكيان الصهيوني، وإن يحتل موقعاً متقدماً في حركة الصراع العربي الصهيوني، كدولة مواجهة.

أما على صعيد التناقض الاقتصادي، فإن استحالة تحول البرجوازية

الكولونيالية اللبنانية إلى طبقة منتجة جعل الاقتصاد اللبناني تتحكم فيه آلية تطور الرأسمالية التبعية، التي تسيطر فيها قطاع الخدمات بشكل رئيسي (قطاع تجاري، البناء والقطاع العقاري – الادارات العامة)، ويحتل فيها رأس المال التجاري أو المالي الموقع القائد الذي أصبح من المستحيل عليه أن يتماثل برأس المال التجاري في الغرب الرأسمالي المركنتيلي الذي تحول إلى رأسمال سلعي صناعي، باعتباره السمة الثورية لنمط الانتاج الرأسمالي والقاعدة الأساسية للاقتصاد الصناعي. ففي ظل سيطرة اقتصاد الخدمات المرتبط بالسوق الرأسمالية العالمية، وتقلباتها – التي تقرره الطبقة التي تضم الاقطاعيين السابقين الذين تحولوا إلى فئة كبار الملاكين الزراعيين والعقاريين، وفئة الرأسماليين التجاريين محتكري عمليات التبادل الرئيسية في قطاع الخدمات – أصبحت السلطة في لبنان التي هي حصيلة تحالف طبقي بين الاقطاع السياسي والرأسماليين التجاريين، تنتهج خيار اقتصادي يقوم على منطق التطور اللامتكافئ فهناك مناطق تشهد نمواً ملحوظاً مثل جبل لبنان وبيروت، وهناك مناطق أخرى مازالت تعيش في حالة من التخلف الشديد، مثل منطقة البقاع الشمالي والغربي، والهرمل، وبعلبك، ومحافظة الشمال. والنظام السياسي اللبناني الذي هو نظام السيطرة الطبقية للبرجوازية اللبنانية عاجز عن أن يطرح برنامجاً للاصلاح الاقتصادي والاجتماعي يفسح فيه المجال لتطور متجانس على صعيد بنيان المجتمع المدني، باعتباره مجتمع الحرية والمساواة الذي يتبارى فيه الافراد المستقلين في نشاطهم الاقتصادي، الذي لا يعرف " علاقات السيطرة والتبعية بين القوى الاجتماعية غير المتكافئة ". غير أنه في واقع لبنان نجد خلطاً ومزجاً واضحاً بين الكيان السياسي اللبناني والحرية الاقتصادية، وهذا الامر عائد إلى أن الحرية " الاقتصادية المطلقة " مازالت مفهومة فهماً طائفياً، لأنها تضمن للمسحيين امتيازاتهم، وتبقي عليها، وتشكل سدا في وجه اشكال اقتصادية أخرى (اقتصاد مخطط، تدخل الدولة، اشتراكية)، قد تتيح للأكثرية المسلمة أن تطور وضعها وتحسن مستوى دخلها، وقد توفر لها امكانية عمل وعلم هي المدخل لمنافسة المسيحيين في امتيازاتهم. وأيا كان سبب تلك القناعة ،فإن التناقض الاقتصادي يتحول ليصبح تناقضاً طائفياً، فيميع وتضعف فعاليته أمام التناقض الطائفي المشحون بعواطف دفينة وبقناعات تاريخية أقلها المحافظة على الذوات عن طريق المحافظة على الكيان. فيصبح

العمل ضد الاحتكار والاستغلال والغلاء، والتسلط الاقتصادي، والبطالة، لدى المسحيين وحتى المستغلين منهم عملاً موجهاً ضد الكيان اللبناني، ويصبح العاملون ضد الاحتكار، والاستغلال، والغلاء – في رأي هؤلاء – دعاة هدم للنظام اللبناني، والكيان اللبناني، ودعاة أفكار مستوردة (شيوعية، اشتراكية ثورية)، ويتحول " الصراع – التناقض " إلى نوع من الصراع الوجودي، أي صراع على البقاء (صراعاً كيانياً للوطن والفرد) وليس صراعاً من أجل البقاء (صراعاً اقتصادياً طبقياً) (19).

لكن إذا كان هذا التنافض الاقتصادي قد تفجر أكثر من مرة، فإن المشكلة الطائفية تفاقمت في لبنان، وأصبح التناقض الطائفي هوالتناقض الرئيسي المهيمن على مجمل التناقضات الأخرى المتشابكة مع بعضها البعض، وذلك مع بداية الحرب الأهلية العام 1975. ويعود تفاقم المشكلة الطائفية، واحتداد التناقض الطائفي، إلى أن الحركة الوطنية اللبنانية التي كانت تضم أحزاباً وفئات وقوى وشخصيات تقدمية وديمقراطية لم تقدم نموذجاً صالحاً للعلاقات الجبهوية بين اطراف الجبهة، والعلاقات مع الشعب، مثلما أن برنامج عمل هذه الحركة الوطنية لم يكن برنامجاً يرتكز إلى مشروع بناء مجتمع مدني حديث، مناهض راديكالياً للمشروع الكتائبي، وبالتالي مناهض للبرجوازية عينها، ولنظام سيطرتها الطبقية. وقد جاء في البرنامج المرحلي للاصلاح السياسي الذي اذاعته الحركة الوطنية اللبنانية في 18 آب 1975، برئاسة الزعيم الراحل كمال جنبلاط مايلي " ... إن اختبار الاحزاب والقوى الوطنية والتقدمية لقضية الاصلاح الديمقراطي في النظام السياسي مدخلاً أول لطرح برنامجها، تمليه في الواقع الأولوية التي تحتلها هذه القضية في المرحلة الراهنة من تطور البلاد. فلقد بات واضحاً أن الحاجة إلى التغيير في مختلف المجالات الوطنية والاقتصادية والاجتماعية تصطدم أساساً بتخلف النظام السياسي وعجزه بمختلف مؤسساته عن أن يشكل إطاراً لعملية التطور الديمقراطي المطلوب. إن الطائفية السياسية بما ترسيه من امتيازات متعاكسة مع المصالح الحقيقية للأكثرية الساحقة من الشعب اللبناني، هي السمة الرئيسية لنظامنا السياسي المتخلف ومنها تنبع وعليها تترتب مختلف مظاهر الخلل الرئيسية التي يعانيها هذا النظام. وعلى قاعدة الامتيازات الطائفية الموروثة يؤدي النظام السياسي اللبناني وظيفته في حماية الامتيازات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المهيمنة،

وتكريس عزلة لبنان عن المنطقة العربية، وتسليط طبقة من الاقطاع السياسي عاجزة عن تقديم الحلول الفعلية للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية الناجمة عن تطور لبنان الرأسمالي ...

" هكذا تتحدد وتتضح عوامل التخلف والتأزم في تركيبة السلطة السياسية حيث تعيش البلاد في ظل برلمان موصد الأبواب في وجه القوى الاجتماعية الفعالة والرئيسة يشكل مرآة للبنان الطائفي والاقطاعي القديم ولايلعب دوره التشريعي والسياسي المفترض كمصدر لكل سلطة، كما يعيش في ظل احتلال مزمن على صعيد التوازن بين السلطات بعيداً عن قواعد الديمقراطية البرلمانية الحقيقية وأصولها ... وإذا كان التناقض بين طبيعة التركيب الطائفي شبه الاقطاعي لنظامنا السياسي وبين حاجات وضرورات تطور البلاد الديمقراطي في مختلف المجالات الوطنية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية هو أساس الأزمة اللبنانية الراهنة. فإن هذا التناقض كان لابد أن يتحول إلى انفجار حين لجأت القوى الرجعية المستفيدة وحدها من الامتيازات التي يكرسها هذا النظام إلى حماية امتيازاتها بقوة السلاح في وجه المطالبة المشروعة بالتغيير والتي باتت تستقطب الأكثرية الساحقة من اللبنانيين "(20).

لكن أمام عملية اضعاف الدولة اللبنانية، وتحول الفئات الرجعية الطائفية الطوائف إلى " طوائف عسكرية " لكل منها ميليشياتها المسلحة، وانتزاع سلطة الدولة في أكثر من مكان، الموارنة وحزب الكتائب والقوات اللبنانية، والحزب التقدمي الاشتراكي وتنظيماته العسكرية المتمركزه في جبهته الرئيسية في الجبل، والشيعة والمجلس الشيعي الأعلى وأمل ودخول المقاومة الفلسطينية كطريق رئيسي ومباشر في معادلات الصراع الأهلي الداخلي اللبناني بعد أن دفعت المارونية المسيحية التناقض اللبناني – الفلسطيني إلى واجهة الصراع باعتباره تناقضاً تابعاً للتناقض الكياني، تشابكت في هذا الوضع اللبناني الذي يمثل هامش السياسة العربية مجمل التناقضات اللبنانية – اللبنانية، مع اسقاطات صراعات المحاور الاقليمية على الشان اللبناني الداخلي، والتفاعلات التي ولدتها القضية الفلسطينية، بعد أن أصبحت المقاومة الفلسطينية تمتلك حضوراً عربياً وعالمياً، وعودة القوى الرجعية إلى الحكم في أقطار سقطت فيها، كما حدث في مصر والسودان، واحتدام الصراعات داخل الحركة القومية، وبين

أطراف التحالف الوطني والديمقراطي الواسع، احتداماً فرض معارك ضارية، أضعف الحركة القومية والديمقراطية كلها، خصوصاً مع تراجع القوى عموماً، وتغلب الاتجاهات القطرية والطبقية الطفولية، وتحول القوى السياسية من تبني الأهداف القومية الاساسية إلى تبني أهداف قطرية محدودة أو طبقية مناهضة للاطروحات القومية، كل هذه العوامل مجتمعة بالإضافة إلى ضعف القدرة الذاتية للقوى التقدمية والديمقراطية اللبنانية، واحتلال العلاقات بين هذه القوى والمقاومة الفلسطينية في العديد من المواقف والقضايا، جعلت النضال الوطني والديمقراطي اللبناني غير أمين لاطروحاته الديمقراطية بشأن بناء مجتمع مدني حديث متجانس، يقوم على أساس تغليب الحل الديمقراطي العلماني المتمثل بالغاء الطائفية السياسية، وإصلاح ديمقراطي للتمثيل الشعبي من خلال تعزيز الحياة البرلمانية التعددية عن طريق الانتخابات العامة، وتعزيز الحقوق والحريات الديمقراطية العامة، وإعادة بناء الجيش على اسس وطنية.

وقاد هذا الوضع إلى تفاقم المشكلة الطائفية، وإثارة النعرات الطائفية، واستنزاف القوى الوطنية والديمقراطية في معارك داخلية، جعلتها عاجزة عن مواجهة ازدياد الخطر الصهيوني وتغلغل الامبريالية الاميركية من جهة، وخوض الصراع في الاتجاه الذي يخدم حركة الوحدة العربية، والديمقراطية والتقدم التاريخي من جهة ثانية ." وليس من مصادفات التاريخ أن يصاب الشرق الأدنى، المتخبط في الأفق المسدود للصراع العربي – الاسرائيلي، بالتمزق عام 1975في جانبه الأكثر ضعفاً، أي لبنان. فالمجتمع اللبناني كان هو الوحيد بين مجتمعات الشرق الأدنى الذي بقي جامداً، تحكمه طبقة سياسية وثقافية من الوجهاء لم تتغير، منذ إعلان فرنسا، السلطة المنتدبة آنذاك، قيام لبنان الكبير عام 1920. ولهذا كان التمزق اللبناني نموذجياً من حيث أنه يعّري المجتمع العربي في واقعه العميق، كما بقى غير متأثر في بناه الأساسية بتطور العالم المعاصر. ومن هنا أيضاً صعوبة التحليل ومفارقاته. فمن جهة يطل علينا بوجه ظاهر من " الحداثة " والديمقراطية والتعددية والتقدم الاقتصادي، ومن الجهة الثانية نجد البلدان المجاورة، ولاسيما مصر وسورية والأردن، ماتزال متأخرة جداً اقتصادياً، ومحافظة بالتالي على قطاعات اجتماعية كاملة متشبثة بتقليديتها، وهذا بدون الكلام عن الأنظمة السياسية التسلطية والرافضة لكل تعددية ...

" لم تكن" الحداثة " اللبنانية إذن سوى مظهر براق خادع يعزي إليه بشيء من الاستسهال، استقرار البلد والديمقراطية الظاهرية لمؤسساته. وهذا فيما كانت الانقلابات في البلدان المجاورة، القيادات الحاكمة، والتقلبات المتلاحقة في المؤسسات الاجتماعية، السياسية، تحافظ في تلك البلدان على الاستقرار الاجتماعي، وإن عكست صورة من عدم التلاحم وعدم الاستقرار تجد تعبيرها في الرفض الظاهري للعقلانية الحديثة ...

" فالعنف الذي انفلت من عقاله في لبنان عام 1975 ماهو في الواقع إلا نذير بالتفكك الشامل للبنى الاجتماعية – الثقافية والسياسية في الشرق الأدنى، هذه البنى التي تشلها التضاد بين نزعة تقليدية ماتزال بالغة الحيوية وبين حداثة لما تدمج في عمق المجتمع، ويجنح بها نحو مصير مجهول التدفق المباغت لثروة نفطية يتعذر التحكم بحجمها وتوزيعها. ولا عجب في هذه الشروط أن يكون العنف اللبناني قد مورس بترسانة عسكرية هائلة، وبمفردات ايديولوجية متنافرة، وفي إطار النكوص نحو المعطيات التقليدية العميقة للمجتمع " (21).

وهكذا، لم تستطع القوى الوطنية والديمقراطية اللبنانية، المعادية للاحتلال الصهيوني والفاشية أن تغير النظام السياسي الطائفي الذي أقامته فرنسا منذ العام 1920، مروراً بمرحلة الاستقلال 1943 – الذي كرس دستور لبنان الجديد (المثياق الوطني) ونظامه التمثيلي، الطائفية السياسية، في الحكم، وفي المجلس النيابي، وتحول الصراع العنيف على السلطة إلى صراع من أجل زيادة دور كل طائفة، بالمقارنة بالطوائف الأخرى.

وكان هذا الصراع بين الطوائف قد قاد إلى مآسي يومية، وكوارث بشعة، وتطرف طائفي مذهبي، زاد في تضخيم وتوتير التناقضات التاريخية بين الطوائف، وأدى إلى اضطراب شامل في الحياة السياسية والاقتصادية والأمنية في كل لبنان، في ظل انتهاك الحرية والكرامة للمواطن، بسبب انتشار ظاهرة الزعرنة، والقتل، واللصوصية، والنهب، والعسف، والعجز عن ضمان الحقوق، أوالنظام والقانون في المناطق التي تسيطر فيها قوى عسكرية. وبقي بناء المجتمع المدني الحديث سراباً في ظل تفاقم الصراع الطائفي من أجل تعزيز موقع الطائفة داخل السلطة، عن طريق استخدام جميع الوسائل التي تغدو مبررة داخل كل طائفة على حدة من ناحية، وفي سبيل تجديد النخبة الممسكة بمقاليد

السلطة داخل الطوائف حيث كان هدف كل تنظيم طائفي رئيسي أن يسحق التنظيمات الأخرى، ضمن طائفته، كما فعل بشير الجميل بقوات الأحرار، ومحاولته سحق قوات المردة، لازاحة الأعيان الموارنة التقليديين من ناحية أخرى. " والواقع أن نجاح حزب الكتائب على الرغم من مظهره " كمؤسسة عائلية " ،يعبر عن الصبوة إلى السلطة لدى طبقة متوسطة مسيحية تمدنت حديثاً في إطار ثقافة هجينه يصعب تحديد هويتها، لأنها ليست ثقافة عربية ولا ثقافة غربية حقيقية. فهذه الطبقة المتوسطة تشعر، وقد تخطتها الأحداث المحلية والإقليمية، بالقلق وعدم الاطمئنان أولاً من جراء تعاظم قوة الحركات السياسية التي تعتنق ايديولوجيات ثورية، وفي مقدمتها الحركات الفلسطينية العظيمة الفاعلية في لبنان، وثانياً من جراء تصاعد مد السلفية الاسلامية ومطالب الطوائف الدينية الأخرى التي اتخذت طابعاً اجتماعياً وسياسياً على حد سواء"(22). وحاولت حركة أمل، وهي التنظيم السياسي – العسكري التي انشأها الإمام موسى الصدر أن تحقق سيطرتها الكاملة على مناطق الشيعة في الجنوب وفي باقي المناطق اللبنانية، لكي تهيأ الجماهير الشيعية قبول قيادتها الطائفية الجديدة، واسقاط العائلات الاقطاعية والارستقراطية، وإزاحتها من احتكار تمثيلية الطائفة على صعيد السلطة داخل الطائفة نفسها، والوظائف والامتيازات التي تمنحها لها الدولة الطائفية اللبنانية، وفرض ثقافتها وسياستها وايديولوجيتها في كل مجالات حياة الطائفة، من أجل تحسين حصة هذه الأخيرة من السلطة السياسية في المجتمع اللبناني.

وفي الطرف المقابل، ساد الاضطراب داخل الجبهة الوطنية والديمقراطية اللبنانية، بسبب الرحيل المبكر للزعيم كمال جنبلاط الذي كان له الفضل الكبير في تشكيل الحركة الوطنية اللبنانية المتحالفة مع منظمة التحرير الفلسطينية، فضلاً عن سطوع نجمه في فضاء السياسة العربية والاقليمية باعتباره رجلاً تاريخياً، ربما كان في وسعه بفضل ثقافته وزعامته، أن يبني دولة لبنان، بالفعل، انهارت مرة أخرى الثورة العربية، بعد أن تجسدت لحين من الزمن في تحالف الشباب اللبناني مع حركات المقاومة الفلسطينية " (23).

ثالثاً: نموذج تونس :

ولدت دولة تونس المستقلة في مناخ الأزمة التي عصفت بالحركة الوطنية

التونسية، والاتحاد العام التونسي للشغل خلال سنتي 1955-1956، حول موضوع الكفاح المسلح، ومضمون الاستقلال السياسي. ففي حين كان الجناح المعتدل داخل الحزب الحر الدستوري الذي يتزعمه بورقيبة، ينادي بانتهاج سياسة المراحل وبمبدأ " خذ وطالب "، الأمر الذي قاده إلى عقد تسوية مع الاستعمار الفرنسي، وبالتالي معارضة انصار الكفاح المسلح في المغرب العربي، كان الجناح الراديكالي داخل الحركة الوطنية الذي يتزعمه صالح بن يوسف الأمين العام للحزب آنذاك ينادي بتوحيد معركة التحرير الوطني مع الثورة الجزائرية، في سبيل تحرير كل المغرب العربي من الاستعمار الفرنسي، وتوحيده في إطار دولة مركزية واحدة، فضلاً عن تأثره بأفكار باندوينغ التحريريه ." ومما لاشك فيه أن تفاقم الصراع الايديولوجي، والتوجهات الطبقية، قد حددا التيارين السياسيين المتصارعين داخل الحركة الوطنية التونسية التي بدأت تتبلور سماتها الطبقية والايديولوجية، حيث تميزت بالاعتراف بالتناقضات الجذرية بين الامبريالية الفرنسية والشعب الرازح للاحتلال، (وبحركة الفلاحين المسلحة التي وجدت فيها قاعدة شعبية مكافحة بعد هيمنة خط التسوية على قيادة الحزب) وضرورة النضال الجماهيري المسلح من أجل الاستقلال السياسي، " وتحاول أن تكون وطنية أكثر راديكالية من البرجوازية الصغيرة المهزوزة ذات الطابع الإقليمي "، كان بورقيبه يمثل مصالح ومطامح البرجوازية الصغيرة المدنية المتأثرة بالفكر البرجوازي الغربي، والمتشبعة بالتعليم الأوروبي والثقافة الغربية، التي تحالفت مع الاستعمار الغربي، وكبار الملاكين العقاريين " (24).

فمنذ الاستقلال السياسي لتونس، احتلت جهاز الدولة نخبة سياسية – إدارية من الشرائح العليا للفئات الوسطى، وهي في الوقت عينه الفئة القائدة للحزب الدستوري الجديد، وعملت على تعبئة مختلف الفئات والطبقات الاجتماعية بهدف تشكيل قاعدة اجتماعية وجماعة سياسية مساندة للدولة الجديدة – من حيث هي كيان سياسي قانوني –، وقطب تحقيق جماعي للذات – تبحث عن إضفاء الشرعية على تأسيسها، والتغلب على الازمات التي كانت تهددها في وحدتها ووجودها، في مختلف مراحل نموها، انطلاقاً من قوة المساندات هذه. ومع ذلك ظل تكوين هذه الدولة التونسية الجديدة المنبثقة من الاستقلال السياسي هشاً، ويعاني من نقص بنيوي في إضفاء الشرعية، بسبب ممارسة هذه الدولة

إن النخبة السياسية الحاكمة في تونس التي قادت الكفاح الوطني في عهد الاستعمار، كانت تعبر عن الموقع المفصلي لايديولوجية النزعة القومية الكلية في خصوصيتها التونسية، التي تقسم بها هذه الفئات الوسطى في ممارستها للصراع الوطني باسم الوطن، باعتباره كياناً قائماً بذاته، يمثل " الأمة التونسية " على تعبير بورقيبة، وذلك في تناقض كلي مع ايديولوجية القومية العربية التي تركز على مفهوم الأمة العربية الواحدة، وفكرة الوطن العربي الواحد. وكانت هذه الفئات الوسطى توظف هذه الايديولوجية القومية الكلية في خدمة قضية الاستقلال الوطني على الصعيد القطري، وبناء الدولة القطرية. ويوضح الدكتور محمد عابد الجابري / هذه المسألة حين يؤكد على توظيف فكرة " الوحدة" في خدمة الدولة القطرية قائلاً " لقد اتجه تاريخ الكفاح الوطني في الأقطار العربية بفكرة " الوحدة " إلى خدمة نقيضها : الدولة القطرية، بعثها وبلورتها وترسيمها. نعم كان هناك بعد ايديولوجي يطفو من حين لآخر على ساحة الخطاب النهضوي العربي ليعطي لمفهوم " الوحدة" مضموناً مستمداً من وحدة التاريخ واللغة حيناً، ومن وحدة المصير والطموحات حيناً آخر.

وكان هذا في المشرق خاصة. أما في المغرب العربي فقد كان مفهوم الوحدة قبل سنة 1956 يستقي مضمونه الايديولوجي من تأكيد الهوية العربية الاسلامية لشعوب شمال افريقيا، ضداً على محاولات السياسة الاستعمارية فصل المغرب العربي عن المشرق العربي. وهكذا فبينما كان مفهوم " الوحدة " يستقي مضمونه الايديولوجي في المشرق من الاتجاه عمودياً إلى الماضي أوالمستقبل أو إليهما معاً، كان المفهوم نفسه في المغرب العربي يستقي مضمونه الايديولوجي من الاتجاه أفقياً إلى الارتباط بالمشرق تأكيداً للانفصال عن فرنسا" (25).

ولدى الاستقلال عبرت الايديولوجيا القومية الكلية عن انتصار الدولة القطرية في الواقع التونسي، "كثورة سلبية " في سياق الصراع ضد الاستعمار من أجل نيل الاستقلال، لكن هذه النزعة القومية الكلية التونسية لم تستطع أن تصادر الوعي لدى الجماهير الشعبية، المتشبعة بروح الانتماء إلى أمة عربية، وإنما تغذت من وعي الانتساب هذا إلى العروبة، والتمسك بالهوية العربية الاسلامية، لتقنينه وتوظيفه في إطار علاقة الوساطة بالدولة القطرية الجديدة،

الباحثة عن تحقيق وتأكيد ذاتها. والواقع أن هذه الايديولوجية القومية الكلية التونسية المهيمنة على الطبقة السياسية في تونس، كانت تتمفصل من بعدين أساسيين متميزين للثقافة السياسية التونسية منذ بداية عصر النهضة العربية، وحتى بداية تأسيس الدولة القطرية، الأول : الموروث الاصلاحي التونسي الذي كان يتسم به " التونسي الفتى" منذ عهد خير الدين التونسي الذي كان يهدف إلى بناء دولة حديثة لاتجسد قطيعة مع التراث العربي الإسلامي، ولكنها تشكل عاملاً مركزياً لتحويل المجتمع، وهذا ما استفادت منه النخبة الدستورية الجديدة التي جسدت النزعة الإصلاحية الدولتية من أجل تنشيط الشخصية التونسية. الثاني : النزعة الشعبية التي كانت تجسدها ولاتزال الحركة النقابية التونسية، منذ انشاء أول نقابة عمالية " الكنفدرالية العامة للعمال التونسيين" بقيادة المناضل محمد علي الحامي ذي النزعة الاشتراكية مع بداية العشرينات، والتي أخذت على عاتقها النضال الاقتصادي والسياسي الوطني، مروراً بمرحلة تأسيس " الاتحاد العام التونسي للشغل " كممثل وحيد للحركة النقابية العمالية في تونس بقيادة الزعيم النقابي الراحل فرحات حشاد في العام 1946/، حيث تحولت هذه النقابة إلى قوة شعبية منظمة منذ ذلك الوقت، ودمجت في الوقت عينه العمل النقابي بالعمل السياسي الوطني، وتجاوزت بنضالاتها الشعبية الوطنية حدود نضالات الاحزاب السياسية ذات الأفق الاصلاحي – مثل حزب الدستور القديم والجديد – وعملت إلى لعب دور الحزب المعارض للحزب الدستوري في فترة الاستقلال، خصوصاً لجهة الاضطلاع بمهام تتجاوز ما وراء المطالب النقابية إلى " إعادة صهر سوسيولوجي للمجتمع " .

من الملاحظ أيضاً أن هذه الفئات الوسطى الحاملة ايديولوجية القومية الكلية التونسية، قد ولدت وتشكلت في إطار البنية الاجتماعية الكولونيالية في المجتمع التونسي المجزأ بتعدد الانخراط في الرأسمالية الكولونيالية، وغير المتجانس، وذلك بتأثير علاقات الانتاج الكولونيالية، وهي تختلف كلياً عن الطبقة الوسطى في الغرب التي بسبب من تكونها التاريخي، في إطار علاقات الانتاج الاقطاعية عينها كانت تمثل فيه القوة الاجتماعية الرئيسية الثورية الحاملة في صيرورتها الطبقية نظام انتاج رأسمالي جديد قائم بذاته، يدفعها إلى نقض ثوري لبنية علاقات الانتاج هذه، في مرحلة التكون التاريخي لعلاقات الانتاج الرأسمالية، وإجراء التحولات الثورية فيها للافساح في المجال لتطور

القوى المنتجة، بهدف فرض هيمنتها الطبقية على سائر الطبقات الاجتماعية الأخرى، من خلال الاضطلاع بالدور المركزي والقيادي للثورة الديمقراطية البرجوازية، وانتزاع السلطة السياسية من الطبقة الاقطاعية القديمة.

والحال هذه، فإن المضمون الايديولوجي لهذه الفئات الوسطى التونسية يختلف جذرياً عن مضمون الطبقة الوسطى الكلاسيكية في الغرب، ولا يوجد أي منطق تماثلي بنيوي بين الطبقتين ولهذا عندما مارست النضال الوطني، مارسته في إطار من المحافظة على البنية الاجتماعية الكولونيالية، لا على أساس التحويل الثوري لعلاقات الانتاج القائمة. من هنا، فإن العلمانية المتسمة بطابعها العام بـــ " الثورية البرجوازية " التي ميزت راديكاليا النخبة السياسية – الإدارية التي استولت على الدولة الجديدة، وحملت مشروع تأسيس تضامن جديد، وإنشاء جماعة سياسية جديدة، انطلاقاً من نزعتها الاصلاحية الدولتية، التي هي بمنزلة " ثورة من فوق " كانت علمانية تفتقد إلى مضمونها الديمقراطي العام. وبالتالي فإن عقلانيتها كانت عقلانية" ثورة من الاعلى " لأن الحركة الإصلاحية التي اضطلعت بها الدولة الجديدة بهدف إضفاء تجانس اجتماعي، وتحديث البنى والعقليات، قد قادت إلى أن يصبح للدولة ذاته جهاز للهيمنة خارج على المجتمع وصولاً إلى إلغائه، وهو ماكانت نتيجته تفاقم القطيعة بين الحاكمين والمحكومين.

وفي نطاق تركيز سلطة الحزب الدستوري – الايديولوجية والسياسية، باعتباره أداة للسيطرة الطبقية لهذه الفئات الوسطى ـــ نظراً للعلاقة العضوية القائمة بين جهاز الحزب وجهاز الدولة، أسس الحبيب بورقيبه النظام الجمهوري بعد أن خلع الباي الصادق باي في 25 / تموز العام 1957، وقام بتصفية الاحباس (الاوقاف العامة)، وبذلك دخلت تونس في مرحلة بناء جهاز دولة عصري، وتدعيم المؤسسات، وذلك على الوجه التالي :

– اصدار دستور لتونس في العام 1958، يتسم في طابعه العام بقدر معين من " الليبرالية " حيث حدد انتخاب رئيس الجمهورية مرة كل خمس سنوات.

– تأسيس مجلس الأمة، أي إنشاء البرلمان التونسي، الذي يوافق بشكل مطلق على كل القوانين والقرارات الصادرة عن السلطة التنفيذية.

- إصدار مجلة الأحوال الشخصية للمرأة، التي تعتبر مكسباً ديمقراطياً حققته المرأة العربية في تونس لامثيل له في باقي الاقطار العربية، من حيث جذريته وعلمانيته، إذ حددت سن الزواج بـــ 17 سنة، وأقرت بالاجهاض، ونصت على أن الطلاق لا يتم إلا أمام المحاكم، وعدلت من قوانين الميراث المستمدة من الشريعة الاسلامية لمصلحة المرأة خصوصاً، وحددت الزواج بامرأة واحدة لا أكثر، والمهر بدينار، ما يساوي دولار أميركي.

- إنشاء جهاز قضائي منفصل، ومستقل عن السلطة التنفيذية (نصياً).

- فتح الجامعة التونسية، وغلق جامع الزيتونة، تحت دعوة " علمنة التعليم".

- حل كل الاحزاب المعارضة وتجميدها كالحزب الشيوعي.

ليس من شك أن النخبة السياسية - الإدارية المسيطرة على مجموع الدولة- الحزب الواحد بقيادة الحبيب بورقيبه، لم تكن نخبة ثورية بالمعنى الدقيق للكلمة، ولكنها هي طليعة من المثقفين - الذين تعلموا في الجامعات الفرنسية، وتشبعوا بثقافة الغرب البرجوازية - وتتسم في طابعها العام بالثورية البرجوازية ضمن الأفق العلماني، بسبب اعتناقها العلمانية البرجوازية الفرنسية، وتأثر بورقيبه نفسه بكمال اتاتورك بوجه خاص. وهو الأمر الذي جعلها تجسد في مشروعها الوصائي على المجتمع المدني نوعاً من العقلانية، هي عقلانية " ثورة من الأعلى " التي تخدم البناء القومي الايديولوجي والسياسي للنظام الجديد، وتدعيم طابع الكلية الدولتيه، كنفي سلبي لدور الشعب. " لقد طغت الدولة على المجموع الاجتماعي باسم عقلانية مشروعها. وهذا التطور المفرط للجهاز كان يعني في الوقت عينه غياب فضاء عام محدد بصورة متميزة، ومجهز بقواعده الخاصة وبممثليه. وبمقدار ما كانت الدولة غير مفصولة عن المجتمع، كانت لا تستطيع تمثيله. والدولة التي كانت تشكل وحدة تامة مع جهازها وبيروقراطيتها، كانت خارجة عن المحكومين. إن الصفة الخارجية والتداخل، وجدا التعبير عنهما في مركب الدولة - الحزب " (26).

إن ما يميز الدولة التونسية بعد الاستقلال هو طغيانها الكلي على مجموع المجتمع المدني بواسطة حزب سياسي ذي طبيعة شمولية، ولكنه اكتسب شرعيته السياسية والتاريخية بفضل النضال ضد الاستعمار الفرنسي، وهيمنت

عليه ايديولوجيا توفيقيه، هي الايديولوجيا الدستورية القومية الكلية، التي لم تجسد قطعية منهجية ومعرفية مع الوعي بالانتماء إلى الأمة الإسلامية والحضارة العربية الإسلامية، " وهي ايديولوجيا توفيقيه بحكم جمعها تاريخياً وزمنياً لعناصر متناقضة على الأقل ظاهرياً مثل الوطنية والعروبة والإسلام " (27).

وفضلاً عن ذلك، فهي ايديولوجيا شمولية اقصائية، لأنها ناصبت العداء للمعارضة اليوسفية التي كانت متسلحة بشعارات العروبة والإسلام، ومستندة إلى دعم القومية العربية بزعامة عبد الناصر، مثلما حاربت الحركة النقابية العمالية، والطلابية، والحركة الماركسية التي نشأت في أواسط الستينات على حد سواء. فهي ايديولوجيا اقصائية فوق كل الايديولوجيا الأخرى على حد تعبير مثقف تونسي " ومهماً اختلفت المحددات والمؤثرات، فإن الايديولوجيا التي تستند إليها السلطة السياسية متعددة في مصادرها الفكرية، وهي تتغير حسب المعطيات السياسية للبلاد. فهي وإذ دافعت في فترة من الفترات عن الحجاب، وقاومت التجنس فإنها لم تتردد في مرحلة التمكن من السلطة وأجهزة الدولة من أعلان علمانيتها وتأكيد هذه العلمانية من خلال الاصلاحات الاجتماعية والثقافية وايديولوجية شبكة ممتدة من الرموز والمفاهيم والتصورات التي تتداخل فيها الاعتبارات الذاتية والمؤثرات الداخلية والخارجية على حد سواء " (28).

كما أن الدولة التونسية هي التي اضطلعت بانجاز المشروع الذي يتسم بنزعة حداثية في مختلف مراحله، غير أن هذه النزعة الحداثية لم تكن كوعي مطابق للحداثة في مفهومها التاريخي، باعتبارها بنية كلية عرفتها تجربة الثورة الديمقراطية البرجوازية الأوروبية، في ارتباطها العضوي بالتحديث بوصفه سيرورة ثورية من التحول الاقتصادي والتكنولوجي في بنية المجتمع، تحققت مع الثورة الصناعية في الغرب، وإنما هي نزعة حداثية تجسدت في عقلانية برنامج اساسي للنخبة السياسية – الإدارية الحاكمة، استعادت به " رسالة المستعمر (بكسر الميم) التمدينية ".

ثم أن هذه النزعة الحداثية كظاهرة تونسية لها خصوصيتها، قادها بورقيبه وارتبطت بشخصيته الكاريزمتية التي تتدخل في كل المجالات بدون استثناء. وهي ناجمة بالدرجة الأولى عن الاحتكاك والتأثر بالحداثة الأوروبية خلال

العصر الامبريالي، ومرتكزة في الوقت عينه إلى الايديولوجيا القومية الكلية القادرة، مثل بناء " الأمة التونسية "، والخصوصية التاريخية والحضارية لتونس، وخصوصية حركتها الوطنية التحررية التي حققت الاستقلال السياسي، وبنت أول سلطة وطنية تحكم البلاد، على نقيض كل السلطات السابقة التي كانت في معظمها أماً أجنبية أو تركية، وعلى مبدأ " القومية التونسية "، الذي : لم تتحدد فقط كحركة تمايز عن المشرق العربي وإنما بالاساس كاداة تعبئة وتوعية للجماهير الشعبية، في مواجهة الغزو الاستعماري. فقد كان هذا المبدأ، في المرحلة الاستعمارية، أرضية يمكن أن يجتمع حولها التيار الديني التقليدي ممثلاً في حزب الدستور القديم، والحزب الشيوعي التونسي، والتيارات الاشتراكية الأخرى، فمهما تباينت المواقف السياسية، فإن " الحفاظ على الشخصية التونسية " من الذوبان والفرنسة، لايمكن أن يكون مصدر اختلاف أو خلاف. أما في مرحلة الاستقلال فسيتحول هذا المبدا إلى قناعة سياسية ثابتة، برزت بحدة في فترات الخلاف بين عبد الناصر وبورقيبه، وزيارة هذا الأخير لمنطقة الشرق العربي، وبدت أكثر مرونة مع الانفتاح على رؤوس الأموال العربية، وتشدد الغرب الرأسمالي في مجال المعونة الاقتصادية. وقد يصل أحياناً مفهوم " الشخصية التونسية " عند بعض السياسيين إلى حد الانغلاق والتطرف في الانغلاق، وإلغاء كل موروث عربي أو حتى عالمي " (29).

لقد اضطلعت الدولة المركزية التونسية الجديدة بمهام انجاز المشروع التحديثي، الذي كانت من أهدافه انتهاج سياسة ثقافية خاضعة جوهرياً لمؤثرات الفكر السياسي الليبرالي الفرنسي، ومفسحة في المجال لإنشاء تعليم عصري وحديث يرتكز على مبدأ الديمقراطية وتكافؤ الفرص.

وبذلك أصبحت العلمانية في نطاق الممارسة السياسية للنخبة السياسية – الإدارية الوطنية إحدى مكونات الايديولوجيا القومية الكلية. وتجسدت بالدرجة الرئيسية في العلمنة الراديكالية للتعليم بجميع اصنافه ومستوياته من الابتدائي، مروراً بالاعدادي والثانوي، وصولاً إلى الجامعي. فالدولة التونسية الجديدة التي اطلقت مشروعها العلماني الواسع جداً في مجتمع عربي اسلامي يهيمن عليه التأخر التاريخي، الهادف إلى إصلاح التعليم، كان يشقها تناقض منذ عهد الاستقلال، يتمثل في هيمنة الطابع الخارجي لهذه الدولة بالنسبة للمجتمع،

الموروث من عهد الدولة الكولونيالية على رغم من وجود سلطة جديدة تتمتع بـــ " شرعية تاريخية " وبقاعدة من المساندات حيث أن هذا الطابع الخارجي للدولة المهيمن على المجموع الاجتماعي باسم علمانية مشروعه التحديثي الهادف إلى أحداث تغيرات سياسية واقتصادية وثقافية في بنية المجتمع التونسي، كان في حد ذاته نقضاً للفضاء العام، الذي يمثل المسرح الحقيقي للمواطنة بحصر المعنى، المنقسم إلى فروع ثنائية الفرد – المواطن، المصالح الخاصة – المصالح العامة، المجتمع المدني – الدولة هذا من جهة. وكانت هذه الدولة الجديدة حاملة لمشروع نخبة سياسية – إدارية خاص بها، تريد من خلاله تأسيس جماعة سياسية جديدة مختلفة عن المجموعات والطوائف التقليدية، وبالتالي اتخاذ الصيغة الشعبية كاداة لتعبئة وتاطير المجتمع المدني لتشكيل قاعدة وإضفاء شرعية على مشروعها، من جهة ثانية. وفي هذه الحالة كانت الدولة تهدف إلى تشكيل فضاء عام من المساندات .

ولذلك فإن علمانية التعليم التي طبقتها النخبة السياسة – الإدارية الحاكمة في سياستها التعليمية كانت تهدف من ورائها خلق وعي وطني في مجتمع كولونيالي غير متجانس، من أجل نشر التجانس وإضفاء الشرعية التاريخية على هذه السلطة المسيطرة على مجموعة الدولة – الحزب. غير أن هذه العلمانية في السياسة التعليمية التي شكلت قوام المشروع التحديثي لم تجسد قطيعة معرفية ومنهجية مع حضور التراث العربي الإسلامي في البرامج التعليمية، على الرغم من أن النخبة السياسية الإدارية كانت تريد توظيفها لـــ " خلق نمط من الرجال قادرين على استيعاب الحضارة المعاصرة " أي استيعاب الحضارة الرأسمالية الغربية. ذلك " إن حضور التراث العربي الإسلامي في برامج التعليم حضوراً انتقائي وليس حضوراً تراكمياً، أي أن التلميذ ليس مطالباً بمعرفة تراكمية وكاملة للتراث العربي. بل بمعرفة انماط من التطورات التاريخية ذات الدلالة الخاصة في تكوين وعيه الثقافي والحضاري. عكس الدراسات الشرقية التي تعتمد مبدأ التراكمية.. ومن الممكن الاعتقاد بأن عدم إعلان العلمانية، إعلاناً كاملاً وقطعياً راجع في حد ذاته إلى حسابات سياسية وتكتيكية، لأن موضوع العلمانية موضوع دقيق يصعب معالجته معالجة جذرية في إطار مجتمع عربي إسلامي، فلولا تغلغل الفكر الديني التقليدي والمؤسسة الثقافية القديمة وخشية السلطة من أن تتحول إلى مزاحم سياسي قوي، وهو ما

حدث مع الحركة اليوسفية، كان يمكن إعلان دستور لائكي (علماني) وتطبيق مبدأ العلمانية تطبيقاً كاملاً في برامج التعليم " (30).

ومع ذلك، فإن علمانية السياسة التعليمية والثقافية التي قادتها الدولة – الحزب في تونس، اصطدمت بمقاومة المؤسسة التعليمية الدينية الزيتونية، التي ظلت عاجزة عن مواكبة تطور العصر، ورافضة ادخال اصلاحات تنسجم مع منطق التطور هذا ،الذي شهده المجتمع التونسي، وانغلاقها أيضاً. وفضلاً عن ذلك، فإن الجامعة الدينية الزيتونية كانت تشكل تاريخياً اداة لإضفاء الشرعية السياسية والدينية على الطبقة الحاكمة. وهذا يعود إلى استمرار العلاقة التاريخية بين السياسي والديني، التي مارست مفعولها على نطاق المجتمع من جهة، وسعي كل الأنظمة السياسية المتعاقبة، ومنها النظام البورقيبي الذي كان يجسد سياسة التحديث، والعصرنة، والرغبة الجامحة نحو اللحاق بالغرب، على احتكار الشرعية الدينية والثقافية، واحتواء المؤسسة الدينية، وتجريدها من أية سلطة، وجعلها تابعة بشكل مباشر للنظام السياسي القائم، في سبيل تجسيد وضرب توجه الانتلجنسيا الدينية التقليدية من الفقهاء والعلماء ورجال الدين من التفكير في المسائل السياسية الدنيوية، وبالتالي تحقيق الهيمنة على المؤسسات التقليدية والاجهزة الايديولوجية مثل المساجد، والكتاتيب، والمدارس، وتهميش الانتلجنسيا الدينية المعارضة وملاحقتها سياسياً واجتماعياً، وهكذا صفى بورقيبة البنية التحتية الاقتصادية للمؤسسة الاسلامية التقليدية من خلال إلغاء مؤسسة الحبس والأوقاف : قراري 31 أيار 1956، و18 تموز 1957، واتخذ قرارات غاية في الجذرية مثل إعلان مجلة الأحوال الشخصية للمرأة في13 آب 1956، التي تنظم مسائل الزواج وتحد من تعدد الزوجات بشكل قطعي، والطلاق ،وزواج الفتيات القاصرات، والتبني، والوراثة، وحق الانتخاب، والتي تدخل في نطاق تحرير المرأة التونسية، وكسب ولائها سياسياً، باعتبار أن سن هذه القوانين التشريعية الجديدة كما يقول بو رقيبة كان تعبيراً " عن ضرورة التكيف مع متطلبات الحياة المعاصرة، وتسيير شؤون الحياة، وفق المنطق الجديد الذي لا يعد منطقاً متناقضاً مع روح الاسلام " ووحد القضاء على أساس القوانين الوضعية، وألغى المؤسسة القضائية التقليدية التي تعكس البنية التحتية المتأخرة تاريخياً، وتجسد المحتوى الثقافي والايديولوجي التقليدي، فضلاً عن أنها مصدر للتفتت والاختلاف بسبب تعداد مذاهب التأويل في داخلها، وقام

بنشر النموذج التحديثي للنخبة السياسية – الإدارية الحاكمة التي تحكمه الرؤية الإصلاحية الراديكالية للفئات الوسطى، بما جعل الأهمية الاجتماعية والسياسية والثقافية للإسلام شيئاً نسبيا في منظور علماني. وفي سياق هذه "الجذرية البرجوازية" من الاجراءات والقرارات التي اتخذها بورقيبة في إطار تدعيم المؤسسات الفوقية للدولة الجديدة، قام هذا الأخير بإصلاح جذري للمؤسسة التعليمية الزيتونية حسب قانون 26 آذار 1956/، وكانت النخبة السياسة – الادارية الجديدة تركز في خطابها السياسي والايديولووجي على أهمية تحديث التعليم، والاستغناء عن مؤسسة الجامعة الزيتونية باعتبارها " مؤسسة تقليدية لا تعطي إلا تعليماً تقليدياً يتركز أساساً على الدين"، وتحويل الجامعة الدينية الزيتونية العميقة الجذور في تاريخ المجتمع التونسي والمغاربي إلى مجرد كلية للشريعة وأصول الدين من الطراز الحديث خاضعة في مناهجها وبرامجها وبيداغوجيتها لخط سلطة الدولة التحديثي، بهدف إقصائها عن المشاركة السياسية والثقافية، باعتبار أن النخبة التقليدية المثقفة ذات التنشئة الزيتونيه (دينية) تفصلها هوة تاريخيه عميقة عن التكوين الثقافي والايديولوجي البرجوازي، أو التعليم الحديث، فضلاً عن عجزها لتقديم مشروع لبناء مجتمع بديل، للمجتمع التقليدي المسكون بالتخلف الشديد، والفقر، والتبعية، وتقديم كادرات كفؤة، تلبى حاجيات بناء الدولة العصرية، وتحقيق التنميه في مختلف المجالات الاقتصاديه والاجتماعيه، والتعليمية والتربوية.

ثم إن هذه النزعة الاصلاحية التحديثية والبراغماتية للدولة التونسية الجديده جعلت هذه الأخيرة تتحلل إلى جهاز للهيمنة، خارج عن المجتمع، يحاول أن يصهر أهداف التحديث والعلمنة مع مبدأ "الجمعنة" السياسية والضبط والاخضاع لمكونات ومؤسسات المجتمع التقليدي القديم وفقاً لبرنامجه السياسي والاقتصادي والثقافي، تحت تأثيرات دوافع ضبط عملية التراكم، والتكامل الاقتصادي، ونشر التجانس الاجتماعي، والتكامل السياسي، الأمر الذي جعل الدولة تتحول إلى أداة للتعبئة الوطنية ومؤسسة رساليه للتحديث، ومرجعاً ليس للإسلام السلفي والاصولية الدينية التي تتبناها الجامعة الدينية الزيتونيه، وللايديولوجية التقليدية المتغلغلة، وإنما للإسلام الجديد كما تفهمه الايديولوجيه القومية الكليه التي تقدم فهماً جديداً للدين، يقوم على مقولة التحديث والبناء، والدعوة إلى " الجهاد الاقتصادي، والخروج من التخلف" ،وعلى توافقه مع

المشروع " العلماني" الساعي إلى إقامة المجتمع المدني المنفصل عن المجتمع الديني، الذي يشهد تحولات وتطورات موضوعية، وأفرز تناقضات جديده.

وفي هذا الصدد، فإن الدولة القومية الكلية، التي تمارس الوصاية والرقابة على مختلف مكونات المجتمع المدني سواء كانت دينية، أو ثقافية، أو اقتصادية، أو طوائف حرفية (كوربوراتية) أو نقابية، نجحت في تجريد المعارضة الدينية من أسلحتها، حيث قامت بتحويل المؤسسات الدينية التقليدية إلى منابر دعائية سياسية وأيديولوجية تعيد إنتاج الخطاب السياسي، والأيديولوجي في خطب وكتابات صلاة الجمعة تحفز قوة جاذبية طوباوية شعبوية لإضفاء الشرعية على عملية التحديث والعلمانية التي نشرتها النخبة السياسية –الإدارية الحاكمة، وأحدثت إنشطاراً كبيراً داخل المثقفين، وأدمجت النخبة المثقفة الدينية المتكونة بالجامعة الدينية الزيتونية في دواليب المؤسسات الاجتماعية والقضائية للدولة التونسية الحديثة. جدير بالذكر هنا، أن النزعة الإصلاحية للنخبة السياسية الإدارية، قد كيفت ولونت المؤسسات الدينية التقليدية بعد إخضاعها لإدارة السلطة السياسية على أساس تغذيتها وتعزيزها، لأنها تمتلك مساندات ذات تقاليد راسخة ورصيد تاريخي لا يستهان بهما في أوساط الشعب، حيث تفردت تونس بمثل هذه الراديكالية، والأهمية في إصلاح المؤسسات الدينية التقليدية، خلافاً لباقي العالم العربي والإسلامي، الذي لم يشهد عملية تهميش مأدلج للمؤسسات الدينية كما عرفته التجربة التونسية. فلم يحدث أن أخضعت جامعة الأزهر في مصر والقرويين في المغرب إلى هذا النمط من العزل والتحييد، فجامعة الأزهر بقيت أثناء التجربة الناصرية محافظة على دورها العلمي وبنفس الطاقة على الاستيعاب والتعليم، لأن السلطة السياسية لم تكن تدرك دور هذه المؤسسات في تكريس أنماط من التعبئة المضادة والخطاب الفكري المحافظ المتناقض حتماً لجوهر فلسفة الثورة، أو لم تكن تقدر على إنجاز نفس الخطوة التي أنجزتها السلطة السياسية في تونس لاختلاف الهياكل الثقافية والاجتماعية ولاختلاف المصادر الفكرية"(31).

إن المشروع التحديثي الذي أطلقته دولة الوصاية البورقيبية على المجتمع المدني، قد تم في سياق خيار أيديولوجي تغريبي، تبني الفرنكوفونية وشعار اللحاق بالغرب الرأسمالي، باعتبار "أن كل ما هو مستورد من الغرب يمثل

الرقي والتطور والمدنية"، وعمّق التبعية الثقافية للغرب الرأسمالي، وجسّد القطيعة الفجة بين السياسي والديني وأجج التناقض بينهما، بعد أن أصبحت المؤسسة الدينية الزيتونية مهمشة، ونخبتها الثقافية معزولة، حين لم يعد علماء وفقهاء جامع الزيتونة هم وحدهم الناطقين باسم الدين، والممثلين لسلطته في المجتمع. وكان لهذا أثره الكبير في تفجير الصراع بين السلطة السياسية الجديدة والمؤسسات التقليدية الدينية والنخبة الثقافية التقليدية، والمقصية عن المشاركة الثقافية والسياسية في فترة الخمسينات والستينات، ومع الحركة الإسلامية الجديدة لاحقاً، حين تعمقت أزمة الهوية للمجتمع والشباب على أوسع نطاق في تونس، في ظل إرهاصات مرحلة ما بعد الاستقلال. ومن الواضح أن التوتر والصدام بين دولة الوصاية التي تجسد في أيديولوجيتها القومية الكلية، وفي خطابها السياسي والثقافي سياسة علمانية على المستويين الثقافي والاجتماعي تقوم على توظيف وتطويع إسلام الدولة الجديدة في عملية التعبئة والتأطير الشموليين لمختلف الفئات والطبقات الاجتماعية في نطاق مخاطبتها للمجتمع المدني، بهدف تدويله وتنويره بأسلوب تلقيني ووصائي وحصره في إبعاد جهاز يتلقى الدفعات التحديثية والتنويرية الصادرة عن الدولة، وبين الأيديولوجية الإسلامية التقليدية والإسلام الشعبي المجسد في المؤسسات الدينية التقليدية، كما يعكس في جوهره الصراع الثقافي التقليدي في تونس منذ عصر النهضة وحتى مرحلة الاستعمار الفرنسي، بين المؤسسة التعليمية للمدرسة الصادقية التي لعبت دوراً كبيراً في إعداد وتخريج النخبة السياسية والثقافية التونسية المتحدرة في معظمها من الفئات الوسطى، والتي واصلت دراستها الجامعية العليا في باريس متلقية بذلك تعليماً عصرياً وحديثاً، وبين المؤسسة الدينية الزيتونية التي تدرس القرآن، والشريعة الإسلامية، والفقه، دون أن تدخل إصلاحات جذرية لتدريس العلوم الحديثة، والتي كانت تسهم في إفراز النخبة الثقافية التقليدية المرتبطة أيديولوجياً بمصالح شرائح البرجوازية التقليدية التونسية من تجار، وأعيان ومؤسسة العلماء. إذن من المنطقي والتاريخي، بعد هذا الاستطراد في تبيان موقع كل من النخبة السياسية –المثقفة الدستورية (أي المنتمية إلى الحزب الدستوري الجديد الحاكم)، والنخبة المثقفة الزيتونية الدينية من الناحيتين الأيديولوجية والسياسية، إزاء معضلات المجتمع المدني، أن تنفجر التناقضات بينهما عشية الاستقلال، حيث أن الصراع بينهما يعود إلى الفضاء التاريخي لمرحلة الاستعمار، وذلك للأسباب التالية:

1-إن الصراع بين السياسي والديني يعود في الواقع، إلى ثنائية تزداد متطلباتها ثقلاً بين الدستوريين والزيتونيين، منذ مرحلة الاستعمار، وهو يعكس صراعاً أيديولوجياً وسياسياً بين الحزب الدستوري الجديد بقيادة بورقيبه الذي اضطلع بدور قيادي للحركة الوطنية التونسية في مقاومة الاستعمار الغربي، وانتزع الاستقلال، وقام ببناء دولة عصرية، وكان له خطاباً سياسياً ينسجم أكثر فأكثر مع متطلبات التطور، لمختلف قطاعات المجتمع التونسي، وبين الحزب الدستوري القديم بقيادة الثعالبي الذي كانت تسانده المؤسسة الدينية التقليدية، المتحالفة تاريخياً مع البرجوازية التجارية التقليدية، بحكم التجانس في الانتماء إلى الفضاء الأيديولوجي التقليدي. ومن المعلوم تاريخياً أن الحركة السياسية التونسية، لم تكن حركة تحرر سياسي فقط، بل كانت تمتلك برنامجاً خاصاً للعمل في المجالين الثقافي والاجتماعي مستندة في ذلك إلى تراث الحركة الإصلاحية التحديثية في تونس منذ عهد خير الدين التونسي، ورائد تحرير المرأة العربية التونسية الطاهر الحداد/ الذي جوبه بعداء شديد من جانب المؤسسة الزيتونية التقليدية، والفئات الاجتماعية المحافظة، والقيم والمبادئ المتخلفة في المجتمع التقليدي.

2-إن الصراع بين النخبة السياسية الإدارية الحاكمة الحاملة لواء التحديث والعلمنة، والنخبة الزيتونية التقليدية هو صراع مجتمعي، وهو صراع بين مشروع مجتمعي تحديثي علماني يجد مرجعيته السياسية والأيديولوجية في الفكر السياسي البورقيبي المتشبع بالأيديولوجية الثقافية الفرنسية، وبالنزعة التحديثية لكمال أتاتورك، والذي يشكل استمراراً تاريخياً لفكر ونهج خير الدين التونسي السياسي الإصلاحي والتحديثي، حيث أن "الإستراتيجية التي تبناها الرجلان السياسيان، سعى كل منهما إلى تحييد معارضة المنشأة الدينية في تونس العاصمة بتضمين وتوريط ممثليها في عملية الإصلاحات المؤسساتية، وتقدم هذه الإصلاحات الأوروبية الإلهام بوصفها أفضل منظومة دفاع للأمة الإسلامية"(32)، وبين مشروع النخبة التقليدية المعارض لمشروع التحديث، والذي تتحكم فيه الرؤية السلفية الماضوية التي تركز على ضرورة العودة إلى قيم السلف الصالح. وهذا الصراع بين المشروعين هو في جوهره يعكس الصراع التاريخي والتقليدي على الصعيد العربي بين الأصالة والتحديث، والحال هذه، وضعية الصراع "ليست وضعية خصوصية في تونس ذلك أن

القرن التاسع عشر شهد ظهور الحضارة الأوروبية بثورتها الصناعية وبرجوازيتها القومية، كنمط تأثير على حضارات قديمة: اليابان، الصين، تركيا، مصر، التي كانت تعيش حالات من تراكم التخلف وتبحث عن بدائل ملموسة لمجابهة الانحطاط". كما أن هذا الصراع المجتمعي يعكس صراعاً ثقافياً واضحاً يتمحور حول المؤسسات الثقافية والاجتماعية التي تقود المجتمع المدني والسلطة المرجعية لهذا المجتمع المدني الوليد، الأيديولوجيا العلمانية القومية الكلية للنخبة السياسية الإدارية الحاكمة أم المؤسسة الدينية التقليدية كجامع الزيتونة، ومنابر المساجد والمؤسسات الثقافية إلخ.

3-إن الصراع بين الدولة التونسية الجديدة والمؤسسة الدينية التقليدية يعكس في بعده الثالث صراعاً طبقياً مكشوفاً بين فئات الطبقة الوسطى وتعدد مكوناتها الاجتماعية وشرائحها، الأمر الذي أعطى ميزة جيدة لخطابها السياسي القائم على التعددية والتغاير، وبين البرجوازية التقليدية التجارية المتضررة من الغزو الرأسمالي الغربي والتي حاولت أن تكون أكثر وطنية من الفئات الوسطى حيث كانت المعارضة اليوسفية هي الممثلة السياسية لهذه البرجوازية التقليدية المهيمنة على المؤسسات الثقافية والسياسية، والتي تتكون من شرائح التجار والحرفيين ومؤسسة العلماء من أئمة ووعاظ وأساتذة. ثم ان الصراع بين المشروع التحديثي ومؤسسة العلماء، يعود في إحدى أسبابه إلى التحالف القوى الذي كان قائماً بين المؤسسة الدينية التقليدية والبرجوازية التجارية التقليدية لدعم المعارضة اليوسفية. "وقد كان الرئيس بورقيبة مدركاً أن العلماء هم الجهاز الأيديولوجي والدعائي للحركة اليوسفية المتصلة في جوهرها بالهياكل الدينية التقليدية، وهكذا يتضح أن الصراع بين بورقيبة وبن يوسف ليس مجرد صراع سياسي كما تتصوره بعض الاطروحات إنما هو صراع ثقافي بالدرجة الأولى طالما أنه يطرح إشكالية الأصالة ومكانة الإسلام في المجتمعات المعاصرة التي مسها التحول الرأسمالي"(33).

بعد القضاء على المعارضة اليوسفية التي كانت تمثل الخط القومي داخل الحركة التونسية، والتي رفعت شعار العروبة والإسلام، واستقوت بالدعم الناصري، والتحالف مع المؤسسات الدينية التقليدية، وعدم السماح للنشاط السياسي لباقي أحزاب وحركات المعارضة الأخرى، وبخاصة الحزب الشيوعي التونسي منع نشاطه منذ العام 1962، وانعدام وجود أي حزب مزاحم للحزب

الدستوري الحاكم، انكشفت الهشاشة التكوينية للدولة التونسية الجديدة المنبثقة من عهد الاستقلال السياسي، وانكشف معها طابعها المركزي التسلطي بعد اجهاضها للحظة الليبرالية التي كانت تشكل المجال السياسي الوحيد للمعارضة السياسية. وهذا يقودنا إلى رؤية أن سيرورة تشكل الدولة التونسية الحديثة في علاقتها بالمجتمع المدني من جهة، وبالقوى الاجتماعية من جهة أخرى، لم تتم في نطاق القطيعة مع ميراث الدولة الكولونيالية التي تمثل الاستمرار التاريخي للدولة البيروقراطية الحديثة، التي ولدت في أعقاب الثورة الديمقراطية البرجوازية في الغرب من ناحية، مثلما لم تتم القطيعة مع الدولة السلطانية التي سادت العالم الإسلامي من ناحية أخرى. وهذه الدولة التونسية الجديدة التي اضطلعت بتطبيق مشروعها التحديثي في نطاق علاقته بالمجتمع التقليدي الذي دمرت الرأسمالية الكلونيالية توازنه العرضي الذي كان سائداً والذي وسم المجتمع التونسي الكولونيالي بالتجزأ، والتذرر، والتباعد، والتنافر بين مختلف أطرافه، قد خلقت بيروقراطيتها الحديثة ذات الطابع المركزي المهيمنة على هياكل ومؤسسات السياسة والاقتصاد، والمتغلغلة في بنى ومؤسسات المجتمع المدني الوليد، حيث أصبحت هذه الدولة الحديثة التي توحدت مع جهازها وبيروقراطيتها الحديثة خارجة عن المجتمع المدني، ومنفصلة عنه. وكانت هذه الدولة تمثل في الوقت ذاته العنصر التكويني الرئيسي للعلاقات الرأسمالية وكونها "العلاقات الرأسمالية" باعتبارها دولة كانت تبحث دائماً عن ممارسة سياسة وسط معينة بين النموذج الليبرالي ونموذج رأسمالية الدولة، وكانت تجسد رأسمالية الدولة التابعة للمراكز الرأسمالية الإمبريالية الغربية بامتياز. لكن بعد تضخم هيمنة الدولة على المجتمع المدني وصولاً إلى تدويله، وإلغاء دور القوى الاجتماعية والشعب، انبثقت الدولة البيروقراطية التسلطية الحديثة التي امتلكت ناصية الاستبداد المحدث من "مصادر الاستبداد التقليدي بإحتكار الحكم مركز السلطة" من ناحية، ومن خلال "احتكار مصادر القوة والسلطة في المجتمع "عبر اختراق المجتمع المدني على مختلف مستوياته ومؤسساته"، و"بقرطة الاقتصاد إما خلال توسعة القطاع العام وإما بإحكام السيطرة عليه بالتشريع واللوائح (أي رأسمالية الدولة التابعة) وكون شرعية نظام الحكم تقوم على القهر من خلال ممارسة الدولة للإرهاب المنظم ضد المواطنين"، من ناحية أخرى(34).

إن مشروع التحديث الذي تبنته الدولة التونسية الجديدة ذات النزعة القومية الكلية منظور إليه من زاوية انعكاساته على مستوى المجتمع المدني، وفي علاقة الدولة بالمجتمع المدني، قد قام على أساس تجربة الحزب الشمولي الواحد، وشرعية الزعامة الفردية السياسية والتاريخية للرئيس بورقيبة، التي تتحكم فيها عقلية التكيف والإندماج والتحول في المراحل التاريخية الثلاث التي خاضتها- "النضال والتصدي للنخب التقليدية- التعبئة ضد الاستعمار الفرنسي- التعبئة في المعركة الاقتصادية". وتكمن خصوصية التحديث في تونس في انفصاله الكلي عن المسألة الديمقراطية، سواء في مفهومها الليبرالي الغربي المتعلق بطبيعة المؤسسات السياسية والدستورية التي تفرزها، أم ببعدها المتعلق بالتوزيع العادل للثروة الوطنية، وتوجيه التنمية وفق اختيارات اقتصادية - اجتماعية تخدم مصالح الطبقات والفئات الاجتماعية الكادحة. وفي هذه المعادلة غير المنطقية التي تقيم جداراً صينياً بين مشروع التحديث ونمط الديمقراطية تكمن أزمة الفئات الوسطى الحاكمة في ديناميات بناء السلطة، وقضايا التحديث والتحرر، من حيث أنها نخبة مارست الاحتكار الفعال لمصادر القوة والسلطة في المجتمع، وأفرغت العملية السياسية من المعارضة حين ألغت المجال السياسي بهيمنتها المطلقة على المجتمع المدني، وإخضاعها النقابات لهيمنة الحزب الدستوري الحاكم، وترييف المدن من خلال تهميش فئات الفلاحين وإبعادها عن كل تأثير سياسي، وإزدياد تدخلها في الاقتصاد، وخلقها مجالها السياسي الخاص بها، الذي قصر المساهمة السياسية على بيروقراطية الدولة - الحزب الشمولي، وعلى المؤيدين، والموالين من التكنوقراط، والمنتفعين من السلطة. وأصبحت هذه البيروقراطية تعتبر نفسها هي المالكة الوحيدة لمعنى الدولة، مجسدة بذلك ظاهرة استبدادية محدثة من خلال احتكارها المطلق للدولة إلى الدرجة التي تقضي فيه بإطلاقية على كل مكونات المجتمع المدني السياسية والاجتماعية الأخرى، وعبر سيطرة نزعة التماثل أو التماهي الشمولية السرمدية مع الدولة. وكما يقول الدكتور خلدون النقيب فإن هذه الدولة البيروقراطية التسلطية في العالم الثالث هي تشويه للدولة البيروقراطية الليبرالية الحديثة، من حيث إفتقارها إلى القيود والضوابط الدستورية الديمقراطية. وفي الوقت نفسه، فإن النظام الاقتصادي للدولة البيروقراطية التسلطية وهو رأسمالية الدولة التابعة (تابعة لدول المركز الإمبريالية) هو تشويه لنمط الانتاج الرأسمالي(35).

إن هذا النزوع الاستبدادي المحدث الذي يتجسد في الحكم الشخصي للرئيس بورقيبة، المعتبر نفسه الرمز الحي لشكل الدولة غير الشخصي، والذي يستمد مبدأه وفعاليته من الواجهة المؤسسية لسلطة بيروقراطية الدولة، ونظام الحزب الواحد، وأيديولوجية بيروقراطية الدولة التي تفهم وتمارس السياسة في بعدها التقني البراغماتي، وترفض منطق الصراع الفكري، والجدل الثقافي والمعرفي، سيعمل على إخضاع تنظيمات المجتمع المدني لمنطق هيمنة أجهزة الدولة التسلطية، وبخاصة الاتحاد العام التونسي للشغل الذي يعتبر أعرق منظمة نقابية في البلاد، وعلى صعيد عربي وافريقي، شكلت إحدى الخاصيات المهمة للمجتمع المدني التونسي، بما أنها كانت ولا تزال تمثل القوة الاجتماعية الرئيسية الفاعلة والمنتجة في تونس. هذه القوة التي جذرت الوعي النقابي والثقافة النقابية في أوساط الطبقة العاملة، كثيراً ما قامت بدور الحزب السياسي المعارض، لأنها لم تتقوقع في إطار ضيق الأفق للعمل النقابي المحض، لتشكل وجهاً واحداً من الحركة النقابية (وهو وجه ضيق بالتحديد لأنه أحد الأوجه الأخرى) على حد قول لينين، بل أنها أصبحت إحدى مكونات المجتمع المدني الاجتماعي –السياسي، المحركة لتاريخ تونس الحديث، والسلاح الاستراتيجي الفعال لأية قوة سياسية استخدمتها أو تستخدمها للوصول إلى السلطة. كما ظهر ذلك جلياً بالنسبة للحزب الدستوري العام 1965/ أو كقوة مساندة وحليفة للحكومة والحزب الحاكم من أجل مجابهته الأزمة الاقتصادية الاجتماعية، بواسطة توفير قدر من السلم الاجتماعي. ثم إن تضخم هيمنة أجهزة الدولة على مكونات المجتمع المدني جعل النقابات عبارة عن قنوات للسلطة الحاكمة تقوم بالتأطير والتعبئة الشعبية لمصلحة خياراتها الاقتصادية– الاجتماعية لبناء "رأسمالية الدولة" في ظل التبعية للمراكز الرأسمالية الإمبريالية الغربية، وكرد فعل مباشر في الوقت عينه على الضعف البنيوي للبرجوازية التقليدية التونسية التي اتبعت سياسة "الاقتصاد الحر"، وعجزها عن تحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية، وبالتالي عن تحقيق عملية تراكم رأسمالي والسيطرة على السوق الداخلية. وهكذا فقد تحولت النقابات إلى مجرد أداة استعمال لغايات داخلية مرتبطة بسياقات سياسية متعددة تخدم مصلحة النخبة السياسية– الإدارية الحاكمة، وتحافظ على أوضاع اجتماعية سياسية مع تزايد الاستقطاب الاجتماعي، وتفاوت الدخل، وتنامي النزعة إلى الاستهلاك الجماعي، وانعدام

الحراك الاجتماعي، على الرغم من أنها تمتلك قاعدة شعبية عريضة، ولكنها ينقصها البرنامج الاقتصادي المحدد والفلسفة الاجتماعية المتكاملة. الأمر الذي جعلها قوة توظف لتمجيد الخطاب السياسي للسلطة التي انقصت إلى الحد الأقصى قيمة المؤسسات الدستورية والسياسية –والنقابية كقواعد للعبة الديمقراطية المرغمة في ذاتها، لكي تحولها إلى رهانات ومواقف تمجد القوة الرمزية للحكم الشخصي الساعية إلى فرض الرقابة عليها، بمقدار ما ينكشف اختلال الدولة المتمظهر في صور التخصيص والتدويل ونقص الشرعية.

إن الدولة البيروقراطية الحديثة عملت على خلق المجتمع، وتأطير العلاقات الاجتماعية في كل الميادين، وفق رؤية أيديولوجيتها القومية الكلية، وكانت بصورة ما التعبير عن السدود ما بين الطبقات والفئات الاجتماعية، التي تفرض تعبئتها التحييد. لكن سياسة التحديث المنفصلة عن الديمقراطية، كرمز للاستغلال والتبعية الخارجية، عمقت من هذه الهوة بين الفئات الاجتماعية، ونزعت إلى القضاء على استقلال المؤسسات الاجتماعية والنقابية عبر التدخلية غير المحدودة للدولة، التي شجعت التبعية لها، وخلقت بذلك مواطنية سلبية. ذلك أن "تناقض دوافع المحكومين يقود إلى نوع من "التبعية للدولة"، الولاء السلبي والمتباعد إزاء سلطة خارجية وعليا، مالكة لأدوات إرغام وضابطة لوسائل الإدارة المادية للحياة الاجتماعية، وهو ولاء يجسد مقابله في منح تقديمات أو مكافآت من شأنها ضمان حياة أفضل وهي "فرحة الحياة" التي منحها الشعبية شعار الستينات، أول على الأقل تلبية الحاجات الأساسية. وهكذا تستطيع الدولة أن تملك قاعدة قوية من المساندات في إطار مواطنية سلبية، مع تبرؤ الإنتساب إلى النظام السياسي على منتجات النشاط الدولتي وحدها. وهذا معناه أن الدولة لكي تضمن استقرارها، محكوم عليها بالفعالية. إن المفهوم يحيل هنا إلى ممارسة الدولة لوظيفتها، وهي ضبط عملية التراكم، وتأثير التدخلات المعوضة (بكسر الواو) سواء من جهة نواقص السوق أم عجز إضفاء الشرعية"(36).

سيطرة الدولة لدوافع وضبط عملية التراكم

إن الدولة البيروقراطية الحديثة التي تعتبر نفسها هي الممثلة للمجتمع،

قامت بإقصاء مختلف مؤسسات المجتمع المدني من الأحزاب السياسية المعارضة، إلى النقابات المهنية والعمالية، مروراً بالمؤسسات الاجتماعية المختلفة، من مجالها السياسي، وبنت النخبة السياسية –الإدارية الحاكمة فيها نموذج الدولة التسلطية، التي تعاظم دورها في مختلف الميادين والنشاطات الاقتصادية تحت شعار فلسفة "الاشتراكية الدستورية" بعد فشل تجربة الليبرالية الاصلاحية، وعجز البرجوازية التقليدية التونسية عن حل مشاكل التخلف والتبعية. وهكذا بعد أن أكملت الفئات الوسطى الحاكمة مرحلة تشكلها السياسي والأيديولوجي عبر هيمنتها على جهاز الدولة، (الدولة –الحزب)، وتدويل المجتمع عبر ضمان الدولة التوسط في المنازعات بين مختلف التنظيمات المتنافسة الدينية، والإقليمية، والاقتصادية، والطوائف الحرفية المفتتة إلى ذرات، تحكمها المصلحة الضيقة الآنية، "وغريزة النجاة" من استبداد وطغيان البيروقراطية المهيمنة على مركزية القرار الاقتصادي والسياسي، اتجهت الدولة نحو احتكار مصادر القوة والثروة في المجتمع عبر انتهاج طريق رأسمالية الدولة وخلق القطاع العام وتقويته، في إطار نمط الاستيعاب من قبل النظام الرأسمالي العالمي، بما يجعل الاقتصاد الوطني تابعاً لمتطلبات السوق الرأسمالية العالمية.

والحال هذه، فإن بناء رأسمالية الدولة عبر تدخلية الدولة في التخطيط وإقرار مسألة "الاشتراكية الدستورية" في مؤتمر المصير المنعقد في بنزرت العام 1964، الذي استبدل فيه الحزب الحاكم اسمه، وأصبح يسمى منذ ذلك التاريخ وحتى مؤتمر العام 1988 "الحزب الاشتراكي الدستوري التونسي"، وهيمنة القطاع العام على الاقتصاد الذي يتجسد عيانياً في التشابك والتداخل بين تدويل المجتمع، وتملك وشخصنة الدولة، وتبعية المجتمع للدولة، لم يشكل المظهر "الاقتصادي" لشمولية توسيع دور الدولة التسلطية وتدخلها في الاقتصاد والمجتمع باعتبار ذلك يدخل في نطاق الاستجابة لدوافع ضبط عملية التراكم الرأسمالي فقط، وإنما كانا يدخلان أيضاً في إطار الإستجابة لضرورات التكامل السياسي، وولادة جماعة سياسية جديدة متجانسة.

وبذلك كانت عملية التراكم الرأسمالي في تونس خاضعة لمنطق مزدوج: فالتراكم الذي وظفته الدولة التسلطية جعلته كعنصر تابع صغير من النظام

الرأسمالي العالمي في وقت معاً خاضع لقوانين التقسيم الدولي للعمل، لأن مصادر تراكم الرأسمال والحصول على الموارد الضرورية لتمويل خطط التصنيع وتحديث الزراعة القائم على إنشاء حركة التعاضديات في الزراعة وتعميمها منذ بداية الستينات، كانت تعتمد بشكل رئيسي على استيراد رأس المال الاحتكاري الأجنبي، من خلال القروض التي كانت تمنحها البنوك الدولية، مثل البنك الدولي للإنشاء والتعمير وصندوق النقد الدولي، وصندوق التنمية الأوروبي في إطار السوق الأوروبية المشتركة، حيث أن هذه الأجهزة الدولية للتسليف والتمويل كانت خاضعة لهيمنة الولايات المتحدة الأميركية، التي رسخت مواقعها في النظام الرأسمالي بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. ثم إن حجم وأهداف هذه الأموال المقدمة إلى تونس يخدم متطلبات تغلغل الرأسمال الاحتكاري الأجنبي في أهم الفروع الاقتصادية، وإقامة الشركات المختلفة، التي يخصص فيها مكاناً للبرجوازية الكمبرادورية، في التجارة والصناعة والنظام المصرفي. إن الاستثمارات العائدة للرأسمال الأجنبي اضطلعت بدور بارز جداً، ذلك أن نسبتها ارتفعت من 48% العام 1960، من حجم الاستثمارات العامة إلى 67% في العام 1969، وبلغ استثمار رؤوس الأموال الأجنبية مبلغ 50% من مجموع استثمارات المخطط العشري (1962-1971). وفي غضون ذلك، تفاقم حجم الديون الخارجية الذي ارتفع من 25% من مجموع المنتوج الداخلي الخام العام 1960إلى 495 بالمئة العام 1971. وبذلك فإن السياسة الاقتصادية للاشتراكية الدستورية قادت إلى ربط الاقتصاد التونسي ربطاً وثيقاً بالسوق الرأسمالية العالمية، والاقتصاد الامبريالي عامة، وسهلت عملية تغلغل الاحتكارات الرأسمالية في الاقتصاد الوطني، وأسهمت في تعميق تبعية البنية الاقتصادية والمالية والسياسية، كنتيجة لذلك، وقدمت ميزات سياسية كبيرة جداً للدول الإمبريالية وبخاصة الإمبريالية الأميركية. وهكذا ظهرت تجربة "الاشتراكية الدستورية" كمنتوج لحركة اجتماعية حاملة لإعادة ضبط عملية التراكم الرأسمالي وفق قوانين التقسيم الدولي للعمل في محاولة عبثية للتأثير فيها.

لكن تجربة "الاشتراكية الدستورية" مهدت الطريق لتطوير الرأسمالية التابعة في الريف، وشكلت القاعدة المادية لعملية التراكم الرأسمالي لمصلحة البرجوازية التقليدية، والبيروقراطية الجديدة. ووفق هذا المنظور أصبح تدخل

الدولة تقوده دوافع إنتاج هيمنة على المجتمع، وتوسيع قواعد الرأسمال الخاص، وطبقة الإجراء، لا تفكيك طبقة البرجوازية التقليدية المرتبطة ببنية علاقات الانتاج الكولونيالية، والمتميزة بإرتباطها الطبيعي المباشر بالبرجوازية الاحتكارية الغربية ولقد تشكلت في خضم هذه التجربة "رأسمالية الدولة" وعمليات الضبط التي قامت بها الدولة على الرغم من هامشها، شريحة البرجوازية البيروقراطية ذات النزعة التسلطية بقيادة محمد الصياح/ المدير السابق "للحزب الاشتراكي الدستوري" والتكنوقراطي الهادي نويرة رئيس الحكومة السابق، والمدعومة من قبل جبهة رأس المال الخاص المحلي ومن المساندة الكبرى للإمبريالية الأميركية.

غير أن العواقب لهذه التجربة، تمثلت في إزدياد التفاوتات الاجتماعية في المجتمع والتمايزات الطبقية، واشتداد الاستغلال الرأسمالي، وهو ما أدى إلى احتدام التناحرات الطبقية في الريف مع ازدياد تسلط البيروقراطية، واحتكارها الأعمى للقرار السياسي والاقتصادي، وممارستها الطغيان والاستبداد على جميع الفلاحين، وقمع القوى الوطنية والديمقراطية، وضرب النقابات، وتعميم الشعب المهنية الدستورية (أي خلايا الحزب الحاكم) في كل المصانع والمؤسسات، وتنصيب قيادة مساومة ومتناقضة جذرية مع مصالح العمال على رأس الاتحاد العام التونسي للشغل.

لقد كانت لازمة العام 1969 في نهاية مرحلة "رأسمالية الدولة" التي شهدتها تونس في العام 1962 إلى أواخر العام 1969، تحت راية "الاشتراكية الدستورية"، وتعايش القطاعات الثلاث، بقيادة الجناح البيروقراطي التسييري في الحزب (أحمد بن صالح)، ان جعلت الدولة البيروقراطية عاجزة عن تلبية الانتظارات والحاجات الأساسية التي قدمت الطبقات والفئات الاجتماعية الشعبية أغلى التضحيات على أمل الانتقال نحو صبوة اجتماعية أفضل. فالتجربة أسهمت في تأسيس قاعدة اقتصادية واجتماعية صلبة (أملاك الدولة– التعاضيات الرأسمالية) للبرجوازية البيروقراطية التسلطية التي أصبحت تفرض هيمنتها داخل السلطة السياسية مما مكنها من التحكم في مركزية القرار السياسي بلا منازع. غير أنه مع ازدياد الهجوم الذي قاده أحمد بن صالح ضد جبهة رأس المال الخاص، وتلويحه بخطر التأميم في نهاية الستينات، تعرضت الدولة

البيروقراطية لخطر تعرية عجزها، الأمر الذي قاد إلى تحالف جناح البرجوازية التقليدي ذي الميول الليبرالية، مع جناح البرجوازية البيروقراطية المتصلب حيث قاد هذا التحالف حملة تصفية لتجربة "رأسمالية الدولة وتقديم رائدها أحمد بن صالح للمحاكمة بتهمة الخيانة العظمى، وبواسطة الدعم القوي الذي تلقاه من أوساط الرأسمالية الاحتكارية الأميركية، فاتحاً بذلك طريق توجيه عمليات الضبط الدولتية في اتجاه الانفتاح على قوانين السوق، والارتباط بالاقتصاد الليبرالي بإنقاص هامش ضبط من قبل الدولة، ومستغلاً في الوقت عينه القاعدة الاقتصادية والمادية حصيلة عملية التراكم الرأسمالي،في ظل هذه التجربة، التي تمت على حساب الطبقات والفئات الشعبية، وبخاصة الفلاحين الصغار والفقراء. "وقد وجدت أزمة نهاية الستينات صاعقها في محاولة تعميم التعاونيات في الزرعة. وتعبيرها في موجة استياء مست الأوساط الاجتماعية المختلفة، لكن مدلولها قام، كما يبدو، في تحول لدوافع الضبط.

وتحت هذه الزاوية، يمكن الحديث عن أزمة ضبط. خلال العقد الأول جهدت الدولة للاضطلاع، بصورة مباشرة، بالقطاعات الاقتصادية الأساسية وتنشيط وتوجيه التوظيف الخاص وإعادة تكوين البنى الزراعية ومراقبة دوائر التوزيع والمبادلات مع الخارج، وتعزيز المنظومتين التربوية والصحية في منظور تنمية مستقلة المركز. إن السياسة "تعايش القطاعات الثلاثة"– الدولتي والخاص والتعاوني– كانت تنتجها ثقلاً متزايداً للقوى الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تعبر عن قوانين السوق. إن هذه الدعوة المكتظة للرساميل الخارجية لأجل تحويل جهد كبير للتوظيف جعلت العمل الدولتي تابعاً للمساعدة الأجنبية. وبالتالي أصبح هذا العمل حساساً إزاء الضغوط بيد أن هذه الضغوط لم تكن في اتجاه إعادة توجيه إلا بمقدار ما جمعت الشروط لذلك، والتحولات والتجميدات الملازمة للسياسة المتبعة.

لقد كان دور الدولة يتلخص في النهاية، في تقوية النسيج الاقتصادي والاجتماعي الذي يستطيع تعبئة الرأسمال الخاص، لكن دور الدولة هذا لم يستطع السيطرة علىتأثير الجذب المنتظر. وفي العام 1968/ كانت المؤسسات الخاصة تضمن ربع التوظيفات –في مقابل زهاء 10 في المئة خلال الفترة 1962–1964 (الخطة الأولى) وكان التكون الخام للرأسمال الثابت يتلقى الضربة القاتلة لتباطؤ التوظيفات المباشرة للدولة، وتدني المساعدة الأجنبية.

ولكن على رغم أهمية نسبية متزايدة، كان القطاع الخاص بصورة عامة يظهر "متردداً" في ميدان التوظيفات، حسب الوصف الذي استخدمه تقرير للبنك الدولي، وحتى حين أكد المخطط (بكسر الطاء الأولى) اهتمامه بـــ "تعزيز ثقة القطاع" فإن هذا القطاع، إذا استثنينا بعض الفروع ومنها السياحية خصوصاً، احتفظ بموقف متحفظ، ومن حيث الميل، فإن السيطرة على مجموع الدوائر الاقتصادية التي كانت الدولة تبحث عنها منذ أن أوجدت الشروط الأولية لتوسيع الرأسمال الخاص، أصبحت عقبة مرغمة بصورة خاصة في نظر منطق الربح، لا سيما وإن إتساع التعاونيات في الزراعة كان يغذي توترات ملائمة للانتظارية"(37).

الانفتاح الاقتصادي والإندماج الكامل بالنظام الرأسمالي العالمي

أكدت لنا التجربة التاريخية أنه ما أطلقنا عليها رأسمالية الدولة التابعة في تونس بقيادة الفئات الوسطى بعد فشل التجربة الليبرالية، أنتجت في حقيقة الأمر رأسمالية مشوهة، من خلال إنشاء القاعدة المادية الاقتصادية والاجتماعية، وإيجاد القطاع العام، وعبر التدخيلة للدولة التي كانت مهمة وضرورية ومبرمجة بهدف تحقيق التعبئة المكثفة للموارد وتوظيفها في البناء التحتي لايجاد وتائر قوية، لتراكم الرأسمالية لمصلحة البرجوازية القديمة والحديثة في ظل عجز الرأسمال الخاص بسبب حجمه الصغير ودرجة نضجه القليلة – والتعديل في البناء الطبقي.

إن هذه الفئات الوسطى حين استكملت بناء الدولة البيروقراطية الحديثة تحول ممثلوها الطبقيون في السلطة السياسية –الحزب والحكومة الذين استخدموا ما توفر لهم هذه السلطة من امتيازات عديدة مصادر القوة والثروة في المجتمع عن طريق الاستيلاء على القطاع العام من أجل خدمة مصالحهم الطبقية بالضرورة إلى فئة البرجوازية التكنوبيروقراطية الكولونيالية. ولذا فإن رأسمالية الدولة التابعة خلال عقد الستينات، لم تكن خارج سياق علاقات الانتاج الكولونيالية. وكانت في الوقت عينه عملية تاريخية معقدة ومزدوجة، فهي من ناحية تجددت في سيرورتها البرجوازية الكولونيالية التقليدية في عملية الاستبدال الطبقي السياسي، لمصلحة تحررها الاقتصادي، وهي من ناحية أخرى ولدت بالضرورة التاريخية فرز طبقي داخل الفئات الوسطى التي حلت

في السلطة السياسية محل البرجوازية التقليدية، حيث انفصلت تلك الفئة العليا منها، التي تمتلك السلطة وتسيطر على جهاز الحزب والحكومة، عن سائر فئات البرجوازية الصغيرة، لتتحول في إطار من تجدد علاقات الانتاج الكولونيالية إلى فئة البرجوازية التكنوبيروقراطية الكولونيالية. وكانت النتيجة التاريخية لهذه التجربة أن حصل التماثل الطبقي، بين البرجوازية التكنوبيروقراطية الكولونيالية والبرجوازية الكولونيالية التقليدية، لتكون البرجوازية الكمبرادورية الجديدة(38).

إن دولة الاشتراكية الدستورية "عملت على تحقيق الاشتراكية على مراحل أولها "اقناع العمال بأننا بلد (تونسي) لا يتحمل تطاحن الطبقات"، وكانت تدعو بالتخلي عن العقلية البروليتارية التي تجعلهم ينظرون إلى صاحب العمل كعدو طبقي، وكرست الإنفتاح على الغرب وقبلت بشروطه الثقيلة والمتمثلة خاصة في القروض الأميركية الضخمة، وانتزعت الملكيات الصغيرة للفلاحين ودمجتها في التعاونيات الزراعية لخدمة مصالح كبار الملاكين الزراعيين، وضربت مصالح العمال، وعملت على تشتيت قواهم وذلك بفرض الهيمنة على النقابات العمالية واحتوائها وجعلها تحت وصاية الحزب الدستوري الاشتراكي الحاكم. وإزاء هذا التشويه للاشتراكية، والتخريب الزراعي والصناعي والتبعية للسوق الرأسمالية العالمية، انتجت دولة الاشتراكية الدستورية حكماً تسلطياً فرعياً، حيث شكلت البيروقراطية الحزبية وبيروقراطية أجهزة الدولة نموذجه بإمتياز. وشكلت عقبة حقيقية أمام انبثاق فضاء عام بسبب عملية النهب المنظمة التي كانت تقوم بها نخبة المجتمع السياسية التي تتمثل في نهجها وسلوكها السياسيين الوصاية والتملك للدولة، هي بذلك تطابقت مع واقع سوسيولوجي – تاريخي حيث كانت فيه هذه الدولة التسلطية عاجزة عن حماية القطاع العام، الذي نجد فيه الاقتصادي غير متحرر من السياسي الذي يهيمن عليه ويسيره. كما أن الأيديولوجية القومية الكلية التي تأسست في عهد الصراع ضد الاستعمار قامت على أساس النفي للصراع الطبقي داخل المجموعة السياسية، للإنقسامات الاجتماعية، فضلاً عن عدم إعترافها بالطابع السياسي لهذه الإنقسامات، الأمر الذي قاد إلى إفراغ المحتوى السياسي وبالتالي القانوني، لهذا الصراع، طالما أن هذه الأيديولوجية التسلطية تعتبر أن الجسم الاجتماعي موحد لا يحتاج إلى السياسة والقانون بما أنه غير متكون من فئات تحمل في

سيرورتها مصالح طبقية متعارضة وفي ظل غياب مفهوم موضوع الحق، أي الإقرار بوجود أشخاص وفئات لهم مصالح متعارضة، بالمعنى الدقيق للكلمة، فإنه من المستحيل أن توجد دولة تسمى دولة الحق والقانون. لهذا السبب بالذات من النفي لمفهوم موضوع الحق للأشخاص والفئات الاجتماعية، تأسست الدولة التسلطية خلال عملية الاستقلال السياسي وتجربة الاشتراكية الدستورية، على الرغم من أن التسلطية لا تمثل نمطاً تاريخياً واحداً".

عشية تصفية تجربة رأسمالية الدولة، انعقد المؤتمر الثامن للحزب الحاكم في المنستير العام 1971، وكان يضم جناحي البرجوازية التونسية، اللذين اكتملا تبلورهما السياسي والأيديولوجي من حيث انطلاقهما من الأرضية الأيديولوجية عينها، أي إعتناق مذهب الليبرالية الاقتصادية، الذي يمثل أساس الوحدة بينهما، وإن كان يحتوي على فوارق على صعيد تصور الوعي السياسي في تطبيقاته الاجتماعية والسياسية.

الجناح الأول: يمثله الهادي نويرة، ومحمد المصمودي، ووسيلة بورقيبة، ومحمد الصياح، والطاهر بلخوجة، وبورقيبة الابن، والشاذلي العياري. وكان هذا الجناح يريد انتهاج سياسة رأسمالية خاصة تقوم على المبادرة الحرة، والمنافسة الرأسمالية على صعيد الانتاج، والمحافظة على المواقع (السياسية والاقتصادية) المناطقية للبرجوازية الكمبرادورية التونسية ذات المنبت الساحلي، والتي ينتمي إليها بورقيبة. إنه الجناح الذي شعر بضرورة الليبرالية الاقتصادية، ولكنه حارب في الوقت عينه الليبرالية السياسية، باعتبارها تشكل خطراً على الدولة التسلطية، الفاقدة لأسس تماسكها الداخلي. والجناح الثاني، ويمثله أحمد المستيري والباهي الأدغم، وقائد السبسي، والحبيب بولعراس، وكان هذا الجناح قد برز كمدافع عن الديمقراطية والليبرالية، رغم أن بعض رموزه مارسوا القمع في الشارع عندما كانوا في السلطة، وتصدى للرئيس بورقيبة، خصوصاً عندما قفز المستيري إلى المنصة أثناء المؤتمر، ليقول لبورقيبة "إن المسؤول الأول يجب أن يفرض بنفسه لا أن يفرض علينا "إن الجناح الذي يطالب بالإنفتاح الديمقراطي للنظام السياسي وبالإستفتاء الشعبي، وبإعادة توزيع المناصب السياسية على صعيد الدولة حسب أهمية المناطق، سكانياً واقتصادياً، وكان يؤمن بفرضية المنطق البرجوازي الليبرالي، بأن

الليبرالية الاقتصادية عقيمة بدون الليبرالية السياسية لاستخدامها.

في ظل فشل الجناح الليبرالي للبرجوازية الكولونيالية التونسية، من أن يفرض نهجاً ديمقراطياً، حتى في شكله البرجوازي الليبرالي على ساحة الاختيارات السياسية للبلاد، وتعاظم دور البيروقراطية الحديثة التي تجسد خط البرجوازية التكنوبيروقراطية التي كان يمثلها الثالوث الهادي نويرة رئيس الحكومة السابق، محمد الصياح مدير الحزب وعبد الله فرحات وزير الدفاع، والتي تتميز بنزعتها الاستبدادية المحدثة، حين بايعت الرئيس بورقيبة رئيساً مدى الحياة في "مؤتمر المنستير الثاني –ومؤتمر الوضوح "في أيلول العام 1974. وهذا "يعتبر خرقاً فادحاً للدستور التونسي الذي لا يخول الترشح لرئاسة الجمهورية أكثر من ثلاث مرات. وفرض بورقيبة مرة أخرى رغبته في تعيين أعضاء المكتب السياسي للحزب بدلاً من انتخابهم كما عمد إلى حل مشكلة من يخلفه، فعين الهادي نويرة الخليفة له". وكان يوم آذار 1975، يوماً من أيام تونس المظلمة حين صادق مجلس الأمة (مجلس النواب) على قانون تنقيح الدستور الفصلين (40و51)، ويقضيان بتولي الرئيس الحبيب بورقيبة رئاسة الدولة مدى الحياة".

لقد انتقلت تونس من الحكم التسلطي في مرحلة الستينات في ظل تجربة "الاشتراكية الدستورية" إلى نموذج فرعي جديد للحكم التسلطي في مرحلة السبعينات، يقوم على اتجاه تنمية الرأسمالية الخاصة الليبرالية وتمتين علاقاتها بالرأسمال الاحتكاري الأجنبي، وتعميق الإنخراط أكثر فأكثر بالسوق الرأسمالية العالمية. وكانت الدولة آنذاك تضطلع بدور إعادة توجيه عمليات الضبط من أجل توسيع قواعد الرأسمال الخاص، الذي كانت توظيفاته موجهة أساساً نحو إنشاء المشاريع الصناعية والمعملية المخصصة نحو التصدير للسوق الرأسمالية العالمية، في إطار سياسة استبدال الواردات عن طريق تشجيع السياسة التصديرية، وكانت توظيفات الرأسمال الخاص ذات المنشأ الوطني والأجنبي متمركزة بشكل رئيسي في مدينة تونس والساحل: –90 من المئة من العمالات الصناعية التي أوجدت بين 1973–1979.

ومن المعلوم تاريخياً أن تونس مقسمة في خطط البناء التحتي ومستوى التطور الاقتصادي إلى أقطاب تنموية يكون فيها مستوى التطور الاقتصادي غير متكافئ، وينعدم فيه التوازن بين المنطقة الساحلية، المجهزة ببناء تحتي

عصري يتجاوز بصورة واسعة المتوسط الوطني، حيث يتركز فيها النشاط الاقتصادي، سواء أكان صناعياً أو تجارياً أو إدارياً أو سياحياً، وبين مناطق الجنوب والغرب، غير المجهزة ببناء تحتي حديث، وحيث النشاط الاقتصادي فيها محدود، مع بعض الاستثناءات، في الزراعة والتجارة الصغيرة. والحال هذه، فإن المناطق التي يتمركز فيها التصنيع هي تونس والمنطقة الساحلية، وبذلك تكون مولدة للطلب الإضافي من العمالات، في حين تتمركز البطالة في المناطق الداخلية والجنوب، لكي تغذي بذلك سيلاً جارفاً من الهجرات الداخلية (نزوح ريفي) نحو ترييف المدن الكبرى، وبخاصة تونس العاصمة.

إن هذا التفاوت في النمو الناجم عن التأثيرات التراكمية قد خلق جماعات متمايزة بوضوح داخل المجتمع التونسي، بسبب ما خلفته هذه التباينات الجغرافية بالنمو من انقسامات على صعيد البناء التحتي ومستوى التطور الاقتصادي، وجدد النزعة الأقليمية والمناطقية (الجهوية)، التي أصبحت تشكل معطى اجتماعياً وسياسياً ثابتاً في واقع تونس، جسدته الدولة التسلطية التونسية ذات المنبت الساحلي، والتي كانت ولا تزال قناة تعبيرية عن النزعة الإقليمية للطبقة الحاكمة، التي شجعت التباينات في النمو على أساس إقليمي. وهذا يتعارض كلياً مع مفهوم خلق تجانس مجتمعي جديد سياسي واقتصادي، ويقود إلى عملية إقصاء المناطق الداخلية والجنوبية من المجتمع المدني. "وهكذا مثلاً، فإن النزعتين الإقليميتين الساحلية والصفاقسية (للبرجوازية التونسية)، لا يمكن فصلهما عن كيفيات تشكل هيكل الدولة الجديدة، من جهة، وبرجوازية الأعمال الجديدة، من جهة أخرى، انطلاقاً من التأثير الحاسم للرأسمالية الكولونيالية على الخصوصيات القديمة لجماعات الساحل القروية وللمدينة الأم في الجنوب. وبمناسبة أزمة 1969 وتعمق حالات عدم التوازن للبنية الاجتماعية – الاقتصادية، فإن النزعة الإقليمية خرجت من العهد السري، معززة في قواعدها. وهي أي النزعة الإقليمية لم تتبناها ولم تضف عليها الشرعية النخبة الحاكمة، ولكنها ظهرت أكثر منها في أي وقت مضى بمثابة "قاعدة لإعادة تجميع التحالفات "داخل هذه النخبة الحاكمة"(39).

ولما كان الانتاج لا يهدف إلى تلبية حاجات السوق الداخلية الوطنية بل هو مخصص نحو التصدير إلى السوق الرأسمالية العالمية، فإن توجيه عمليات

الضبط الدولتية لا تهدف فقط إلى تحقيق تطابق في التركيب الجديد بين متطلبات رفع قيمة الرأسمال ومعطيات سوق العمالة، وإنما تهدف أيضاً إلى تجديد المبادلات مع الخارج، وجعل الاقتصاد التونسي خاضعاً بشكل مباشر لسيطرة الرأسمالية الاحتكارية الإمبريالية، الأمر الذي قاد إلى انقاص في مجال الضبط من جانب الدولة "إنه تعبير نوعي، وتحيل قوانين السوق هنا إلى القوانين الأكثر دقة لـــ "أكلاف المقارنة" و"نسبة العوامل". ويتعلق الأمر بتأمين النمو بتطوير تصديرات الخيرات والخدمات بالإستفادة من "الأفضليات المقارنة" المكونة من احتياطي كبير من اليد العاملة ذات الكلمة المنخفضة نسبياً، ومن مجموعة من القياسات البيئوية، والسياسة الملائمة لتطوير السياحة الدولية، وهذا النموذج لا ينبغي أن يؤدي إلى سوء تفاهم أو تبسيط. إنه يفرض تدريجياً في تونس. وذلك ليس بفضل قرار دولتي، بل بفضل السعي لتضبيط دوافع التقسيم الدولي للعمل، وهو يندرج في نزعة تجد حافزها في توترات السوق، وليس في واقع خام (40).

إن تطوير وتسويق المنتجات للسوق الخارجية، جعلت عمليات الضبط من قبل الدولة خاضعة لقوانين السوق الغربية، من هنا اتخذت حكومة الهادي نويرة خطوات مهمة أسهمت في تغلغل الرأسمال الأجنبي، والإرتماء في أحضان السوق الرأسمالية العالمية.

1- قانون 27 نيسان 1972 الذي يسمح لرؤوس الأموال الأجنبية بإقامة مصانع في تونس، والذي يعفي رؤوس الأموال الصناعية الأجنبية المصدرة من الضرائب 100 بالمئة لمدة عشر سنوات.

2- قانون 23 أب 1974 الخاص بالصناعات المعملية. يمنح هذا القانون إمتيازات عديدة في مجال الضرائب بالنسبة للصناعات المانيفا كتورية التي تخلق فرص عمل أكثر من عشرة، وكلما كان حجم رأس المال أكبر، كلما تناقصت الضرائب، وهذا القانون موجه بصورة رئيسة إلى تشجيع الرأسماليين التونسيين على إنشاء صناعات مانيفا كتورية لتطوير السوق الداخلية.

3- قانون تموز 1976 الذي يسمح بتوظيف رؤوس الأموال الأجنبية في إنشاء بنوك فرعية بتونس.

4- الاعتماد على رأس المال الأجنبي في تمويل المخطط الخامس (1977-1981).

إن السياسة الاقتصادية التي انتهجتها البرجوازية التونسية أفرزت نتائج صارخة في أوائل السبعينات، إلى حد أن تونس كان لها نمو اقتصادي يتجاوز 7 في المئة في العام، بشهادة المنظمات المالية الدولية، وهو يعتبر من أفضل معدلات النمو العشرة في العالم.

	1975-1971	1981-1976	1986-1982
الناتج الداخلي الخام	+8.19	16.1	+3
إنتاج رأس المال	+5.5	-1.4	-6.2
إنتاجية العمل	+5.5	+1.9	-00.6
الاستثمارات	+11.8	+7.1	-0.6
معدلات الاستثمار	21.8	30.1	28.0

لقد عاشت تونس طفرة اقتصادية كبيرة في الخطة الخمسية الأولى 1971-1975، تمثلت في زيادة سريعة للناتج الوطني الخام بنسبة 8.8 في المئة كل عام، وبنحو 5.5 في المئة كمعدل وسطي من إنتاجية العمل، وبنمو إيجابي في إنتاجية رأس مال المال 1.1 في المئة كل عام. وكان هذا التقدم يعزى بصورة أساسية إلى إرتفاع حجم الاستثمارات الذي كان يغطي الخسارة في إنتاجية العمل ورأس المال، ومضاعفة العائدات السياحية من العملة الصعبة -خمسة أضعاف خلال 1972-1981 التي أصبحت تحتل المرتبة الثانية بعد المنتجات النفطية، 17.7 في المئة من عائدات تصدير الخيرات والخدمات، أما وزن المنتجات النفطية فهي بنحو 4.7في المئة من تصدير الخيرات. كما عرفت الاستيرادات من الخيرات ازدياداً قوياً، إذ مثل هذا الإزدياد بصورة وسطية 39 في المئة من الناتج الوطني الخام في مقابل 21 في المئة خلال عقد الستينات، وهو ما يشير إلى إزدياد استيرادات الخيرات الغذائية، خصوصاً الحبوب.

غير أن الاقتصاد التونسي التابع والمندمج كلياً بالسوق الرأسمالية العالمية، والذي يهيمن فيه النموذج التصديري (تطوير وتسويق المنتجات للسوق الخارجية) دخل في أزمة عميقة منذ بداية النصف الثاني من عقد السبعينات، جراء انعكاس أزمة الاقتصاد الرأسمالي العالمي الذي دخل هو بدوره في أزمة

بنيوية عميقة منذ الصدمة النفطية الأولى 1974-1975 على مجموع اقتصاديات بلدان العالم الثالث، وانخفاض بعض أسعار المواد الأولية التي تشكل مصدر الدخل للعملة الصعبة إلى تونس بسبب من التلاعب الذي فرضته الاحتكارات الرأسمالية، وكذلك أيضاً بداية تطبيق الحماية الجمركية من جانب السوق الأوروبية المشتركة على الصادرات التونسية، مثل الزيت والحمضيات، وتبعية الآلة الاقتصادية التونسية إزاء الاستيرادات. وهكذا، فإن خاصية البنية الاقتصادية الاجتماعية في تونس تكمن في السياسة الاقتصادية الموجهة من جانب البرجوازية الكمبرادورية من أجل التعجيل في انتقال تونس إلى شكل الرأسمالية التابعة والطرفية، حيث يحتل فيها الرأسمال الأجنبي دوراً أساسياً في عملية الانتقال هذه، لا سيما وأن المشاريع العائدة لهذا الرأسمال الأجنبي، التي تقدم الخامات والمصنوعات الجاهزة أو شبه الجاهزة للبلدان الإمبريالية تطرأ لإنخفاض الأجور، تخدم في المحصلة النهائية مصالح الرأسمال الأجنبي والإمبريالية العالمية، على حساب تدمير الاقتصاد الوطني. وفي هذا السياق شهدنا عودة مراقبة إلى التحديد الحر للأجور. وهذا التحديد مرفق بالتحديد بمرسوم الأجر الأدنى مضمون لعامة المهن (SMIG). وكانت سياسة العقد الاجتماعي تهدف إلى إرساء الحوار بين الحكومة ونقابات العمال، ونقابات أرباب العمل أو الأعراف، في نطاق من التعاون الطبقي، في إطار الشرعية البرجوازية، باعتبار أن الاتحاد العام التونسي للشغل أصبح في ظل حكومة نويرة "طرفاً اجتماعياً" لا طرفاً ثانوياً مهمشاً، وخاضعاً لهيمنة البيروقراطية الحزبية في عهد أحمد بن صالح. وكانت الفئة التكنوقراطية من البرجوازية الكمبرادورية التي تقود سياسة الانفتاح الاقتصادي والمسيطرة على جهاز الدولة، سخرت سياسة "العقد الاجتماعي" في الوقت عينه لخدمة مصالح فئة أصحاب المشاريع ورجال الأعمال مبعدة البيروقراطية الحزبية عن الحياة الاقتصادية، لأن استراتيجية الليبرالية الاقتصادية تتطلب بالضرورة تشجيع المبادرة الحرة وإزالة العراقيل والحواجز البيروقراطية لتفضيل الحوار بين مختلف فاعليات وأطراف المجتمع المدني. ولذلك عملت الحكومة وأجهزة الدولة على تقليص نفوذ البيروقراطية الحزبية، وهذا ما أدى على وجه الدقة إلى غياب الحزب وفقدان جماهيريته، وتطور بالمقابل في ديناميكية الاتحاد العام التونسي للشغل، كقوة حية من قوى المجتمع المدني جراء اضطلاعه بدور المدافع عن مطالب الشغالين في البلاد، وإعادة تنشيط الهياكل النقابية. وقد

تمكنت الطبقة العاملة من الإسهام في وضع الطبقة البرجوازية الكمبرادورية في أزمة سياسية، بفضل عدد الإضرابات العمالية الذي بلغ 452/ اضراباً في العام 1977/ وزيادة حدة التوترات الاجتماعية، واحتدام التناقضات داخل الدولة التسلطية. وهكذا تطورت في مرحلة السبعينات النضالات النقابية والعمالية والطلابية، والنضالات السياسية لكل القوى الديمقراطية، وشكل الاتحاد العام التونسي للشغل مركز استقطاب للنشاط والنضال القاعدي لكل اليساريين، المتمحور حول القضايا الرئيسية الثلاث: القمع، والحريات الديمقراطية، والسيطرة الإمبريالية. وكانت الأهمية المباشرة لهذه الحالة السياسية من اضطلاع قوى ومكونات المجتمع المدني بتجذير الصراع السياسي والنقابي، إن خلقت انفصاماً لا مثيل له، تتوج بأزمة حادة بين النقابات والدولة التسلطية في ظل تبلور تيار وطني ديمقراطي قاعدي ينادي بتحرير المجتمع المدني من وصاية الدولة، وبإستقلالية النقابات عن هيمنة الحزب الحاكم، وإعلان العصيان المدني على الجناح البيروقراطي المتصلب ذي النزعة الفاشية في النظام. وكان المآل الذي سارت فيه هذه الأمور في ظل الحركة الجديدة لقوى المجتمع المدني التي ما زالت مقيدة بالعلاقة العضوية بين الدولة والحزب الحاكم، اندلاع الانتفاضة الشعبية بقيادة الاتحاد العام التونسي للشغل في 26 كانون الثاني/1978.

التمايزات الاجتماعية

لقد قاد الإختراق الإمبريالي للاقتصاد والمجتمع، وتبرير البرجوازية الكمبرادورية التونسية خيار تبنيها السياسة الاقتصادية الليبرالية المندمجة بالنظام الاقتصادي الرأسمالي العالمي الذي أخضع الاقتصاد التونسي لمنطق التقسيم الامبريالي للعمل، بحيث أصبح حضور الشركات المساهمة العملاقة، والدول الإمبريالية واضحاً في رسم وتحديد جميع المخططات الاقتصادية والسياسية للدولة، وفي إفشاء بنى اقتصادية تابعة مخصصة بالدرجة الأولى لتلبية الأهداف الاقتصادية والسياسية للإحتكارات من أجل تصدير منتجاتها للسوق الرأسمالية العالمية. لقد قاد هذا إلى تعميق تمايز المصالح بين الطبقات والفئات الاجتماعية، وإلى ظهور الدولة كقوة تحكمها علاقة خارجية مع المجتمع، وضعف قدراتها التوزيعية مع ظهور متطلبات جديدة في نوعية وكمية

السينما، والتلفزيون، ونمو ظواهر راديكالية لمواطنية سلبية مع صعود الانتظارات الاجتماعية، وانكماش عروض الدولة لجهة عدم توفير فرص العمل في المراكز الحضرية الرئيسية بسبب هجرة الأعداد المتزايدة من سكان الريف إلى المدن، وتنامي الاقتناع عند أقسام أساسية من الشعب بلا أخلاقية الدولة، واستفحال التبعية للدولة في "السخط" كشكل من أشكال نفي الدولة.

لكن تعاظم دور الدولة البيروقراطية في تنسيق البنى التحتية لخدمة سياسة الانفتاح الاقتصادي وإفساحها في المجال لظهور المجتمع الجماهيري الاستهلاكي قد جعل أقلية أي البرجوازية الكمبرادورية والنخبة الحاكمة المتحدرة منها تنزع إلى الترف والاستهلاك التفاخري من جهة، وعملت من جهة أخرى على تهميش قسم أساسي من السكان.

إن عملية تقييم الرأسمال الذي يخدم مصلحة الانفتاح على السوق الرأسمالية العالمية يسهم في عملية التهميش للسكان يغذيه الفائض في احتياطي اليد العاملة، بحكم أن ديناميكية النمو الرأسمالي ومتطلباته الاجتماعية المنفتحة على الخارج تضمنها أكثر فأكثر "الأفضلية المقارنة" القائمة على وجود يد عاملة رخيصة، التي يستغلها الرأسمالي باتجاه امتصاص (توظيفات في مشاريع ذات كتلة قوية لليد العاملة) وإعادة إبقاء "الأفضلية للمقارنة" للتهميش "وإزاء وضع الأجراء، فإن التهميش يعني المنافسة من أجل الاستخدام، في حين أن إنشاء عمالات جديدة، يشدد الضغط على الأجور بإشتراط كبح للاستهلاك الخاص. "ثم" أن تباينات مهمة في الأجور تفصل المؤسسات العامة ذا الطابع الصناعي والتجاري، وكذلك بعض الخدمات (البنوك وشركات التأمين)، عن الفروع ذات الكثافة في اليد العاملة، والمؤسسات الأولى تستخدم شغيلة يتضمنون بأجور أفضل نسبياً، بسبب نوعية نشاطاتهم وإنتاجيتهم الأعلى وتمركزهم النقابي القوي. لكن كلما اتسع القطاع التصديري، خيم التهديد على الأفضليات المكتسبة في شركات أو فروع معينة، نظراً لأن الرؤية التصديرية تفرض ضغطاً للاستهلاك الخاص، وانطلاقاً من ذلك، لمجمل الكتل الأجرية، وهذه الظاهرة لا يمكن إلا أن تجمد عملية تكون القطاعات وأن تشجع ميلاً إلى انكماشات خصوصية. هذه الملاحظات تعطي نظرة سريعة إلى الميل نحو "الطوائف الحرفية" (النقابية الضيقة). إن إقامة "طوائف حرفية" (نقابية ضيقة)

في المجتمع يعزز الدولة بصورة ظاهرة. ولا يستطيع أي قطاع اجتماعي الإدعاء بأنه يتطلع ويمثل مصالح المجموع. وتبقى ممارسة الهيمنة شاذاً للدولة، التي يتبين أن كل طائفة حرفية منها تابعة لتلك الهيمنة لأجل صيانة مصالحها الخصوصية. إن الرأسمال الخاص تابع للدولة، لأجل تحقيق الربح، والهامشيون لأجل معيشتهم، وهكذا فإن إشاعة "الطوائف الحرفية" (النقابية الضيقة) تميل إلى جعل التبعية للدولة مستفحلة بتحميلها الدولة طلبات تصعب كثيراً تلبيتها، ذلك لأن القدرة التوزيعية للدولة أضعفت كثيراً"(41).

وفي الواقع، فإن الدولة التسلطية التونسية لم تعد قادرة على تحمل أعباء مالية كبيرة في ظل خضوعها لسيطرة قوانين السوق العمياء، وأمام التدفق الهائل للسكان الريفيين باتجاه المدن الرئيسية بحثاً عن عمل وإصابتهم بخيبة الأمل والإحباط نتاج عدم قدرة قطاع الصناعات على استيعاب هؤلاء المهاجرين الجدد من الأيدي العاملة، الأمر الذي قادهم إلى التمركز في تخوم هذه المدن ليشكلوا أحزمة الفقر والبؤس أو مدن الصفيح، وفئات اجتماعية مهمشة نطلق عليها اسم البروليتاريا الرثة، التي تمثل إحدى إفرازات التشويه الفظ للانقسام الطبقي والتمايز الاجتماعي. وقد دفع العوز المادي هذه الفئات إلى ممارسة كل أنواع العمل الشريف وغير الشريف بالمعنى الأخلاقي للكلمة، وإلى خضوعها لاشد أنواع الاستغلال الطبقي فتكاً وتشويهاً، حيث أن هذا المستودع الاجتماعي المهمش نظراً لانفصاله التاريخي والحضاري عن التقاليد والقيم المدنية الحديثة والحضارية، وهيمنة التخلف الثقافي على وعيه ونزوعه البرجوازي الصغير، وانحطاط أساليبه في الحصول على لقمة العيش وتجاوز عوزه المادي بسبب ضعف الانتماء الطبقي الاجتماعي والأيديولوجي، تحول في كثير من المرات إلى أداة بيد أجهزة الدولة التسلطية لقمع نضالات الحركة الطلابية والحركة النقابية والمعارضة اليسارية، مثلما شكل قوة حقيقية لعبت دوراً رئيساً في انتفاضة "ثورة الخبز" في نهاية العام 1983/ بداية العام 1984، التي زعزعت الحكم التونسي، حين لجأت الدولة التونسية إلى إقرار "حقيقة الأسعار"، الأمر الذي قادها إلى رفع الدعم عن المواد الغذائية (الخبز – الزيت– السكر) التي تمثل القوت اليومي للشعب، متذرعة بأن الصندوق العام للتعويض الذي كان يتحمل عبئاً كبيراً في مساندة الأسعار والحبوب وإبقائها بصورة منخفضة، قد أصيب بعجز متراكم منذ 1976، بلغ 208 ميلون دينار

إن التخصيص المتزايد للدولة، وتفاقم التبعية للدولة في ظل مواطنية سلبية، وتداخل المظاهر المالية والسياسية الأكثر نوعية لعبء الدولة الثقيل، واحتدام التناقض بين ازدياد الطلبيات الاجتماعية وعدم قدرة الجاهزية للدولة، وانتشار الطوائف الحرفية في النقابات الضيقة) كل هذه العوامل مجتمعة قد قادت إلى قطيعة بين الحاكمين والمحكومين، وإلى تعميق التعارض بين "مجتمعين" المجتمع السياسي الذي تهيمن فيه البرجوازية الكمبرادورية الحاكمة، والمجتمع المدني الذي لم ينتظر أي شيء من الدولة، خصوصاً في ظل تفاقم البطالة التي لم ترحم الشباب سواء في المدن أم في الأرياف، واستعمال جهاز الدولة المركزية التسلطية في التحول الديمقراطي الذي دشنته الدولة التونسية في بداية الثمانينات. هذا التحول يندرج في إطار الانفتاح الاقتصادي والسياسي والتحرر النسبي للدولة المستمد مبدأه في منطق الخصخصة الرأسمالية على أوسع نطاق، والذي يفترض تقسيماً جديداً بين رسملة الشأن الاجتماعي العام، والخاص لجهة عودة جديدة إلى عملية الضبط للسوق على أسس وقواعد الليبرالية الأميركية الجديدة، التي تسود أكثر فأكثر في مركز النظام العالمي وفي أطرافه على حد سواء، تبعاً لكيفيات ومتطلبات العولمة الرأسمالية الجديدة، وتبعاً أيضاً لتسوية جديدة بين الحاكمين والمحكومين هي في المحصلة النهائية تمثل انتقال تونس من نموذج فرعي للدولة التسلطية في عهد بورقيبة إلى نموذج فرعي آخر للتسلطية في عهد سلطة السابع من نوفمبر بقيادة الجنرال بن علي المدافع عن الليبرالية الأميركية المتوحشة، تهدف أساساً إلى ممارسة سياسة الترضية للانتقال نحو الديمقراطية البرلمانية المقيدة والمراقبة وتكرس التبعية الجديدة للدولة التسلطية. ومع التحول الديمقراطي هذا، تترافق عملية الضبط بواسطة قوانين السوق التي تشكل أساً للمساندات البرجوازية الكمبرادورية الحاكمة، وتتيح تنظيم الاختلافات وحمايتها من قبل أجهزة الدولة التسلطية تبعاً لكيفيات مطابقة وخضوع هذه الدولة التسلطية المتزايدة لقوانين السوق المفروضة من قبل العولمة الرأسمالية الجديدة، ولمتطلبات المرحلة الجديدة التي يحاول فيها "النظام الدولي الجديد" أو النظام الأميركي كما هو قائم بالفعل، نشر قيم الليبرالية الجديدة في معظم مناطق العالم، كمطلب إمبريالي غربي في صيغته الأميركية، ومركزاً على قانون السوق، وحرية المشروع

الاقتصادي الفردي، وهو المعنى الأعمق لليبرالية الأميركية، تحت عنوان احترام الإنسان وحرياته الأساسية، وإضفاء طابع ديمقراطي تعددي على مؤسسات الحكم والعولمة والقيام بالإصلاحات الاقتصادية التي يفرضها صندوق النقد الدولي.

"التحول الديمقراطي" وخيار الليبرالية الاقتصادية

عاشت تونس في ظل عقد الثمانينات لحظة جنين الديمقراطية أتضحت ملامحها من خلال تبلور الصراع النقابي والسياسي في أفقه الديمقراطي، وتزايد المطالب الشعبية المنادية باحترام حقوق الإنسان وإعطاء عملية التحول الديمقراطية طابعاً وطنياً معادياً للإمبريالية، ومضموناً اجتماعياً متناقضاً مع مقتضيات العولمة الرأسمالية الجديدة في صيغتها الليبرالية المتوحشة، وشروط صندوق النقد الدولي، وبتحقيق نموذج من التحول الديمقراطي يؤكد استمرارية وتدعيم ركائز الديمقراطية في الواقع التونسي، ويرفض سيطرة الدولة التسلطية التي انتجت رأسمالية تابعة مشوهة متكيفة مع العولمة الرأسمالية الجديدة.

لكن عملية التحول الديمقراطي في ظل سلطة السابع من نوفمبر اصطدمت بعقبات بنيوية حقيقية، لعل أهمها الاختراق الإمبريالي للاقتصاد والمجتمع، وعلاقات التبعية للنظام السياسي إزاء المراكز الرأسمالية الغربية التي توفر له موارد مالية عن طريق القروض والتسهيلات الائتمانية للديون، والتي تكرس في الوقت عينه تسلط الطبقة البرجوازية الكمبرادورية الحاكمة المهيمنة، التي نجدها غير مستعدة لتقديم تنازلات لمصلحة الاصلاحات الديمقراطية. وكذلك البيروقراطية الحديثة التي تعادي انتشار الثقافة الديمقراطية والوعي الديمقراطي بين المواطنين التونسيين. فعملية الانتقال نحو الديمقراطية التعددية التي قادها جهاز الدولة البيروقراطية، وحزب التجمع الدستوري الديمقراطي الحاكم الذي ما زال ماسكاً بزمام السلطة بقوة وما زال يعتبر نفسه أنه الحزب الحاكم فقط باستمرار، ويصر على فرض أيديولوجية أحادية على الدولة التونسية، وعلى وضع نفسه وصياً على المجتمع المدني والشعب محدداً له ما يجب التفكير به، وكيف يفكر، هذه العملية قد قادت إلى اضمحلال وهزيمة المجتمع المدني التونسي، وانسحاب تكويناته وقواه الحية وفي مقدمتها المثقفون، وفئة الانتلجنسيا من المجال السياسي، الذي ملأته الدولة التسلطية، كما تصفها أكثر

من قوة ديمقراطية تونسية وعربية، وكذلك لجنة حقوق الإنسان العالمية، بسبب القمع الذي يمارسه الجنرال بن علي بحجة محاربة "الأصولية".

فالديمقراطية التي تطبقها النخبة السياسية الحاكمة في تونس، التي اتخذت عدد من الإجراءات السياسية المهمة ذات الطابع الليبرالي، وأطلقت سلسلة من الوعود المغرية، لتثبيت السلطة الجديدة، تفتقر إلى القواعد الشعبية، وهي ديمقراطية تقوم على التعدد الحزبي، باعتباره نموذجاً "نخبوياً كمبرادورياً" يخدم خيار الليبرالية الاقتصادية وقوى السوق العمياء، وبرنامج الإصلاح الهيكلي للاقتصاد للعام 1986، الذي وافق عليه صندوق النقد الدولي. ففي العام 1986 تراجعت مداخيل الصادرات وترافقت معها زيادة حجم الدين الخارجي، الأمر الذي أدى إلى زيادة الحصة المخصصة لتسديد خدمة الدين من 14 في المئة من الناتج الوطني الخام إلى 28 في المئة من العام عينه، كما تفاقم العجز في الموازنة العام من 3 في المئة من العام 1981 إلى 8 في المئة من الدخل الوطني الخام في الفترة الممتدة ما بين 1982و1986.

وكان إقرار الخطة الإصلاحية البنيوية للاقتصاد هو بمنزلة الجواب على الأزمة الاقتصادية الخانقة التي تعاني منها تونس، خصوصا مع ظهور الاختلالات الكبيرة الداخلية والخارجية من جراء التدهور الخطير في الأوضاع التجارية، والتراجع الكبير في احتياط النفط في الوقت الذي بقي فيه الطلب الداخلي قويا، وبلوغ العجز التجاري نسبة 10.9 في المائة في العام 1986، الأمر الذي قاد الحكومة التونسية إلى الاقتراض من السوق الدولية بفائدة عاليه.

كما شمل البرنامج الاقتصادي الذي طبقته الحكومة التونسية خلال الخطة السابعة (1987-1991) إصلاح نظام الضرائب بهدف ترشيد الإجراءات الضريبية وتوحيدها بصيغة ضريبة مفردة على الدخل الشخصي، ومجانسة الضرائب على أرباح الشركات وضريبة القيمة المضافة المفروضة على الإنتاج، ومن أبرز خصائص هذا الإصلاح الضريبي تحسين كفاءة نظام تحصيل الضرائب، وزيادة العوائد الضريبية.

وفي نطاق تشجيع سياسة الانفتاح الاقتصادي بعد إزالة القيود على الاستيراد قامت الحكومة التونسية بتخفيف القيود المفروضة على المبادلات بالعملة الصعبة التي تقوم بها الشركات المقيمة في تونس، حيث تصبح يحق لهذه الشركات المخصص إنتاجها للتصدير لتلبية حاجيات السوق الرأسمالية

العالمية، أن تقوم بكل تحويلاتها المالية فيما يتعلق بأنشطتها إلى خارج البلاد بكل حرية. وهذه الامتيازات التي تتمتع بها الشركات الأجنبية، جاءت كنتيجة لقيام النظام التونسي برفع الحظر عن صرف العملات الأجنبية، حيث لم تعد الاستثمارات الأجنبية بحاجة إلى الموافقة المسبقة من البنك المركزي لاستعادة رؤوس أموالها، أو نقل أرباحها إلى الخارج.

ثم أن الدعوة إلى الخصخصة وإلغاء الشركات العامة، وتمجيد اقتصاد السوق من جانب الحكومة التونسية، يمثل استجابة لأيديولوجية صندوق النقد الدولي، الذي اصبح يمارس دور الشرطي العالمي في خدمة هيمنة العولمه الرأسمالية الجديدة على دول العالم الثالث، حيث أن عملية الخصخصة التي بدأت على أوسع نطاق مع اندلاع الثورة المحافظة في الغرب في نهاية عقد السبعينات بزعامة ريغن وتاتشر بدورها استجابة لرغبات الشركات متعددة الجنسية، التي تريد فرض استراتيجيتها الكونية على عالم الجنوب، كما يتضمن ذلك تحميل العالم الثالث عبء الكساد الاقتصادي، السائد في الغرب وجذب الرأسماليات التابعه إلى تحت مظلتها، وشن حملة عنيفة وشعواء على القطاع العام، وتصفية كل ما يمكن تصفيته، باعتباره كان يرمز إلى إرادة مستقلة في التنمية.

أن الرؤية الجدلية والعقلانية التاريخية، تقر بأن هيمنة الدولة على الاقتصاد والقطاع العام، تجعل منه دوله تسلطيه بالضرورة، وتحقق من خلاله الاحتكار الفعال لمصادر القوه والسلطة في المجتمع، وتجعل البيروقراطية تستهلك القسم الأعظم من مواد القطر، وتفسح في المجال لاثراء طبقه برجوازية كمبرادورية، وتحول السلطة إلى مصدر للثروة والنفوذ، وتحول الاقتصاد في ظل سيادة قوانين السوق الرأسمالية إلى نوع من اقتصاد كمبرادوري ريعي. وفي الطرف المقابل، يربط التخصيص تحت عنوان حرية السوق، الاقتصاد الوطني بعجلة الاقتصاد الرأسمالي العالمي، ولا يعبأ بناء هياكل تحتية للاقتصاد وفروع استراتيجية للاقتصاد، لأنه يبحث عن تحقيق الربح السريع والسهل.

وضمن رؤيتنا هذه، فإن المعارضة مطالبة بإعادة النظر بالملكية والمسألة الزراعية، وبناء الصناعة المرتبطة بالزراعة، وتلبية الحاجات الضرورية

للشعب، وفكرة التنافس لأن كل معارضة تطالب سلطة وطنيه نقيضة لسلطة البرجوازية الكمبرادورية من دون أن تحقق واقعياً الأرضية الحقيقية لمثل تلك السلطة الوطنية، إنما تنشد في الواقع الهيمنة على آلة الدولة للتمتع بامتيازات السلطة القائمة، وهنا يبدو الفرق واضحاً بين معارضة تنازع السلطة على السلطة فقط، وبين معارضة راديكالية تختلف عن السلطة القائمة، وتصارعها في الوقت عينه ببرنامج مجتمعي آخر واضح المعالم.

ومع فقدان قوى المعارضه اليسارية البديل الواقعي المتمفصل بشكل موضوعي للواقع التونسي والعربي، وبالتالي فقدانها المحتوى الديمقراطي، حيث كانت مسكونة بالصراعات الإيديولوجية الهامشية،وبالتصورات الستالينية واليعقوبية الرومانسية المستوحاة من الماركسية اللينينية، انتقل قسم كبير من المثقفين الماركسيين، وبعض القيادات اليسارية إلى مواقع حزب التجمع الدستوري الديمقراطي الحاكم.

وفي ظل عملية الترحال الإيديولوجي هذه، التحقت بعض من النخبة اليسارية بجهاز السلطة بهدف الاستفادة من الفرصه التاريخية للتأثير في توجيه السياسة الثقافية والتعليمية في تونس، وفي الاشتراك في تأسيس منظومة من المقولات والقيم الجديدة التي توجه نشاط الحزب، وتغذي أساليب عمله، وتبعث فيه حركيه جديدة، جعلت حزب التجمع يعتبر نفسه"المكون الأساسي للمجتمع المدني، والمتحمل لمسؤولية ترسيخ دولة القانون"، وفي طرح مقولة الصراع" العقلاني/ الظلامي " بدل مقولة الصراع الطبقي الاجتماعي " الطليعة العاملة/ الرأسمال المحلي والدولي"، حيث استدرجت السلطة التونسية أصحاب المبادئ العلمانية ووظفتهم في أجهزة الدولة الثقافية والإعلامية والسياسية لاستخدامهم كرصاص في الحرب ضد التيار الإسلامي،" والخطر الأصولي" الداهم المهدد للمجتمع المدني، والحريات العامة، والفردية حسب وجهة نظر السلطة.

وجاءت الانتخابات التشريعية التي جرت في الثاني من نيسان العام 1989لتشكل منعرجاً حاسماً في الحياة السياسية في تونس من حيث فوز حزب التجمع الدستوري الديمقراطي بكامل مقاعد البرلمان وعددها 141مقعداً، وحصول القوائم المستقلة التي أيدها الإسلاميون على 14 في المئة من أصوات الناخبين. ومنذ حينئذ حسمت الانتخابات التشريعية الجدل الدائر في داخل أوساط الحكم التونسي لمصلحة الخط المتشدد الرافض الاعتراف بحزب

النهضة، وهذا الوضع الجديد جعل سلطة السابع من نوفمبر أمام خيار صعب أما الاتفاق بين الحكومة وأطراف المعارضة بما فيها حركة النهضة على ضرورة التحول السلمي نحو الديمقراطية التعددية عبر الانتخابات التنافسية، ومواصلة التغيير، وتحقيق طموحات القاعدة الشعبية المتزايدة وتعضيد وتقوية المجتمع المدني للتخلص من ميراث الحكم الفردي، وأما الصدام مع الحركة الإسلامية.

ولقد انساقت السلطة في الخيار الثاني مع مستتبعاته المعروفة ووضعت حدا للمسار الديمقراطي، وأغلقت باب الديمقراطية تحت شعار محاربة الأصولية. ثم ان الحرب ضد الحركة الاسلامية فرضت هيمنة الخط المتشدد داخل الحزب والدولة، والتركيز على الإنسجام في الموقف على حساب التعددية، كما فرضت الحل الأمني وأصبحت المسألة الأمنية الشغل الشاغل للدولة، واحد المسوغات لتقييد الحريات السياسية على أحزاب المعارضة، وهيمنة الحزب الحاكم بإطلاقية على مقاليد السلطة والحياة العامة، وانتشار انتهاك حقوق الإنسان بسبب التجاوزات الأمنية حيث تحول الحل الأمني من مسألة مؤقتة واستثنائية إلى سياسة عملية، ونهج كامل وواضح للدولة التونسية، الذي كان من نتائجه إفراغ العملية السياسية الديمقراطية من المعارضة المنظمة الديمقراطية والإسلامية. وطرحت الدولة التونسية نفسها بديلاً عن مؤسسات المجتمع المدني، في تناقض كلي مع المفاهيم والأفكار الجديدة والقيم السياسية، التي استعارتها سلطة السابع من نوفمبر من المرجعية السياسية والإيديولوجية للمعارضة الديمقراطية، وبخاصة فيما يتعلق بمقولتي المجتمع المدني، ودول القانون.

ومن المعلوم أنه ليس ثمة مجتمع مدني بدون مقولة الأمة، ومقولة الشعب، وحرية الفرد، وحقوق الإنسان والمواطن، ومقولة الوطن وصراع الطبقات واستقلال النقابات العمالية والطلابية، الاتحادات المهنية والجمعيات، والمنظمات الشعبية، والمؤسسات الإيديولوجية، وبدون حق المعارضة السياسية المساوي لحق السلطة. وعندما يصبح الانتماء إلى المعارضة إنتماء سياسيا، فإن المجال السياسي ولا سيما مجال دولة لا يجوز أن يتقلص ليطابق حدود الهوية الحصرية لحزب التجمع الدستوري الديمقراطي الحاكم النافي لما عداها، أي

الإستبدادية بطبيعتها، المصادرة على حق المعارضة السياسية في العمل السياسي،وفي الاعتراف بدورها الوطني والقومي، ولأنه لا يجوز ولا ينبغي أن تكون الدولة التونسية دولة الحزب الحاكم بمفرده الذي يصوغ المجتمع المدني في نطاق مجمتع شمولي على صورة وهوية الحزب الضيقه والحصرية، باعتبار أن هذه الصيغة هي صيغة شمولية.

ومن نافل القول أن الحديث عن الديمقراطية في تونس، وحقوق الإنسان وحرية المرأة، والمجتمع المدني لسيت سوى البسملات التي يبرر بها نظام الجنرال بن علي شرعية الصدام مع الحركة الإسلامية والقوى الديمقراطية المناوئه، وتبرير شرعية مصادرة الحريات وذبح الديمقراطية، وتبرير شرعية اللجوء إلى احتكارمصادر السلطة من جانب الحزب الرئاسي المهيمن، لأوضاع الرأي العام العقلية النخبة الحاكمة، وزرع الخوف بهدف تحقيق عزوفه عن السياسة.

وهذه دلالة واضحة على عدم التحول للمبادئ الديمقراطية في تونس، إذ أنه لم يسفرإلى حد الان عن سيادة الديمقراطية بلا أقصاء،ولا عن التداول السلمي على السلطة عبر الاقتراع، وانتقال السلطة إلى المعارضة التونسية، مهما كان رأينا فيها.

وعلينا أن نعترف أن المسار الديمقراطي لم يفسح في المجال لحرية التعبير، والمنافسة الحرة بين الإيديولوجيات والأفكار السياسية، مثلما لا يعني أن تعدد الأحزاب التي جاءت على أرضية برنامج سلطة السابع من نوفمبر هي الديمقراطية، بل أن الديمقراطية الحقة بقدر ما تتطلب تعددية سياسية، بقدر ما تتطلب منافسة حرة وعادلة بين الأحزاب السياسية، وهذا الأمر يتناقض في تونس مع الحزب الرئاسي المهيمن، "التجمع الدستوري الديمقراطي" الذي ليس على استعداد للتخلى عن احتكاره الفعال لأكثر من ثلاثين عاماً لسلطة الدولة، لمصلحة المجتمع المدني والمسار الديمقراطي.

❐

المراجع المعتمدة:

1) مهدي عامل- مقدمات نظرية لدراسة اثر الفكر الإشتراكي في حركة التحرر الوطني- الطبعة الخامسة- 1986-دار الفارابي(ص312).

2) مجموعة من الاقتصاديين والمؤرخين السوفييت- الاقتصاد السياسي للرأسمالية المعاصرة- الجزء الرابع- ترجمة الدكتور محمد كمال زبيده وحمزه برقاوي- مطابع الف باء - الأديب- دمشق (ص 189-190).

3) مهدي عامل- مصدر سابق (ص269).

4) د. خلدون حسن النقيب- الدولة التسلطية في الشرق العربي- مركز دراسات الوحدة العربية- الطبعة الأولى ايار 1991 (ص 105). انظر (61) حيث أن الدكتور النقيب يستشهد بمقطع من كتاب محمد سلمان حسن

The EConomic Development Of IRAK 1864-1964

Study In The Growth Of a Dependent Economy p 364.

أيضاً اليزابيت لونغنيس" مصادر وأصول الطبقة العاملة: مرحلة ما قبل الحرب العالمية الثانية، الطريق - السنة 39 العددان- 3-4 (آب أغسطس 1980).

5) د. هشام شاربي- البنية الذاتية البطركية- بحث في المجتمع العربي المعاصر -دار الطليعة- الطبعة الأولى 1987 (ص22).

6) ياسن الحافظ- الهزيمة والإيديولوجية المهزومة- دار الطليعة الطبعة الأولى - يوليو 1979- (ص 224-225).

7) ت- د سعد الدين ابراهيم (منسق الدراسة ومحرر الكتاب) المجتمع والدولة في الوطن العربي. مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى تشرين الأول اكتوبر 1988 (ص 186).

8) د. مسعود ظاهر- لبنان الاستقلال الصيغة والميثاق - دار المطبوعات الشرقية- الطبعة الثانية 1984 (ص215)، انظر ظاهر العكاري"الصحافة الثورية في لبنان (الجزء الأول ص 188).

9) المصدر السابق (ص 208).

10) المصدر السابق (ص244).

11) د. مسعود ظاهر- المصدر السابق (ص246-247).

12) مهدي عامل في الدولة الطائفية- دار الفارابي 1986 (ص 19) - راجع في هذا المجال. ادمون رباط في كتابه بالفرنسية "التكوين التاريخي للبنان السياسي والدستوري" منشورات الجامعة اللبنانية- بيروت 1973.

13) مهدي عامل- المصدر السابق (ص258).

14) المصدر السابق (ص24).

15) د. مسعود ظاهر - مصدر سابق (ص258).

16) د. غسان سلامه- المجتمع والدولة في المشرق العربي. مركز دراسات الوحدة العربية- الطبعة الأولى ايلول 1987)ص 138).

17) المصدر السابق عينه (ص 137).

18) سامي ذيبان- الحركة الوطنية اللبنانية- دار المسيرة- بيروت- الطبعة الأولى- تشرين الثاني 1977 (ص 93-94).

19) المصدر السابق (ص100-101).

20) المصدر السابق ملحق رقم (1)- البرنامج المرحلي للإصلاح السياسي للحركة الوطنية اللبنانية) (ص 372-373)

21) د. جورج قرم انفجار المشرق العربي- دار الطليعة - الطبعة الأولى كانون الثاني 1987

(ص 123-124).

22) المصدر السابق (132).

23) المصدر السابق (ص133).

24) توفيق المديني- أزمة البرجوازية وطريق الثورة في تونس - دارالزاوية - دمشق الطبعة الأولى نيسان 1989 (ص10).

25) د. محمد عابد الجابري- اشكاليات الفكر العربي المعاصر- مركز دراسات الوحدة العربية- الطبعة الثانية أيلول 1990 (ص92).

26) ميشال كامو- الدولة التونسية بين الوصاية والتحرر- جريدة السفير 1985/9/10.

27) د. المنصف وناس - الدولة والمسألة الثقافية في تونس- دار الميثاق - الطبعة الأولى 1988 (33).

28) المصدر السابق (ص34).

29) المصدر السابق (64-65).

30) المصدر السابق (ص210-211) انظر أيضاً:

La Tribune du Progres, No= 14, Janvier 1965.La Formation CIVIGUE, morale et religieuse dans l,enseignement tunisien, dans IBLA, 1962-3P. 270. Noreddine Sraieb:L aicisation et/ou religiosite, dans l,enseigement secondaire Tunisien in Islam et politique au Magreb editions du CNRS PP231-241 .

31) المصدر السابق (ص185).

32) عبد القادر الزغل- مقال تونس البورقيبية، الماركسية، الإسلامية، مجلة الواقع العدد الرابع- شباط 1982 (ص97-98).

33) د. المصنف وناس - مصدر سابق (148) انظر

Ben Selah Hafedh: systeme religieux et systeme politique en Tunisie Memoire de D.E.S Tunis 1973-1974.

34) د. خلدون حسن النقيب - مصدر سابق (ص 32).

35) المصدر السابق (ص31-32).

36) ميشال كامو- مصدر سابق - جريدة السفير 1985/9/11.

37) المصدر السابق عينه.

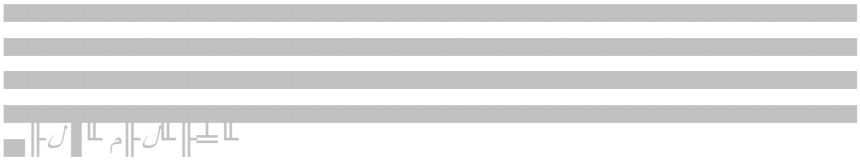
38) توفيق المديني- مصدر سابق (ص27).

39) ميشال كامو- مصدر سابق جريد السفير 1985/9/14

40) ميشال كامو- مصدر سابق جريد السفير 1985/9/12.

41) ميشال كامو- مصدر سابق جريدة السفير 1985/9/13.

❐❐



الفصل الثانـي:
ثـورة 23 يـوليـو فـي مصر:
الجيـش وخيـار الدولة التسلطيـة

أدى الانقلاب العسكري الذي نفذه تنظيم الضباط الأحرار "إلى تسليم الجيش السلطة في مصر يوم 23 تموز (يوليو) 1952. وكان هذا التحرك السياسي للمؤسسة العسكرية الذي استهدف السلطة وخلع الملك فاروق يحمل في سيرورة أحداثه ثورة حقيقية. شكلت منعطفاً سياسياً مهماً في تاريخ مصر، لجهة حسم الصراع بين قوى الثورة المتحدية وقوائم وصيغ النظام القديم البائد، وتجسيد بداية التطور المستقل للبلاد. على أن ما تميزت به ثورة 23 يوليو أن "الجهاز السياسي الذي قام بها وهو الضباط الأحرار كان أقرب إلى أن يكون "عينة" سياسية ثورية(1).

لقد انتقلت السلطة من أيدي الإقطاعيين، وكبار الملاكيين العقاريين ومحتكري رؤوس الأموال الكبيرة الذين ينتمون إلى الطبقة العليا، والذين كانوا يشكلون القوى الحفيظة للنظام الملكي القديم، الذي عصفت به أزمات المرحلة الليبرالية المنقولة عن الغرب التي تعود بدايتها إلى ثورة 1919، والتي قوامها دستور 1923 والنظام البرلماني والحياة النيابية، إلى ممثلي شرائح الطبقة الوسطى القريبة من طموحات ومصالح الجماهير الشعبية الكادحة.

أن تقهقر الإقطاع وشبه الإقطاع، وسيطرة الملاكين العقاريين الكبار والرأسمالية الكبيرة على السلطة السياسية الداخلية في مصر، وتقهقر البرجوازية بأشكالها المختلفة وشكلها الأساس الكمبرادوري، وصعود شرائح وفئات من الطبقة الوسطى إلى السلطة، قد جعل كل البنيان الطبقي في المجتمع المصري مفتوحاً وفي حالة عدم استقرار نظراً للضعف العددي والبنيوي للطبقات الاجتماعية الكلاسيكية بالمفهوم الغربي (البرجوازية والطبقة العاملة)

وللسيولة الطبقية الجارية على صعيد شرائح وفئات الطبقة الوسطى أو البرجوازية الصغيرة التي أصبحت تحتل المركز الأول في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، والسياسية منذ العام 1952 وحتى نهاية الستينات، والتي اضطلعت بعملية التحديث والنهضة الوطنية في مصر "الثورة" على حد مقولة موروبرجر Morroe Berger" في "عن "الأهمية التاريخية لنشوء الطبقة الوسطى" مؤلفه البيروقراطية والمجتمع في مصر المعاصرة"، حيث ختم مؤلفه بالصياغة التالية لمقولته" وكثيراً ما يقال أن النظام العسكري القائم يحاول تمثيل الطبقة المتوسطة التقليدية من موظفي الحكومة وأرباب الأعمال الحرة وصغار التجار، وإنما الحقيقة تكمن في أن النظام العسكري يحاول أن يكون ممثلاً للطبقة المتوسطة (الحديثة) التي ما زالت في طور التكوين والتي تقع على عاتقها مهام تكنولوجية وإدارية وريادية في مجال تحفيز الاستثمارات، وعلى وجه التحديد، فإن النظام العسكري يحاول خلق طبقة جديدة ليمثلها" (2).

من المعلوم تاريخياً أنه ليست هي المرة الأولى التي يقوم فيها الجيش بحركة سياسية راديكالية على صعيد تحديث الدولة والمجتمع في مصر. فقد سبقت حركة (23) يوليو 1952، حركة محمد علي العسكرية التي حدثت في العام 1805، حين قامت بعملية التغيير السياسي التحديثي في مصر على نطاق الدولة القائمة وبوساطة القوة العسكرية، ومنذ ذلك التاريخ مروراً بمرحلة الاستعمار الأوروبي أصبحت علاقة الجيش قوية بالمجتمع. على الرغم من أن استقطاباته الرئيسية كانت مقتصرة في البداية على أبناء الأقليات والعلاقات الأرستقراطية والإقطاعية من الشراكسة والأرناؤوط، وعدم تصعيد العرب المصريين إلى احتلال مراتب عليا في المؤسسة العسكرية لبناء العسكر وقوى الأمن. وهكذا، أخذ الجيش يكتسب صفة المؤسسة العسكرية المنوط بها وفق تخصصها الدفاع عن الوطن، والنظام السياسي أياً كانت السياسة التي ينتهجها هذا النظام، وصفة الإسهام في عملية التحديث والتنمية في آن معاً.

والحال هذه بدأت الحركة السياسية للجيش تبرز للوجود ولكن كحركة مستقلة بذاتها لأن هذا الأمر سرعان ما تقمعه الدولة، التي لا تسمح لنشوء حركة سياسية بين ضباط الجيش قد تهدد سلطتها وتحدث تغييراً في أوضاعها –وإنما من خلال ارتباطات بحزب سياسي معين، مثل الحزب الوطني الذي

تكون من خليط قيادات سياسية مدنية، وقيادات عسكرية منها أحمد عرابي. ولما كان المجتمع المصري مجتمعاً فلاحياً -زراعياً، لذا أصبحت المؤسسة العسكرية هي الوسيلة الوحيدة لأبناء الفئات والطبقات الفقيرة من الشعب من أجل الحصول على وضع أفضل على صعيد الوظيفة والضمانات الصحية والعائلية، وعلى صعيد الارتقاء في السلم الاجتماعي. وقد ضاعفت من هذه العملية استقلال مصر، وفتح أبواب الاستقطاب في الجيش المصري من فئات الشعب، خصوصاً من الطبقة الوسطى الريفية، وخريجي المدارس الثانوية، وأبناء الفلاحين الذين لا يملكون أرضاً، واتجاه البرجوازية المصرية الكبيرة إلى الأعمال التجارية والصناعية بالاشتراك مع الرساميل الأجنبية، لكي تفرز من صفوفها وكلاء للشركات الاحتكارية ووكلاء لهم لكي يصدروا الإنتاج الزراعي المحلي إلى السوق الرأسمالية العالمية. علماً بأن هذه الطبقة التي نمت على أرضية الاحتلال وعلى أرضية السيطرة السياسية الإقطاعية، لم تكن منفصلة عن السيطرة الاستعمارية على مصر، وستظل الطبقة السياسية الحاكمة في مصر قناة السيطرة الإمبريالية عليها حتى اندلاع ثورة يوليو. وأمام هذا الاتجاه لأبناء البرجوازية والإقطاع والعائلات الأرستقراطية للعمل في حركة التجارة الداخلية والخارجية، والزراعة الرأسمالية الحديثة والصناعة، أكثر من اهتمامهم للعمل في الوظائف العامة للدولة، ضعف اهتمام هؤلاء الخاصة بالعمل في المؤسسة العسكرية.

ومع هذا التحول، تبدلت عملية استقطاب الضباط من العسكر من بقايا الإقطاعيين والملاكين العقاريين الكبار، ومن البرجوازيين التقليديين الكمبرادوريين، إلى الاستقطاب من شرائح وفئات الطبقة الوسطى، والبرجوازية الصغيرة والفلاحين الفقراء، وهي الفئات التي تتمخض عنها الأفكار السياسية الثورية بمختلف أشكالها في مصر والوطن العربي عامة، والتي ستعمل على تنمية وضعها الثوري داخل المؤسسة العسكرية، ولكن من خلال الاتصال مع الحركة السياسية لا بالانفصال عنها.

وهكذا اتسم العسكر بثلاث صفات متلازمة: فقد أصبح مهنة مختصة، ونموذجاً للتنمية والانتماء وصورة مصغرة عن الدولة تصل أطرافه إلى الفصائل المتنوعة في المجتمع. ومما يعزز من تصور الناس للعسكر على أنه كلية تقنية اعتبارهم إياه "جنة الوظائف" (فيدكيوتس 1967-139) وأفضلها

بالفعل كان الجيش أول من اتبع سياسة الضمانات في العمل، كالضمان الصحي والتعويضات العائلية والتأمين وقواعد التقاعد والترقي والمكافآت، بالإضافة إلى ذلك توفير الجيش لأفراده الملبس والمآكل والمسكن فيصبح بذلك مثالاً للإنعاش الاجتماعي، فلا عجب أن يكتسب الجيش في العالم الثالث صفة "نموذج المستقبل" وأن يتطلع إليه القوم وكأنه أداة للتنمية" (زهر الدين 1966: 252) (3)

غير أن الحديث عن الدور السياسي للمؤسسة العسكرية يمكن حصره ما بعد الاستقلال، حين كانت المسألة الوطنية المصرية مطروحة بحدة كإحدى المعضلات الرئيسية في الصراع ضد الاستعمار البريطاني، فبدأت بذلك حركة الضباط الأحرار تنشأ كأي حركة سياسية وليدة سرية في صفوف الضباط الوطنيين، وداخل المؤسسة العسكرية. في البداية لم تتميز حركة الضباط عن الحركات السياسية السائدة في مصر من حيث أهدافها وأساليبها، سوى أنها حركة نبعت من تنظيم داخل الجيش نفسه، وبتوجه سياسي متناقض جذرياً مع الدولة وأهدافها الاستراتيجية. وكانت هذه الحركة قد شهدت تنازعاً داخلياً بين التوجه إلى الاهتمام بالأحزاب والحركات السياسية القائمة وبين التوجه إلى بناء الحركة السياسية الخاصة بالضباط داخل المؤسسة العسكرية، والمستقلة عن التنظيمات السياسية العاملة في نهاية الثلاثينيات، وبداية الأربعينات؛ حركة الأخوان المسلمين، ومصر الفتاة. ولقد كانت الغلبة للعمل وفق التوجه الثاني، عبر إنشاء تنظيم سياسي سري يعمل في نطاق المؤسسة العسكرية، ولا تربطه علاقة بالحركة الحزبية في المجتمع. وهذا التنظيم هو بمنزلة "حركة سياسية عسكرية تتكون من شباب الضباط في أصاغر الرتب وهي حركة غير حزبية وغير جماهرية، بمعنى أنها لا ترتبط تنظيمياً بالأحزاب ولا تتوجه في نشاطها لجماهير شعبية خارج المؤسسة العسكرية... ويذكر جمال حماد" أن عملية إنشاء تنظيم سري بالجيش، تمتد خلاياه داخل مختلف الأسلحة والوحدات، لم تكن أمراً هيناً في وجود أجهزة متعددة الأمن مثل المخابرات الحربية والبوليس السياسي وأجهزة الملك الخاصة بالأمن فضلاً عن نشاط أجهزة المخابرات البريطانية والأميركية"(4).

إن تشكيل تنظيم سياسي داخل المؤسسة العسكرية، يقتصر استقطابه على الضباط فقط، ويخطط لتدخل العسكر في السياسة، والسيطرة على مقاليد السلطة، قد يضعه أمام خيار واحد هو القيام بالانقلاب العسكري الفوقي لأحداث التغيير السياسي، الذي يتناقض بدون شك مع خيار الحركة السياسية ذات الطابع الحزبي التي تعمل في أوساط الشعب، وتستهدف التغيير السياسي بأسلوب العمل الجماهيري المنظم لتحقيق المطالب الشعبية والثورية. ومع ذلك، فقد التفت الاتجاهات السياسية المتباينة داخل تنظيم "الضباط الأحرار" على أرضية سياسية وطنية مشتركة تمثلت في الأهداف الستة: مهاجمة الاستعمار وطرده من مصر، والقضاء على الإقطاع، وعلى الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم، وإقامة حياة نيابية سليمة، وبناء جيش قوي، وهزيمة حرب فلسطين. كما أن هذا التنظيم استطاع أن يجسد الولاء السياسي بمفهومه الحزبي والولاء الفكري للمؤسسة العسكرية في آن معاً وهو الأمر الذي تميز وتفرد به عن باقي الأحزاب السياسية.

فهذا التنظيم الذي كان موحداً للحركة السياسية داخل المؤسسة العسكرية كانت تتمثل فيه معظم الاتجاهات السياسية من اليمين واليسار، مع العلم أن اليمين واليسار كانا أقليتين، في حين كانت عناصر الطبقة الوسطى بفئاتها المختلفة من الموظفين وصغار الملاك والتجار هي التي تشكل الجسم الأساسي للتنظيم، وهي التي طرحت الأفكار القومية والوطنية بأشكالها المختلفة في صفوف القوات المسلحة، لكي تضطلع المؤسسة العسكرية من موقع العمل الوطني بإسقاط الهيمنة الخارجية من جهة، وإسقاط حكم كبار الملاكين العقاريين والبرجوازية التقليدية من جهة أخرى، وهو الأمر الذي كان يؤكد أن الطبقة الوسطى قد اتخذت وجهاً ثورياً وديمقراطياً حين طرحت موضوع استلام السلطة في مصر بعد 1945.

ثمة عوامل رئيسية مهمة جعلت تنظيم "الضباط الأحرار" الذي نشأ في المجتمع المصري الفلاحي الزراعي وداخل المؤسسة العسكرية، يسلك مسلكاً سياسياً يعبر عن طموحات مشروع الجبهة الوطنية الذي لم تستطع الأحزاب الأيديولوجية الراديكالية تحقيقه في عقد الأربعينات، ويتطلع لتحقيق الإجماع القومي، وتتجاوب معه التيارات القومية والحركة السياسية العريقة، يمكن إيجازها على النحو التالي:

أولاً/ أن الدولة التقليدية في مصر على الرغم من أنها خاضت تجربة ليبرالية منقولة عن الغرب بقيادة القوى المحافظة، إلا أنها لم تطرح قضايا الثورة البرجوازية في المجتمع المصري طرحاً جدياً. وكانت الحياة السياسية عموماً منذ إخفاق ثورة 1919 وحتى العام 1952، والتجربة الديمقراطية الليبرالية خصوصاً، تعيشان أزمة حقيقية لأنهما تفتقران إلى سياسة عقلانية تطرح تحديث البنى المجتمعية التقليدية في المجتمع المصري لنقله من مجتمع ما قبل الثورة الديمقراطية البرجوازية إلى مجتمع حديث بالمعنى البرجوازي. وهكذا ظلت عملية البناء الديمقراطي تواجه عقبات حقيقية وتصطدم بالأيديولوجيا التقليدية والتأخر التاريخي للسياسة المصرية بصورة شمولية من جهة، وبالطبقات والفئات البرجوازية المرتبطة مصلحياً بالسوق الإمبريالية والتي تبني رأسمالية متأخرة أو رأسمالية طرفية، وتجسد نهجاً تحديثياً كولونيالياً سطحياً يقف عند حدود متطلبات والزامات السياسة الكولونيالية من جهة أخرى. وكانت القوى الطبقية المتكونة من الاقطاع وكبار الملاكين العقاريين والبرجوازية الكمبرادورية تلعب دوراً سياسياً في قمع الجماهير الشعبية على الصعيد الداخلي، ومنع البناء والتطوير الديمقراطي، ومعاداة الحركة الوطنية والديمقراطية المصرية، بحكم ارتباطها بالامبريالية، وخوضها الصراعات السياسية لمصلحة القوى الامبريالية. وغدت التجربة الليبرالية في مصر منفذا استخدمته القوى الطبقية الحاكمة لكي ترمم بنى المجتمع التقليدي وانقساماته، وتلعب دورها السياسي والاقتصادي الذي يبقي السوق الداخلية مفتوحة للسلع الرأسمالية الغربية، وتعرقل تسييس الشعب بهدف المحافظة على المظاهر الاستبدادية تحت قناع الديمقراطية.

وهكذا اتسم العصر الليبرالي في مصر، على عكس ما هو مفترض نظرياً بالاستبداد وعدم احترام الدستور وتزييف الانتخابات وتعرض المواطنين لشتى أنواع الضغوط. وعندما قامت ثورة يوليو كان النظام القديم الليبرالي قد اثبت عجزه الكامل في استيعاب القوى الاجتماعية الجديدة، وأصبح من الضروري أن يفسح الطريق لنظام أكثر تطوراً" (5).

ثانياً/ كانت هزيمة الجيوش العربية في فلسطين العام 1948، وتأسيس دولة الكيان الصهيوني في فلسطين المحتلة، قد جعلتا القضية الفلسطينية عند

بعض التنظيمات السياسية الوطنية المحور الرئيس في نضالها داعية بذلك إلى استمرار الكفاح المسلح ضد الصهيونية لخوض حرب مقدسة وطنية دينية لتحرير فلسطين. ولقد أدت الهزيمة والفساد والرشوة والانحلال الخلقي في المجتمع المصري إلى خلق وتقوية الرابطة الفكرية المشتركة في تنظيم "الضباط الأحرار" النابعة من اتجاهات سياسية مختلفة. فالهزيمة في فلسطين هي هزيمة القصر في القاهرة وحاشيته، واحزاب الأقلية التي صادرت الحريات الديمقراطية، وهنا كان تنظيم الضباط الأحرار قد بدأ يأخذ شكلاً منفصلاً عن القوى السياسية خارج الجيش... أي أنه لم يعد تنظيماً تابعاً للأخوان أو الشيوعيين أو الوفديين أو السراي... ولكن بعض أعضائه في اللجنة التأسيسية لم يقطعوا صلاتهم التنظيمية القديمة، ولم يغيروا أفكارهم دفعة واحدة... وإنما أصبح انتماؤهم إلى مجموعة واحدة يشكل جبهة وطنية متحدة(6).

وكان عبد الناصر قد اشترك في حرب فلسطين من خلال التحاقه بجيش الانقاذ، الأمر الذي مكنه من أن يبلور وعيه بالقضية الفلسطينية، وإن يكتشف بصورة أكثر جلاء فساد وانحطاط نظام الملك فاروق. وشكلت هذه المشاركة عاملاً رئيساً من بين عوامل رئيسية أخرى في تفجير ثورة 23 يوليو، إذ لخص عبد الناصر في كتابه "فلسفة الثورة" مشاركته هذه بما يلي: "ولما انتهى الحصار وانتهت المعارك إلى فلسطين وعدت إلى الوطن، كانت المنطقة كلها في تصوري قد أصبحت كلاً واحداً".

ثالثاً/ لقد أتاح ميزان القوى العالمي، بعد الحرب العالمية الثانية أرضية ملائمة جعلت عملية التحرر السياسي للأمم والشعوب المضطهدة تشق طريقها لنيل استقلالها السياسي وتحقيق سيادتها بمحتوى حقيقي، ودلت التطورات التي طرأت على الموقف العالمي إلى فقدان الدول الامبريالية الأوروبية وبخاصة فرنسا وبريطانيا السيطرة العسكرية والسياسية على العديد من مستعمراتها، وبالتالي انهيار نفوذها الاستعماري، وإلى جعل مجال سيطرتها العسكرية ضيقاً جداً. ونتيجة الحرب العالمية الثانية، وصراع الشعوب والأمم المستعمرة من أجل التحرر الوطني، شهد العالم نهاية حقبة عصر الامبراطورية الاستعمارية القديمة الفرنسية والبريطانية، وميلاد عصر جديد هو عصر الولايات المتحدة الأميركية التي تريد أن تلعب دوراً رئيساً في ترسيخ مواقعها في العالم الرأسمالي، وفي سد "فراغ القوة" الذي تركه الاستعمار الأوروبي الأفل.

ومع تصاعد حركة التحرر الوطني في دول أسيا وافريقيا، وضعف مجال سيطرة النظام العالمي الاستعماري القديم على المسرح الدولي، واعترافه بالتغيرات الأساسية في موازين القوى في العالم على طريقته، وبالتالي اضطراره إلى تبني الواقعية التاريخية، اتخذت الاستراتيجية العالمية للامبريالية الاميركية المعتمدة على إقامة الكتل والاحلاف والقواعد العسكرية "سياسة مد الجسور" كمرحلة جديدة لجلب الأنظمة في البلدان المستقلة حديثاً. لتكون من ركائز الاستعمار الجديدة، ولضمان انتقال هذه البلدان إلى طريق الرأسمالية التابعة، وذلك بوساطة المساعدات والقروض لربط مصير هذه البلدان المستقلة حديثاً بمصير الرأسمالية العالمية ككل. وعلقت الولايات المتحدة الأميركية أهمية كبيرة، على النفاذ إلى الجيوش الوطنية للبلدان المستقلة حديثاً، لأن منظري الاستعمار الجديد يقولون بأن البلدان النامية قد أصبحت الآن "ميدان الصراع الرئيسي من أجل الحرية" (كندي)، أو ميدان الصراع الحقيقي بين الشيوعية وبين المؤسسات الحرة (هاريمان) وحسب كلمات دين راسك فان الامبرياليين مهددين من خلال سلوك البلدان التي حصلت على استقلالها حديثاً، طريق الاشتراكية "بالحصار الشيوعي بالحجم العالمي"(7).

وهكذا، بعد أن حسم الصراع الامبريالي لمصلحة الولايات المتحدة الأميركية فور انتهاء الحرب العالمية الثانية بدأت الامبريالية الأميركية تتبع سياسة "مواقع القوة" التي تعكس سعي العناصر الأكثر عدوانية في الولايات المتحدة إلى قمع الحركات العمالية والثورية والتحررية الوطنية والديمقراطية، وإلى تفجير "المعسكر الاشتراكي" واستعادة سيطرتها على العالم، مع اشتداد "الحرب الباردة". وانتقلت الولايات المتحدة إلى لعب دور جديد على المسرح العالمي عرف بدور "الشرطي العالمي"، خصوصاً بعد أن شكلت الاحلاف والكتل العسكرية العدوانية التي توحد قوى الدول الامبريالية الغربية على أساس اقليمي وعالمي، كأداة للاستراتيجية الكونية الأميركية.

"ولقد عمدت الامبريالية الأميركية في خططها الاستراتيجية العالمية إلى إعطاء أهمية خاصة للتمسك بالتأثير الإمبريالي في المستعمرات القديمة من خلال استخدام سلاح اضعاف الامبرياليتين الفرنسية والبريطانية، لكي ترثهما وتبني سلسلة من الحصون القوية في هذه المستعمرات القديمة لتطويق الاتحاد

السوفياتي سابقاً، والصين الشعبية، والسيطرة على الوطن العربي، الذي انغرست فيه الدولة الصهيونية، التي تحولت إلى أداة بيد الامبريالية العالمية في صراعها ضد الأمة العربية. ومنذ ذلك الوقت وإلى يومنا هذا، أصبح الأمن الأميركي الحقيقة الثابتة الناجزة بعد الحرب العالمية الثانية، على حد قول الدكتور خلدون النقيب، ودخل العالم في عصر الأمن الأميركي، الذي سيأخذ على عاتقه إجراءات تنظيم "الانتقال المنظم" لاستقلال المستعمرات القديمة في العالم الثالث، حيث أن واحداً من أهم ملامح هذه الاجراءات" هو دعم القوى الامبريالية للعسكر وتقوية المؤسسات العسكرية بواسطة المساعدات الاميركية المباشرة، ضمن السياسة الامبريالية الداعية إلى اعتبار العسكر أحد دعائم الاستقرار وضمان عدم انجراف هذه الدول إلى اليسار" (8)

في هذه الظروف السياسية والتاريخية تأسس تنظيم الضباط الأحرار في أواخر العام 1949، وتشكلت لجنته التأسيسية. وعلى الرغم أنه كان يعد من أكبر التنظيمات السرية العاملة ككيان منظم داخل المؤسسة العسكرية، إلا أنه لم يكن التنظيم الوحيد الذي يمارس نشاطه السياسي في أوساط الضباط المصريين، بل إننا نجد تنظيمات أخرى لا تقل أهمية عن دور الضباط الأحرار، ولعل أبرزها تنظيم الضباط التابع للإخوان المسلمين. وكان التنظيمان على صلة أحدهما بالآخر.

وبتاريخ 23 يوليو 1952 استولى تنظيم الضباط الأحرار على السلطة في مصر، وأطاح بنظام الملك فاروق في إطار انقلاب عسكري. ولا شك أن هذا الانقلاب العسكري الذي أصبح يلقب لاحقاً بثورة يوليو قد اختمر ونما داخل جهاز الدولة كتنظيم، وأصبح جهاز الدولة مؤسستها التنظيمية، وقام من الجيش وبه فقط، وهو يختلف عن الثورة كحركة جماهيرية شعبية منظمة ومستمرة. والفارق الجوهري بين الانقلاب العسكري والثورة هو أن الانقلاب يغير الحكم، ويحدث تغييراً في الأشخاص ولا يلعب الشعب فيه أي دور مجرد مشاهد على عرض المسرح، بينما في الثورة يلعب الشعب دوراً رئيساً ومشاركاً فعالاً ومحركاً قوياً في الاستيلاء على السلطة. وتشكل الثورة في الوقت عينه عصراً بأكمله يقود إلى تغيرات جوهرية في البنية الاقتصادية والاجتماعية، وفي العلاقة بين الطبقات والفئات الاجتماعية، وفي شكل الحكم.

ورغم أن مصر كانت تعيش في حينه حالة من الهيجان الثوري، واحتداد الصراع الطبقي في المدن والأرياف على حد سواء، ونمواً هائلاً للإضرابات العمالية، وانتفاضات فلاحية تطالب بتوزيع الملكيات الكبيرة على من يفلحها، إلا أن تنظيم ضباط الأحرار الذي كان أحدى التعبيرات السياسية عن هذا الوضع الثوري، لم يدع الشعب للمشاركة الفعلية وبقوة في تدشين المرحلة الثورية الجديدة لبناء عصر على أسس ديمقراطية وشعبية. فكان رأيهم في هذه القضية تعكسه البيانات الأولى التي صدرت في أولى أيام الثورة "كانت مناشدة الجماهير أن تخلد إلى الهدوء والسكينة والنظام دون دعوة للتحرك، ودون طرح أهداف سياسية محددة يمكن أن تسهم الجماهير في صنعها مع القيادة، وقد جاء في البيان الذي أذيع ويحمل نبأ تنازل الملك عن العرش في 26/ يوليو 1952 "أن نجاحنا الآن في قضية البلاد يعود أولاً وأخيراً إلى تضافركم معنا بقلوبكم وتنفيذكم لتعليماتنا، وإخلادكم إلى الهدوء والسكينة إنني أتوسل إليكم أن تستمروا في التزام الهدوء التام حتى نستطيع مواصلة السير بقضيتكم في أمان" (9).

ما يتميز به تنظيم الضباط الأحرار أنه استولى على السلطة عن طريق الانقلاب العسكري، ولكن بدون مساندة شعبية واسعة من قوى المعارضة، على الرغم من أنه قبل الانقلاب كانت تربطه صلات متشعبة مع عدد من التنظيمات الجماهيرية. فالقضية الجوهرية لا تكمن في عملية التغيير في قمة السلطة وفي خلع الملك، وفي هيمنة قيادة الجيش على سلطة الدولة، وبالتالي في أن يحل أحد تنظيمات الحركة السياسية الشعبية والوطنية الجديدة بديلاً لأ خطر مؤسسات القوى الحفيظة على النظام القديم إلا وهو السراي، وإنما في بناء قوى التحالف الثوري الذي يضم طبقات وفئات اجتماعية مختلفة لها مصلحة في تحقيق الثورة من أجل قيادة العملية التاريخية نحو تحقيق منطقها الضروري. أي الانتقال من البنية الاجتماعية الكولونيالية إلى البنية الاجتماعية الجديدة التي تكون قد قطعت بالفعل علاقتها مع بنية الانتاج الذي تنتقل منه، من خلال التغيير الراديكالي لعلاقات الانتاج الاجتماعية، أي تغيير العلاقات الطبقية القائمة داخل البنية الاجتماعية، وتعديل صيغ التوازن في تلك العلاقات، التي كانت تبنى عليها بنية النظام السياسي القديم، ومؤسساته. والسؤال الذي يطرح نفسه بالحاح، هل أن العملية الثورية التي قامت في 23 يوليو يمكن أن نسميها ثورة، وأن كانت القضية لا تكمن في المصطلحات؟

في الواقع أن ما جرى في مصر في ذلك الوقت يظهر لنا العلاقة العضوية بين العسكر والعملية الثورية، وعزز من تدخل العسكر في السياسة من خلال استلامه الحكم، واتخاذه إجراءات ثورية، ولكن هذا لم يكن دليلاً نظرياً أو أيديولوجياً بل ضرورة استلام تنظيم عسكري سياسي وحيد قيادة الثورة التحررية في مرحلة من مراحلها. "فالعسكر في البلدان العربية لم يتمكن من إيجاد صيغة وأيديولوجيا معينة للدولة بالرغم من سيطرته على الحكم لفترات زمنية طويلة، فهو في هذا المضمار إنما يقلد الزعماء السياسيين أنفسهم مع تحول واضح في أساليب القيادة، والدعاية الشعبية التي يستند إليها. لم يتمكن العسكر قط، بالرغم من قيامه "بالثورة" من أن يطور أيديولوجيا ثورية أو نظاماً ثورياً يحكم به، ومن خلاله...ولهذا السبب وقع في فخ السياسة التقليدية. وهذا بالضبط ما حدث في عهد الرئيس جمال عبد الناصر"(10).

أولاً: العسكر والسلطة والديمقراطية

يتفق الباحثون الاجتماعيون، والمنظرون السياسيون على أن قيادة تنظيم الضباط الأحرار التي أطاحت بالنظام الملكي القديم، وحولت الانقلاب العسكري يوليو 1952 إلى حكومة، ووضعت أسس ودعائم النظام الجديد، لم تكن تمتلك تصوراً أيديولوجياً أو فلسفة سياسية محددة لبناء دولة جديدة. وكان التفكير السياسي للرئيس عبد الناصر يتمحور في ذلك الوقت حول مفهوم الحركة الوطنية، وتأكيد الذات المصرية. ولذلك، فإن الصيرورة الفكرية والسياسية لثورة يوليو لم تتحكم فيها أيديولوجية محددة في البداية باستثناء المبادئ الستة الشهيرة التي تحدثنا عنها سابقاً. بل إن الفكر السياسي للثورة تبلور من خلال الارتقاء الصعب للناصرية في خضم تضاريس السياسة العربية والدولية، ولذا وصفت الناصرية من قبل نقادها بأنها قد غلب عليها طابع "التجريبية" و"الذرائعية" وقد اعترف عبد الناصر صراحة بذلك حين قال "بأن قادة حركة الجيش لم يكن لديهم فكرة واضحة عما يجب أن يفعلوه عندما وجدوا أنفسهم فجأة في مقاعد السلطة".

إذا كان صحيحاً أن الأصول الاجتماعية والاقتصادية للعسكر تلعب دوراً كبيراً في بلورة مواقفهم السياسية وتبنيهم الايديولوجيات الحديثة، فإن ما هو صحيح أيضاً بشكل واقعي أن تنظيم "ضباط الأحرار" كانت تشقه أيديولوجيات

فكرية وسياسية شديدة التباين تتراوح بين الايديولوجية الإسلامية والايديولوجية الماركسية، فقيادة ثورة يوليو تضم ألواناً واتجاهات أيديولوجية متنوعة، بدءاً من المحافظين والأخوان المسلمين، وانتهاء بالأحرار المتشيعين، والتقدميين، والعلمانيين اليساريين. "وقد انعكس هذا الخليط الفكري المتباين على الممارسات السياسية لمجلس قيادة الثورة خصوصاً في المرحلة الأولى للثورة (1952-1954)، وأسفر عن عديد من الخلافات والتصفيات" (11).

لقد انعكس التضارب في الأفكار، وغياب البرنامج السياسي الواضح في الإجراءات الأولية التي أقدمت عليها قيادة 23/يوليو في الأيام أو الأسابيع التالية للانقلاب، والتي تخدم السير نحو تصفية النظام الملكي الاستعماري، فتم تشكيل "مجلس قيادة الثورة" تحت زعامة الشخصية لعبد الناصر مع أن رئاسته الأسمية أوكلت للواء محمد نجيب الذي ينتمي طبقياً إلى الارستقراطية العسكرية، وتربطه صلات وثيقة بطبقتي الاقطاع والبرجوازية الكبيرة. وفي هذا السياق، أصبح مجلس قيادة الثورة" هو الذي يدير دفة السلطة من الخلف، لكي لا يظهر أنه يريد إقامة حكم عسكري. وكان اختيار علي ماهر رئيساً مدنياً للحكومة.. خطوة تكتيكية في غاية الأهمية، لأن تعيين رئيس للحكومة يستلزم تصديق الملك عليه، ذلك أن علي ماهر كان رجل السراي، وقد سبق لفاروق أن عينه رئيساً لحكومة انقلاب القاهرة 26/كانون الثاني 1952. كما أن علي ماهر معروف بانتمائه إلى الطبقة الارستقراطية، وبعدائه للانجليز والديمقراطية والقوى الشعبية في آن معاً. وكان الضباط الأحرار يعتقدون أن علي ماهر سيكون رجل مرحلة انتقالية وأداة طيعة في أيديهم، غير أنه هو كان يخطط لكي لا يكون رجل مرحلة انتقالية وأن يستخدم الضباط طوع بنانه، وأن يتمتع بكامل السلطات. ولكن الضباط هم الذين ربحوا في هذا الرهان المحفوف بالمخاطر.

ومما يدل على أن انقلاب يوليو لم يكن خارجاً عن سياق الأمن الأميركي الذي أصبح مهيمناً على صعيد عالمي بعد الحرب الكونية الثانية هو "عندما قررت قيادة يوليو اقصاء الملك فاروق عن العرش في 26 تموز يوليو / فإن السفير الأميركي العقيد جيفرسون كافري، هوالذي قام بدور أساسي في إقناع الملك بتقبل مصيره بدون مقاومة، ومغادرة البلاد بشكل هادئ وذلك في مقابل

تعهد قيادة يوليو بعدم المساس بأمن فاروق الشخصي، هو وأفراد أسرته، وتمكينه من أن يأخذ معه إلى أوروبا كل ما يستطيع، مما خف حمله وغلا ثمنه. واشترك السفير الأميركي مع عدد من ضباط القيادة في توصيل الملك إلى اليخت الذي أقله إلى ايطاليا" (12). ولم تكن قيادة الضباط الأحرار في ذلك الوقت حريصة على التصادم مع الأمريكيين بل كان هدفها كسب ود الولايات المتحدة الأمريكية ومساعدتها لها، خصوصاً بعد أن قدمت نفسها على أنها ثورة بيضاء غير راغبة في اراقة دماء خصومها، وبعد أن أصدرت حكومة علي ماهر القانون رقم 120، الذي يضمن للاجانب الذين يوظفون رؤوس أموالهم في مصر أن يحصلوا على نسبة 51 في المئة من مجموع رأسمال الشركة بدل من 49في المئة، وكان هذا القانون يخدم مصالح الاحتكارات الأجنبية التي كان علي ماهر على علاقة بها.

أما على الصعيد السياسي فقد كانت ثورة يوليو في سياقها الديمقراطي العام تدرك جيداً أن هناك أزمة للديمقراطية في مصر، وأن فشل الديمقراطية الليبرالية في العهد الملكي البائد كان أحد أسباب قيامها، ولذا اصطدمت في بداية الأمر بدستور 1922. وقال عبد الناصر في نقده للديمقراطية الليبرالية يوم 16أيلول 1953 ما يلي "لقد حكمتم زهاء ربع قرن في ظل دستور يضارع أرقى الدساتير في برلمانات متعددة جاءت وليدة انتخابات متتالية. حكمتم باسم الديمقراطية، ولكنكم باسم الديمقراطية المزيفة لم تنالوا حقوقكم ولم تنالوا استقلالكم، ولم تنعموا يوماً واحداً بالحرية والكرامة التي لم يكفلها الدستور في عهودكم إلا لهم من دون الشعب. فخسرتم كل شيء وكسبوا كل شيء حتى ثرتم على هذه الأوضاع فحطمتموها، فمن منا يمكن أن يقبل أن تسلم الثورة أمر الشعب باسم الديمقراطية الزائفة باسم الدستور الخلاب وباسم البرلمان المزيف إلى تلك الفئة من المخادعين؟ هؤلاء الذين عاشوا لتحقيق شهواتهم من دماء هذا الشعب جيلاً بعد جيل هؤلاء القوم الذين ثرتم من أجل تصرفاتهم ومظالمهم واستغلالهم" (13).

وعلى الرغم من أن دستور 1923 كان ليبرالياً في جوهره وانضوت في ظله أحزاب ليبرالية شرعية: الحزب الوطني، حزب الوفد، حزب الأحرار الدستوريين، وحزب الاتحاد، حزب الشعب، حزب مصر الفتاة، حزب السعديين، حزب الكتلة الوفدية، حزب الفلاح، حزب مصر، إلا أنه في التطبيق

العملي في ظل هذه الديمقراطية الليبرالية التي تفترض تعدد الأحزاب المنضبطة والمنظمة، لم تكن السيادة فيها للشعب، الذي كان بعيداً عن ممارسة السلطة، واستمر راضخاً لحكم أقلية أوليغارشية تستأثر بمقدراته سياسياً واقتصادياً. وكان من بين كل هذه الأحزاب التي كان لها حضور قوي في العمليات الانتخابية، وقدرة على شغل الوظيفة التمثيلية داخل البرلمان بواسطة الانتخابات، هو حزب الوفد، الذي تحول إلى أكبر مدافع عن دستور 1923، باعتباره أحد أقطاب النظام الليبرالي الفاشل في مصر. وكان يتوقع من ثورة يوليو التي هدمت النظام القديم، أن تسلمه السلطة، ليعيد بناءه من جديد، ولهذا اتخذ الوفد من قضية الدفاع عن النظام الدستوري والقانوني ميداناً للصراع السياسي ضد قيادة ثورة يوليو، خصوصاً وأن الإجراءات التي اتخذتها السلطة الجديدة لمصلحة الشعب كإصدار قوانين الإصلاح الاجتماعي كانت تصطدم بالهيكل الدستوري والتشريعي القائم. وانتهت هذه المواجهة بين حكم العسكر وحزب الوفد المدافع عن أسس النظام الدستوري القائم قبل الثورة إلى إصدار بيان بإلغاء الدستور في 10 كانون أول 1952، باعتباره دستوراً لا يعبر عن إرادة الشعب، ويقنن الاستبداد والدكتاتورية والطغيان بقوانين، ونواب، وانتخابات، وأحزاب نخبة، وأصبح عائقاً بنيوياً أمام مقدرة الشعب الفعلية على ممارسة حريته الديمقراطية التي أباحها الدستور عينه (حرية إبداء الرأي خارج المنابر الدستورية، حرية الصحافة، حرية الكتابة، والنشر في الصحف والمجلات غير الرسمية، ونشرات الإعلام الحكومي، وحرية الاجتماع، وحرية الانتقال، وحرية تكوين الجمعيات والأحزاب السياسية) خارج أطر أجهزة الدولة أي في قطاع المجتمع المدني– ضد النزوع الاستبدادي للسلطة...

وهكذا، حدثت المواجهة مع حزب الوفد الذي كانت قيادته تنتمي إلى طبقة الأعيان. وكان أميل "للمعارضة الديمقراطية" وأكثر تمسكاً بالحياة الدستورية، وعمل على احتواء حركة الطبقة الوسطى، والقيادات التي تفرزها الحركة الشعبية، وأحدث فيها قانون الاصلاح الزراعي انقساماً في صفوفه بين الجناح اليميني والجناح اليساري بقيادة مصطفى موسى والدكتور محمد مندور رائد الصحافة الجماهيرية، هذه المواجهة التي كانت "لصيقة بالمواجهة مع أسس النظام الدستوري التشريعي القائم قبل الثورة، وهي لصيقة مع الحركة الوطنية الديمقراطية في صورتها التقليدية التي تبلورت منذ 1919. وهذا ما أعطى

المواجهة طابعاً هاماً وساخناً لم يقم مع غير الوفد من أحزاب نخبة الحكم السابق على 23يوليو. أما المواجهات الهامة الساخنة الأخرى. فقد جرت كلها مع أحزاب الحركة الشعبية الجديدة أخواناً وشيوعيين وغيرهم" (14).

بعد إسقاط الدستور، وتزايد النقد ضد الديمقراطية الليبرالية، أصبح الجيش هو العماد الأساسي لسلطة 23 يوليو، حين لجأ إلى احتكار السلطة والحياة السياسية وإلغاء المجال السياسي المجتمعي، من خلال اصدار الأوامر إلى الأحزاب "بتطهير صفوفها" أسوة بالجيش، وإعادة صياغة برامجها بما ينسجم مع ولائها للنظام الجديد. غير أن القبول بمبدأ التطهير قد فجر الصراعات والانقسامات داخل هذه الأحزاب. وفي 8 أيلول صدر قانون لتنظيم الأحزاب يشترط موافقة الحكومة على برامجها وزعمائها، وفي 16 كانون الثاني 1953، أصدر محمد نجيب اعلاناً بحل الأحزاب السياسية قال فيه "اتضح لنا أن الشهوات الشخصية والمصالح الحزبية التي أفسدت أهداف ثورة 1919 تريد أن تسعى بالتفرقة في هذا الوقت الخطر من تاريخ الوطن، فلم تتورع بعض العناصر عن الاتصال بدولة أجنبية، وتدبرما من شأنه الرجوع بالبلاد إلى حالة الفساد السابقة!! وبناء عليه صدر المرسوم بقانون رقم 37 سنة 1953 بحظر النشاط الحزبي بالنسبة إلى أعضاء الأحزاب المنحلة (المادة 2)، وحظر تكوين أحزاب سياسية جديدة (المادة 6).

كما تشكلت لجنة من خمسين عضواً بهدف "وضع مشروع دستور يتفق مع أهداف الثورة" خلال فترة انتقالية مدتها ثلاث سنوات في 13 كانون الثاني 1953، وأصدرت في 10 شباط 1953 إعلاناً دستورياً ببيان نظام الحكم في فترة الانتقال عهد إلى مجلس قيادة الثورة بأعمال السيادة العليا (المادة 8) وعهد بالسلطة التشريعية إلى مجلس الوزراء، محل فيما يخصه (المادة 9). وعهد بالموافقة والمتابعة إلى مؤتمر يتألف من مجلس الوزراء ومجلس قيادة الثورة مجتمعين (المادة 11)

ليس من شك أن ثورة يوليو التي كان العسكر أداتها السياسية بعد أن سيطر على الحكم في عملية استبدال القيادات السياسية التقليدية بالضباط السياسيين، قد اصطدمت بمشكلة الديمقراطية. وكانت مسيرتها في معالجتها للديمقراطية في ظل مجتمع فلاحي منذ البداية، مليئة بالمفاجآت والفخاخ الخطرة، والتعقيد والتعرج. لقد تحول العسكر إلى قوة سياسية ضاربة طغت

على المؤسسات الأخرى، خصوصاً عندما ألغت الأحزاب السياسية، ومنعت قيام أحزاب أخرى وأقصت الأحزاب الأيديولوجية سلفاً من المشاركة في صنع القرار السياسي العام، فخلقت بذلك جداراً من العزلة بين المجتمع السياسي الذي يسيطر عليه الجيش، وبين مؤسسات وتكوينات المجتمع المدني. وتمثل هذا النهج القمعي للحركة الشعبية والمتناقض مع الديمقراطية في الأمور التالية:

1- الصدام مع الشيوعيين

وتمثل ذلك في قمع التحرك العمالي بكفر الدوار، وقتل القائدين النقابيين مصطفى خميس ومحمد البقري، ومصادرة حق التنظيم النقابي في العام 1952. فالعسكر الذي لم يكن له صيغة أيديولوجية اشتراكية معينة للدولة العصرية في بداية الثورة، قام بتوجيه ضربات ضد الحزب الشيوعي المصري، الذي كان يعتبر من القوى الراديكالية الوحيدة التي تناضل من أجل الاشتراكية، كما وجهت ضربات للحزب الاشتراكي (مصر الفتاة) الذي كان يرأسه أحمد حسين. على أثر أحداث كفر الدوار اتسعت الهوة عمقاً بين الشيوعيين والنظام بسبب الموقف من المشكلة الديمقراطية، والحال هذه "جند الحزب الشيوعي (الراية) طاقاته الفكرية والدعائية التي لم يكن مضمونها يتخذه النظام، حتى تلك الاجراءات والخطوات التي لم يكن مضمونها التقدمي خافياً: فالاصلاح الزراعي تصفه دعاية الحزب وتحليلاته بأنه "إفساد زراعي"، واشتراك جمال عبد الناصر في مؤتمر باندونغ تسخر منه جريدة الحزب (راية الشعب) في مقال لاذع تحت عنوان "فاشي مصر المفلس يبحث عن المجد في باندونغ".

ولم يغير الشيوعيين موقفهم المعادي هذا من النظام إلا بعد أن أبرم هذا الأخير صفقة الاسلحة مع تشيكوسلوفاكيا في خريف العام 1955.

2-الصراع مع الأخوان المسلمين

لم تعامل قيادة يوليو تنظيم الأخوان المسلمين بمثل معاملتها للاحزاب السياسية الأخرى، كالاشتراكية والوفد، نظراً للعلاقات العضوية القديمة بين تنظيم الأخوان المسلمين وتنظيم الضباط الأحرار. فضلاً عن التأثير الذي مارسته أيديولوجية الأخوان في تشكيل أفكار الضباط. ثم أن استثناء الأخوان

من قرار حل الأحزاب السياسية كان مرده الموقف التكتيكي الذي اتخذته قيادة يوليو بصدد استخدام الأخوان في الصراع ضد الوفد والشيوعيين. لكن الخلاف القائم بين الأخوان والعسكر بدأ يتحول إلى صراع مكشوف طيلة العام 1953. حين بالغت قيادة الأخوان في قوتها، وطالبت بتعيين عدد من الوزراء الأخوانيين في الحكومة، لم يوافق جمال عبد الناصر على هذا الطب إلا جزئياً، حين قبل أحد قادتهم الشيخ أحمد حسن الباقوري منفرداً منصب وزير الأوقاف. فطرده الأخوان من بين صفوفهم لأن ولاءه للنظام كان يرجح على ولائه لقيادة الجماعة.. ومنذ أن بدأت قيادة يوليو تحتكر مصادر القوة في المجتمع، بعد أن وجهت ضربات قاصمة للوفد والقوى الاشتراكية، بدأت العلاقات بين الأخوان والضباط تدخل مرحلة التوتر والصدام ثم جاءت القطيعة والعداء في منتصف كانون الثاني 1954، حين أصدر عبد الناصر قراراً بحل جماعة الأخوان المسلمين، واعتقال زعمائها.

ولما كان تنظيم الأخوان المسلمين من أقوى الأحزاب السياسية حضوراً على الساحة السياسية والشعبية لجأ إلى استخدام العنف في مواجهة النظام، وحتى حاول اغتيال عبد الناصر، فقد استخدم العسكر ضده أقسى أشكال القمع الدموي. ولعل هذا هو المصدر الرئيسي المولد للعنف المضاد للجماعات الاسلامية المسلحة، ولظواهر التطرف والتعصب المذهبي، وما رافقهما من احتداد الحركة الارتدادية الحضارية والسياسية على صعيد مصر، والوطن العربي عامة. "وهكذا وبانهيار العلاقة بين الضباط والأخوان يبدأ الصراع حول طبيعة النظام مع الغريم الثالث نجيب. وكان قرار حل الأخوان قد صدر دون استشارة نجيب، الذي كان في ذلك الوقت رئيساً للجمهورية، ورئيساً لمجلس قيادة الثورة ورئيساً للوزراء، وقائداً عاماً للقوات المسلحة، فقدم استقالته من جميع هذه المناصب (في نفس اليوم الذي غادر فيه الشيشكلي سورية) (15).

3-العسكر والصراع داخل المؤسسة السياسية الحاكمة:

لقد تصدى الجيش لمهمة قيادة الدولة في مصر باعتباره المؤسسة الأكثر عصرية والأكثر تماسكاً في المجتمع المصري، وتعرضت إلى نمط من التحديث على النسق الأوروبي- وانتهج في المرحلة الأولى من الثورة (1952-1954) منهجاً سياسياً تجريبياً، الأمر الذي قاد إلى تراكم المصاعب

أمام الحكم الجديد، بعد أن تفجرت الصراعات السياسية، وضربت الحركة الحزبية في المجتمع، وفشل في معالجة أزمة الديمقراطية، من خلال حصر سيادة الشعب بوصفه المفهوم الأرقى والواقعي للديمقراطية في إطار الشكل التمثيلي الضيق والمحدود للنخب العسكرية والبيروقراطية، وانتهاج نهج قمعي للحركة الشعبية، الأمر الذي قاد إلى "تحرك شعبي واسع عام 1954 يطالب بعودة الضباط إلى ثكناتهم وإطلاق الحريات الديمقراطية" (16).

إن علاقة العسكر بالديمقراطية ليست علاقة ودية، بل هي علاقة تعاكسية، ذلك أن العسكر والديمقراطية يقفان على طرفي نقيض، والسبب يرجع في ذلك إلى التناسب العكسي بين الديمقراطية والعسكر. فكلما ازدادت الديمقراطية قل تدخل العسكر في السياسة والعكس صحيح. فالديمقراطية مرتبطة بالحرية السياسية بتنوعها التي تفترض قدرة المواطنين على تأليف الأحزاب السياسية، والانتماء إليها، والمشاركة في الحياة السياسية العامة بكل معاني المشاركة وشروطها، وانتخاب حكامهم، وممارسة حقوقهم بحرية تامة. ومن هذا المنطلق، فإن إلغاء الأحزاب السياسية من جانب قيادة يوليو إنما يخفي في جوهره عداء للديمقراطية ذاتها.

يقول العلامة "روبرت ميتشل" إن الديمقراطية لا يمكن تصور وجودها دون تنظيم، والأحزاب هي التي تتولى ذلك التنظيم، لأن التنظيم هو الوسيلة الوحيدة لخلق إرادة عامة، كذلك فإن التنظيم في يد الجماعة الضعيفة سلاح من أسلحة الكفاح ضد الأقوياء.".

هل كان العسكر في مصر يمتلكون قدرة على الفعل السياسي الهادئ العقلاني والمنطقي الذي يقدم حلولاً واقعية لمشكلة الديمقراطية وبناء المجتمع المدني الحديث؟

في الواقع بعد تحجيم الطبقة المالكة القديمة سياسياً بفضل قانون الاصلاح الزراعي المتواضع في توجهاته، والمحدود في مداه، الذي نجح في تقويض البنية الاجتماعية لطبقة الملاك، والقضاء على الأحزاب السياسية، وخنق الحركة العمالية والنقابية في مهدها. كان واضحاً أن الجيش لم يكن يمتلك مشروعاً سياسياً لحل مشكلة الديمقراطية في مصر، إذ تفجر الصراع داخل

المؤسسة العسكرية حول "مفهومين متناقضين للديمقراطية مشكلة والديمقراطية حلاً".

كان الموقف السلبي من النظام البرلماني السابق، والديمقراطية الليبرالية التي لم تفسح للشعب المصري لكي يحكم نفسه بنفسه، ويكون له المقدرة على ممارسة الديمقراطية ضد الاستبداد والتسلط اللذين يمارسان عليه عن طريق مظاهر التمثيل النيابي، والتي سلبت الشعب المصري حريته السياسية، قد قاد العسكر إلى اختيار بديل ثان، هو تأسيس نظام جديد يعتمد أسلوب فرض الوصاية على الشعب بحكم أن أغلبية متخلفة ديمقراطياً، وعجز الأحزاب السياسية سواء منها أحزاب الأقلية أم الأحزاب الأيديولوجية الراديكالية عن الاضطلاع بإنجاز مهام حل أزمة الديمقراطية في تلازمها مع إجراء التحولات الوطنية والقومية والاجتماعية الضرورية للتقدم والاستقلال.

إذا كانت بنية المجتمع العربي على وجه العموم بنية تتسم بطابع التنوع الهائل على صعيد التنظيم الاقتصادي والاجتماعي، ويسود فيها الانقسامات الطبقية، والطائفية، والدينية، والقومية، وهي بنية لا اقطاعية مثلما هي لا رأسمالية بالمعنى الكلاسيكي الأوروبي، وتسيطر فيها البنى التقليدية ما قبل الثورة الديمقراطية البرجوازية والتطور الرأسمالي، والتي ما زالت تهجز الاستقطاب الطبقي وتشوهه، ويسود فيها أيضاً النظام البطركي الأبوي على حد قول الدكتور هشام الشرابي، أي نظام القرابة النابذ للاندماج القومي والذي يكرس الولاء الشخصي والعلاقات الشخصانية، ويوّلد باستمرار الشقاق أو التنازع ذا الطابع القبلي والمذهبي داخل الجسم الاجتماعي، فإن هذا الوضع الأنف الذكر لا يبرر لمجلس قيادة الثورة في مصر استغلال ضعف انغراس الأيديولوجية السياسية الحديثة في المجتمع، وتخلف السياسة ولاعقلانيتها وتخلف الأحزاب في وعيها وتنظيمها، لانتهاج فلسفة في ممارسة الحكم لا تطرح سيادة الشعب بمفهوم المشاركة في مجتمع مدني، بل مفهوم النيابة عنه وانتداب نفسها لتمثله، ولا تؤمن بقدرة الشعب على تخطي ضعفه وتخلفه السياسي والأيديولوجي الديمقراطي أو قهر عدوه الخارجي، بل تؤمن فقط بضرورة اصطفاف الشعب –مثل الجيش المقاتل– خلف قائد واحد.

وفي هذه الظروف، تصاعدت حركة المعارضة داخل المؤسسة العسكرية، وبخاصة في سلاح الفرسان، متزامنة مع تصاعد حركة الصراع ضد العسكر،

في بداية العام 1954، وتم ضرب دعاة "التنظيم السياسي للجيش" الذين كانوا يطالبون بالحكم الدستوري النيابي العام، والذين كانوا يعارضون حل تنظيم الضباط الأحرار. على الرغم من أنه لا يتسم بصفة الحزب السياسي، ولا يمتلك أسس أيديولوجية واضحة، وأساليب سياسية، ولا قدرات وروابط تنظيمية تمكنه حين استولى على السلطة من التحول إلى مؤسسة حاكمة. ولذلك تم ابعاد الضباط الأحرار من الجيش إلى الحياة المدنية، وصفيت حركة المعارضة داخل الجيش متزامنة مع تصفية حركة المعارضة الحزبية خارج الجيش، لكي تصبح الزعامة الفردية هي المهيمنة في قيادة الدولة المصرية.

"وفي هذا السياق بدت قدرتان زعاميتان، زعامة محمد نجيب الذي وضعه الضباط الأحرار على رأس تنظيمهم عشية الثورة، وأكسبته المنجزات الأولى للثورة تأييداً شعبياً واضحاً. وزعامة جمال عبد الناصر الرئيس الفعلي للجنة التأسيسية للضباط الأحرار، والمحرك الأول لحركة 23 يوليو، والذي استمرت علاقاته الوثيقة بالضباط، سواء في قيادة الثورة أو بين الضباط الأحرار، وقد أُقصي محمد نجيب مع هزيمة الحركة الحزبية في مواجهة قيادة الثورة، وتم ذلك في 1954" (17).

ويبدو من مطالعة مذكرات البغدادي، أن مجلس القيادة كان يشيع فيه مفهوم شارد عن الديمقراطية داخل المجلس، ويظهر ذلك في مناسبتين، إذ اجتمع المجلس غداة عزل الملك لبحث نظام الحكم المقبل، ووقفت الغالبية ضد النظام النيابي، ووقفت الأقلية مع هذا النظام وفيها جمال عبد الناصر، فتنحى عبد الناصر عن حضور جلسات المجلس حتى عدل المجلس عن قراره. ويذكر البغدادي أن هذا كان طعنة لمبدا القيادة الجماعية. وأساس هذا الشرود هنا، لا لأن عبد الناصر الجأ المجلس إلى الرجوع عن قراره ولكنه في الأساس يتعلق بمضمون القرار المجافي للديمقراطية، ومفارقة هذا المضمون لأسلوب اتخاذ القرار. والمناسبة الثانية جاءت في أزمة مارس 1954، عندما قرر المجلس كله مد فترة الانتقال باستثناء خالد محي الدين الذي عارض القرار متمسكاً بإعادة الحياة النيابية، وأعفي خالد محي الدين من عضوية المجلس حرصاً على أن يكون صدور القرار بالاجماع... ويذكر البغدادي "لقد أصبح المجلس بذلك هو جمال عبد الناصر".

وما كان للمجلس أن يستقي قوة ذاتية في مواجهة رئاسته الفردية، وهو نفسه يقف ضد حركة التمثيل الشعبي عامة، ولم يكن أمامه بعد تصفية تنظيم الضباط، ومع معركته ضد الحركة الحزبية برمتها، لم يعد ثمة وجود لأية قاعدة يمكن بها قيادة جماعية. فلم يعد للمجلس إلا أن يتفكك أو أن يقبل أعضاؤه الإنضواء تحت قيادة فردية، وهي القيادة التي استطاعت أن تجمع عناصر التحريك السياسي والتنفيذي وهيمنته باسم المجلس على أجهزة الدولة. وأثبتت جدارتها في مواجهة الأحداث وسعة حيلتها(18).

إذا كان الجيش المبني على التنظيم الهرمي والكلي للسلطة قد نجح من خلال حركة الضباط الأحرار في الاستيلاء على الحكم، وبناء الدولة الوطنية المستقلة في مصر. غير أنه مع بروز الزعامة الفردية، لعبد الناصر الذي خرج منتصراً من الصراعات الدرامية 1952–1954، والذي كان يحظى بدعامة العسكر، لم يمنع من سقوط النظام المصري الجديد في المنحدر الشمولي بعد أن قضي على الحركة الحزبية، وعطل الحركة النقابية، وأقصى الضباط الديمقراطيين في الجيش، الذين كانوا يتعاونون مع القيادات السياسية في الشارع السياسي.

وفي ظل غياب بناء النظام الديمقراطي بحجة رفض المفهوم الليبرالي للديمقراطية بمعناها الكلاسيكي الغربي، وعدم حل التناقض الجوهري الذي أفرزته المرحلة الجديدة من قيادة الشعب إلى الديمقراطية من فوقه، وبين سيطرة الأوضاع الشمولية بالنفوذ والهيمنة من جانب أجهزة القمع المباحث والمخابرات ومترادفاتها وملحقاتها على الدولة، لم يكن هناك من خيار أمام النظام الجديد عن ظهور الديكتاتورية لمجلس قيادة الثورة والزعامة الفردية للدولة وللنظام وللثورة سوى الفوضى.

وهكذا، مع انعدام الانتقال التدريجي نحو النظام الديمقراطي تأسست الدول التسلطية في مصر التي أطلقت يد الأجهزة من دون رقابة الشعب وفي تناقض كلي مع المجتمع المدني، "ولم يكن هناك مجال للصراع السياسي في عملية اتخاذ القرار إلا في أعلى قمة هرم السلطة. أما في غير هذا المستوى فقد سادت نظرة ترى أن السياسة ما هي في جوهرها إلا مجموعة من المشكلات الإدارية وأن الخلاف يمكن أن يدور حول هذه المشكلات وحول رفع مستوى الأداء ولكن دون أن يتطرق إلى الاختيارات والأولويات نفسها. وهكذا تبنى النظام

مفهوماً "اندماجياً" وليس مفهوماً "تنافسياً" للمجتمع السياسي. وفي هذا الإطار كان الزعيم السياسي الكاريزمي الذي توفرت له أيضاً معظم السلطة التنفيذية هو قمة هرم السلطة في المجتمع جوهر تضخم وتشعب بصورة أبرزت بوضوح الطابع "النهضوي" البيروقراطي للنظام" (19).

إن الذي انتصر في مصر ليس البديل الثالث أي الانتقال التدريجي نحو إقامة نظام ديمقراطي تعددي، بل خيار ديكتاتورية مجلس قيادة الثورة وما نجم عن هذا الخيار من استبعاد اليسار القديم مثل خالد محي الدين ويوسف منصور صديق، وعبد المنعم عبد الرؤوف، وجمال سالم، واحتضان مجموعة الضباط التي كانت في خدمة النازيين في الفترة الممتدة 1941–1942 والتي كانت على علاقة بالأخوان المسلمين في أواخر الأربعينات. ويجمع العديد من الدارسين للثورة المصرية من عرب وأجانب، بأن الأكثرية من الضباط الأحرار ينتمون إلى التيار اليميني الوطني، وهذا لايمنع وجود رجال من ذوي الأفكار الليبرالية والاشتراكية والشيوعية بين زمرة الضباط، بل وبين الضباط الأحرار أنفسهم. لكن هؤلاء برغم ضآلة تأثيرهم قبل الانقلاب. فإن تأثيرهم هذا انتهى تماماً بعد الاستيلاء على السلطة، واستقرار النظام، ولم تكن "اشتراكية" عبد الناصر العربية امتداداً لأيديولوجية ليبرالية، أو اشتراكية، أو ماركسية، وإنما هي نتاج فكر يميني وطني(20).

ثانياً: تعميق المفهوم الاجتماعي لسلطة العسكر

لكن الإجراء الراديكالي الذي اتخذته ثورة يوليو، لا من حيث مضمونه السياسي والاقتصادي الاجتماعي المتناقض أصلاً مع طبقة الاقطاع وكبار الملاكين العقاريين، وإنما من حيث ما يفيد دراستنا، أي مدى اسهامه في حل مشكلة الديمقراطية، وكذلك رصد وتحليل سيرورة بناء أجهزة ومؤسسات الدولة الوطنية في مصر، كان قانون الاصلاح الزراعي الأول رقم 178/ الذي صدر في 9 أيلول 1952. وعلى الرغم من أهمية هذا القانون في مصر، إلا أنه كان متواضعاً ومحدوداً في توجهاته ومضمونه منظوراً إليه من زاوية علاقته بالاقتصاد، وعلاقته بالنظام الاشتراكي، إذ أنه لم يغير علاقات الانتاج السائد في الريف، بالمقارنة أيضاً مع تجارب الاصلاح الزراعي التي أنجزت في اليابان بعد الحرب العالمية الثانية، وفي بلدان أوروبا الوسطى. وتنبع أهمية

قانون الاصلاح الزراعي في كونه مثل اتجاهاً ايجابياً لثورة يوليو في إطار معالجتها لأزمة الديمقراطية، وبخاصة بالنسبة للاغلبية الساحقة من الشعب المصري المتكون من الفلاحين." ولقد اتجهت تلك المحاولة اتجاهين: اتجاهاً إلى الاقطاعيين للحد من قوتهم وكسر شوكتهم وتحطم ما تراكم من هيبة طاغية في الريف، والاتجاه الثاني إلى الفلاحين لخلخلة القيود التي تكبلهم وتشجعهم على "التمرد" أو الفكاك من التبعية وتدريبهم على الجرأة على تحدي استغلال الملاك وهيبة الاقطاعيين"(21).

نجح قانون الاصلاح الزراعي في تحديد ملكية الملاكين الذين يملكون أراضي واسعة تبلغ آلاف الفدادين، وفي تقويض الركائز الاجتماعية والاقتصادية لسلطة الطبقة التي كانت تحكم في مصر حتى اندلاع الثورة، وقد تحددت ملكية الأرض تدريجياً بعدة قوانين في العام 1952 (200 فدان للفرد الواحد وأجاز التصرف في خمسين فداناً للولد الواحد بما لا تزيد عن مائة فدان للأولاد جميعاً)، وفي العام 1960 (100فدان) وفي العام 1963 (نزع ملكية الأجانب)، وفي العام 1969 (50فدان).

إذا كان العسكر أول من حاول تطبيق بعض المبادئ الاشتراكية في مصر، مثل تحديد ملكية الأرض وتوزيعها على الفلاحين الفقراء والمعدمين، فهل أحدث الاصلاح الزراعي تغييراً جذرياً في بنية المجتمع المصري الريفية؟

في الواقع حاول العسكر تجييش الشعب سياسياً عن طريق قانون الاصلاح الزراعي، وبواسطة القضاء على السيطرة الاقتصادية والاجتماعية والنفسية التي كان يمارسها الاقطاعيون على جموع الفلاحين، والتي تحولت على مر العصور إلى نوع من القيم والأخلاق والمسلكيات الذيلية التي تقبل الخنوع والعبودية. غير أن قانون الاصلاح الزراعي الذي حدد الملكية، وحطم الزعامات السياسية التقليدية للاقطاع وكبار الملاك، وكذلك التشكيلات الرأسمالية الزراعية القوية، أي أولئك الاقطاعيين الذين تحولوا إلى رأسماليين زراعيين، لم يمس شريحة أعرض من الملاكين يبلغ عددها 64822 وهم الذين يملكون ما بين خمسة أفدنة ومائتي فدان ويواجهون في ساحة الصراع الاجتماعي في الريف –ثلاثة ملايين ونصف مليون تقريباً ممن يملكون أقل من خمسة أفدنة والمعدمين وأسرهم. هذه الشريحة تعتبر موضوعياً أعدى أعداء تحرر الفلاحين لأنهم هم الذين يقومون بدور الوسطاء والمقاولين ما بين

الاقطاعيين والفلاحين. وهم الذين يضاربون على الأرض بيعاً وشراءً ورهناً. وهم المرابون الذين يتخذون من الأقراض بالربا وسيلة ناجحة للاستحواذ على مزيد من الأرض، وهم الذين يضاربون على حاجة الفلاح إلى الأرض فيرفعون الايجار ويشتركون بالمزارعة في المحصول ويقدمون الخدمات الزراعية إلى الفلاحين بأثمان باهظة ثم يطردون المستأجرين ليعيدوا تأجير أرضهم وأرض الأقطاعيين، للحصول على مزيد من عرق الفلاحين. وهم الأقرب إلى السلطات المحلية فهم الذين يستعدونها ويرشونها ويستخدمونها في قهر الفلاحين(22).

وكانت هذه الشريحة تلعب دور السمسار في بيع وشراء أصوات الناخبين في الريف لمصلحة الأعيان الكبار الذين يتقدمون إلى الانتخابات النيابية أو المحلية، وسرعان ما تحولت إلى فئة الأعيان من الدرجة الأولى بعد ضرب الاقطاعيين، وأصبحت هي الفئة السائدة في الريف بكل ما رافقها من خبرة في الافساد والقهر والاذلال للفلاحين.

ويعتبر قانون الاصلاح الزراعي في مصر المحك الذي تختبر عليه درجة راديكالية الاعتبارات السياسية والاجتماعية لحل مشكلة الديمقراطية في الدين المصري، ذلك أن القانون في حد ذاته قد أسهم في أضعاف وتحجيم أعداء ديمقراطية الشعب من الاقطاعيين، وأفسح في المجال لأول مرة لحشد طاقات الفلاحين في عملية مواجهة سيطرتهم، وفي تكوين إرادة وشخصية مستقلتين لهم عن إرادة الاقطاعيين، وخلق شروط تحررهم من الاستغلال الاقتصادي، والسطوة الاجتماعية والنفوذ السياسي الذي كان يمارسه الاقطاعيون. كما حدد قانون الاصلاح الزراعي نظام الايجارات الزراعي، حين حرم تأجير الأرض إلا لمن يزرعها (المادة 32)، وحين حدد قيمة الايجار سبعة أمثال الضريبة الأصلية المربوطة عليها (المادة 33) مع بقاء عبء الضريبة على المالك، وحين أوجب أن يكون عقد الايجار للأرض ثابتاً بالكتابة (المادة 36) ومدته ثلاث سنوات على الأقل المادة (36) لكي يصون حقوق الفلاحين المستأجرين للأرض خوفاً من إنكار عملية التأجير من جانب أصحاب الملاك، ولضمان استقرار بقائهم في الأرض، خصوصاً وأن القانون قد حرم إخراج المستاجر من الأرض (المادة 37).

وقد أسهمت هذه التشريعات في تنظيم الايجار للأرض، من القضاء على المضاربين الذين كانوا يستفيدون من التقلبات في أسعار الغلال والعرض والطلب على الأراضي الزراعية، ومن وضع حد للمناقصة بين الفلاحين أنفسهم، الذين كانوا يتهافتون للحصول على الأرض، الأمر الذي كان يزيد من تبعيتهم للاقطاعيين.

وعلى الرغم من أهمية قوانين الاصلاح الزراعي في تحقيق البعد الديمقراطي للثورة المصرية، إلا أن هذه القوانين كما يقول الدكتور خلدون النقيب، لم تكن تستهدف تغيير أنواع حيازة الأرض، الملك الصرف، الإيجار والصرف، المزارعة وأشكال الملكية الأخرى، بمعنى تغليب واحد منها على الآخر. وإنما تستهدف تخفيض حجم الملكية إلى ما دون سقف نظري، يمثل الحد الأقصى الذي بإمكان أي فرد أن يمتلكه.

ويبدو واضحاً من الإحصاءات المتيسرة أن سياسات الاصلاح الزراعي لم تؤثر في توزيع أنواع حيازة الأراضي في الريف، فبعد عشر سنوات من تطبيق الاصلاح الزراعي في مصر اتجهت أنواع الحيازات إلى التساوي 38 بالمئة من الحيازات ملك صرف، 32 بالمئة نوع مختلط، كالايجار بالحصة، ويفيد تقرير خالد أكرم أن نسبة الايجار والصرف قد وصلت إلى 40 بالمئة في أواخر السبعينات. والأمر الذي اختلف عن السابق هو أن الدولة أصبحت أحد الملاك الكبار في الوضع الاحتكاري الاستغلالي نفسه الذي كانت تتمتع به الطبقة المالكة القديمة(23).

ولما كان العسكر ليس لهم فكر أيديولوجي متبلور ومرتبط بمجمل التطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للمجتمع المصري، وانتهج نهج التجريبية السياسية، أو ما أسماه بالتجريب والخطأ، فإن نتائج الاصلاح الزراعي في الريف المصري لم تقد إلى ذلك التغيير الجذري في علاقات الانتاج، وفي تحقيق العدالة الاجتماعية بين صفوف الفلاحين خصوصاً لجهة القضاء على الملكيات الكبيرة، وتمليك أكبر مساحة ممكنة من الأراضي للقسم الأساسي من الفلاحين الفقراء والمعدمين. ومن هذا المنظار، فإن العسكر لم يتمكن –بالرغم من قيامه بالاصلاح الزراعي من أن يطور أيديولوجيا ثورية أو تصور اقتصادي راديكالي يغير من الوجه المادي في الريف المصري، بدلالة أن هذا الاصلاح الزراعي قد كان له انعكاسات سلبية تمثلت "بالتفتت الشديد في الملكية

الزراعية"، قادت إلى انخفاض انتاجية القطاع الزراعي، فضلاً عن أنه لم يزيل الفوارق الطبقية الحادة بين الفلاحين، وهذا ما جعل الدكتور علي الدين هلال دسوقي يقول بأن الأهداف السياسية كان لها أهمية خاصة في اتخاذ قرارات الاصلاح الزراعي، ومن ذلك، الرغبة في القضاء على النفوذ الاقتصادي للطبقات والفئات المعادية للثورة، والرغبة في استمالة الجماهير الفلاحية إلى صف الثورة والرغبة في تعميق تغلغل أجهزة الدولة في الحياة الريفية" (24).

هل كان قانون الاصلاح الزراعي هو الإجابة التي قدمها العسكر لحل مشكلة الديمقراطية والتحديث والتمدن في الريف المصري؟

قبل الحديث عن الديمقراطية علينا أن نعترف بأن هيمنة العسكر على مؤسسة الحكم في مصر جعلته يصبح القوة السياسية الضاربة الطاغية على ما سواها من المؤسسات السياسية الأخرى، أي أنه أصبح أقوى من الأحزاب السياسية والتحزبات السياسية، ويسيطر لا على الدولة فحسب، بل وعلى المجتمع أيضاً. لقد أصبح الجيش الدولة."

في هذه الحال كان قانون الاصلاح الزراعي إجراءاً ثورياً له صلة مباشرة بجوهر تحقيق الديمقراطية الاجتماعية، التي تكمن في إضفاء إطار قانوني وحقوقي يحكم وينظم العلاقات الزراعية في الريف المصري، وضرب الملكية الإقطاعية الكبيرة، ومصادرة أملاك الأسرة المالكة وحل الأوقاف الأهلية، وتوزيع الأطيان الموقوفة على المستحقين من في هذه الأوقاف، وتحجيم النفوذ السياسي للملاكين العقاريين الكبار للأراضي بما لهم من روابط سياسية وهيمنة اقتصادية واجتماعية خلال عهود سيطرتهم السياسية.

ولكن مع تنفيذ الاصلاح الزراعي، ظهرت المفارقات الكبيرة والواضحة، إذ أصبحت الدولة المركزية في مصر هي المالك الاحتكاري الحقيقي للأراضي. وذلك من خلال "إنشاء قطاع عام كبير في الزراعة يضم نحو 970 ألف فدان (أي حوالي 16 بالمئة لتطبيق قوانين الاصلاح الزراعي، وقوانين مصادرة أملاك الأسرة المالكة.. إلخ)

ذلك أن الدولة لم تُمَلِكْ الفلاحين ما استولت عليه من أراضي الملاك الاقطاعيين كل ملكية فردية مطلقة بالمفهوم الرأسمالي التقليدي، فهي وإن

أعطتهم شهادات تمليك، فقد بقيت المالك الحقيقي الفعلي لتلك الأراضي، فهي المهيمنة على عملية الانتاج في قطاع الاصلاح الزراعي"(25).

وتجدر الإشارة هنا إلى الدور الذي لعبته اللجنة التنفيذية العليا للإصلاح الزراعي في ممارسة وظيفة التشريع للقوانين بالإضافة إلى وظيفتها التنفيذية، فضلاً عن أنه ضمت إليها صلاحية جديدة هي صلاحية قضائية التي تحول دون منع المحاكم المادية سواء المدنية منها أو الإدارية من التعرض لقراراتها النهائية الخاصة بالفصل في المنازعات بين ملاك الأراضي والحكومة حول تطبيق القانون.

لقد تحولت اللجنة التنفيذية العليا للاصلاح الزراعي إلى مؤسسة بيروقراطية تمتلك من الصلاحيات الكبيرة ما جعلها تتجاوز المهمات التنفيذية المنوطة بها، خصوصاً بعد أن أصبحت اللجنة العليا بالقانون 614 لسنة 1957 "ذات تشكيل وحيد من كبار الموظفين وحدهم، واستبقت كل الصلاحيات السابقة"، تدير الأراضي المستولى عليها إلى أن يتم توزيعها، وتسيطر على الجمعيات التعاونية وتوجهها، وبذلك قضت على استقلاليتها وجعلتها أداة في يدها، لأن تكوين الجمعيات التعاونية والإشراف عليها بحسب المنطق الديمقراطي، والتطور الرأسمالي الحر ليست من صلاحيات هذه اللجنة، وإنما هذه الوظيفة بالذات هي من صلاحيات الحركات الشعبية ومؤسساتها.

وهكذا، فإن الاصلاح الزراعي قد عزز من السيطرة التدريجية للدولة في الحياة الاقتصادية الزراعية، من خلال احتكار الدولة الكامل لسياسة التسعير للسلع الزراعية، وبرامج التأمين على الثروة الحيوانية، حيث أن الفروقات بين سعر الدولة الذي يبيع به الفلاح حصته من المحصول الزراعي الإجبارية إلى الحكومة، والسعر الذي يبيع هذا الفلاح نفسه باقي محصوله إلى السوق الداخلية، وبين السعر الذي تبيع به الدولة المحصول في الأسواق الخارجية، أي سعر التصدير، تمثل "الضريبة المستترة" على المزارعين، التي هي بمنزلة الربح الصافي الذي يدفعه المزارعون من دخلهم لمصلحة الدولة، أو كما يقول الدكتور خلدون النقيب "اقتطاعاً من دخل المزارع أولاً، ومن دخل الريف ثانياً لمصلحة الحضر"، مضيفاً بأن الاصلاح الزراعي ومركزية دور الدولة في القطاع الزراعي، كما في غيره من القطاعات الاقتصادية، قد شبعا الملكيات الصغيرة ورسخا الانتاج المنزلي الصغير فيه، وأديا إلى مزيد من تفتيت الملكية

الزراعية، وإلى إفادة الفلاحين الأغنياء والملاك المتوسطين... وأديا أخيراً إلى انتشار ظاهرة الفقر الريفي، أي افقار الريف(26).

وليس من قبيل المصادفة في ظل قوانين الاصلاح الزراعي هذه التي طبقت في الريف المصري، أن تكون شريحة متوسطي وأغنياء الفلاحين (الحائزين على 20-50فداناً) وجهاز الدولة المتكون من البيروقراطية والتكنوقراط و(صغار الموظفين والجنود وصغار الضباط) هما اللذان شكلا تاريخياً في مصر العمود الفقري للدولة الناصرية غير الديمقراطية، التي حافظت على الأبنية الفوقية الثقافية والأيديولوجية والسياسية والاجتماعية "شبه الاقطاعية" في بنية الريف المصري. كما أن هذه الدولة لم تطور القوى الريفية إلى قوة حديثة تتحمل مسؤوليتها في بناء المجتمع المدني، ولم يكن لها توجه إلى إنشاء مجتمع مدني تكون القوة الدافعة والمحركة له هي القوى التضامنية المدنية المتطورة والقوى الريفية الحديثة المساندة لها، القادرة على بناء الحركات والأحزاب السياسية الحديثة والنقابات والجمعيات والمؤسسات الديمقراطية، هذه التكوينات المختلفة التي تمتلك القدرة على المشاركة في العملية السياسية حسب أدوارها في العملية الانتاجية، وعلى ترسيخ قيم مفاهيم المجتمع المدني الذي يمثل الشرط الأساس لأي تطور ديمقراطي سليم.

ثم أن الخلفية الاقطاعية للمجتمع الفلاحي المصري، وهيمنة الأكثرية الساحقة في العسكر من الفلاحين أو من أصل ريفي، وتضخم قوة البرجوازية الصغيرة التي أصبحت تحتل المرتبة الأولى في الحياة الاقتصادية والاجتماعية المرتبطة عضوياً بالأرض (صغار الفلاحين الذين يملكون أقل من خمسة أفدنة)، وبجهاز الدولة البيروقراطية، وتعاظم دور الطبقة الوسطى الجديدة المتكونة من الفئات العليا من التكوقراط والبيروقراطية العسكرية والجنرالات، الضباط العسكريين الذين انتقلوا إلى العمل في الحياة المدنية هذه العناصر في تشابكها وتداخلها شكلت تحالفاً عريضاً على صعيد الهيكل القيادي لسلطة العسكر. حيث أنه على الرغم من قيام العسكر "بالثورة"، إلا أنه ظل المصدر الموضوعي لغياب الديمقراطية في مصر، وذلك من خلال تماهيه أو تماثله مع السياسيين التقليديين، في النهج السياسي عينه المعادي للديمقراطية، دون أن يربى حكماً جديداً يقوم على أساس بناء مجتمع مدني حديث، ويقيم تلازماً

ضرورياً بين تحقيق الديمقراطية الاجتماعية والديمقراطية السياسية. ويقول الدكتور غالي شكري في هذا الصدد بأن خطيئة عبد الناصر هي قيام اشتراكية بدون اشتراكيين وقيام ديمقراطية اجتماعية بغير ديمقراطية سياسية. والحال هذه لم يتم "تمدين" الريف وتحديثه، لأن العسكر لا يمكن أن يقوم بعملية "التنمية" و"الانماء" و"التحديث" بمعزل عن الأدوار التي من المفترض أن تقوم بها الأحزاب والقيادات السياسية والنقابات العمالية، والتعاونيات الزراعية، وغيرها من المؤسسات الفاعلة في المجتمع المدني، ولا يمكن للعسكر أن يقوم بالعصرنة والتحديث وبناء المجتمع المدني إلا عن طريق ارتباطاته العضوية بهذه التكوينات والمؤسسات بالذات. وهذا ما كانت تفتقده الثورة المصرية، وغيرها من البلدان العربية التي حكمها العسكر، ولذلك بقيت الأرياف إلى حد كبير في معظم البلدان العربية على حالها من التخلف المادي والثقافي. وهي تتزايد ديمغرافياً وتمثل القوة الاجتماعية الأساسية في كل بلد عربي بعصبيتها الريفية ذات الطابع الشعبوي الأصولي.. والمدن العربية يجري "ترييفها" بحكم الهجرة الريفية الكاسحة، وصعود القوى والعناصر الريفية –بتكوينها التقليدي إلى مؤسسات السلطة والثورة والتوجه الفكري، ومقابل هذا "الغزو" الريفي الذي حل محل الغزو البدوي للمدينة في فترات سابقة. فإن قوى المجتمع المديني وعناصره المتعلمة والمتطورة تخلي الساحة وتنسحب إلى الاعتزال والسلبية، أو إلى المهاجر خارج الوطن العربي في ظل الانتصارات المتلاحقة للانقلابات والثورات الشعبوية الإسلامية ذات المنشأ والتكوين والمنطلق الريفي... ومقابل هذا الواقع الاجتماعي المغلوب ينشغل المثقفون العرب حالياً بالدعوة النظرية المجردة إلى الديمقراطية... فأي ديمقراطية ستهبط علينا من السماء قبل تأسيس قاعدتها المجتمعية المدينية– المدنية الصلبة؟؟(27).

ثالثاً: العسكر واسهامه في حل المسألة الوطنية والقومية

شكلت ثورة يوليو 1952 صيرورة سياسية واقتصادية واجتماعية متحركة –من مرحلة التكوين 1952–1956 إلى مرحلة النمو والصعود خلال حقبة 1956–1962– شهدت فيها هزيمة العدوان الثلاثي والتوجه نحو تحقيق الوحدة العربية. وكان السياق التاريخي لهذه الصيرورة المتحركة، تتميز ببداية انهيار النظام الاستعماري القديم وفشله في الحفاظ على سيطرته في المستعمرات عن طريق الغزو العسكري وأساليب العنف الأخرى، وبتغيير

موازين القوى العالمية والمحلية المتحولة بصورة قوية في مصلحة حركة التحرر الوطني العربية، خصوصاً وأن الشرق الأدنى بحكم موقعه الجغرافي وأهميته الاستراتيجية أصبح المنطقة الأكثر سخونة وتعقيداً على خريطة الكوكب منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، لجهة اشتعال فيها غالباً نيران الحروب المحلية، التي تتقاطع معها صراعات الامبراطوريات العسكرية العالمية، لأسباب تثيرها الدول الإمبريالية الغربية، من أجل الاستيلاء على نفط الشرق الأدنى، وتقوية وجود الكيان الصهيوني في المنطقة، بإعتبارهما الدافعين الأقوى اللذين حددا في الماضي مثلما هما يحددان حالياً ومستقبلاً سياسية الدول الراسمالية الغربية في هذه المنطقة من العالم.

وعوضاً عن النظام الإستعماري القديم الذي نشا في ظل ظروف السيطرة الكاملة للامبراطوريتين البريطانية والفرنسية، حيث كانتا تتقاسمان ملكية العالم بريطانيا (كمالك أول) وفرنسا (كمالك ثان) قبل نشوب الحرب العالمية الثانية – فإن النظام الرأسمالي الاحتكاري العالمي قد أفرز نظاماً جديدا من الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي العالمي هو الإستعمار الجديد بزعامة الولايات المتحدة الأميركية، التي وقفت على الحد الأمامي للصراع مع الشعوب والأمم المضطهدة والمستعمرة وسائر القوى الثورية في العالم، متخذة لنفسها دور "الكفيل" والمحافظة على النظام الرأسمالي بعد أن أصبحت تقود جبهة الإمبريالية العالمية من مركز واحد. في ظل انتقال "ملكية العالم" إلى الولايات المتحدة الأميركية "كمالك أول"، "والاتحاد السوفياتي" كمالك ثانٍ".

لقد استفادت ثورة يوليو من التناقضات الدولية بين القوتين الأعظم في أعقاب الحرب الكونية الثانية، خصوصاً بعد أن اعتمدت الولايات المتحدة الأميركية استراتيجية عالمية للهيمنة تقوم على بناء الأحلاف العسكرية والقواعد المقاومة في الأراضي الأجنبية في الخمسينات، واتباع سياسة "مواقع القوة" ونظرية ملء الفراغ الناجم عن تصفية النفوذ الاستعماري للامبراطوريتين الزائلتين بريطانيا وفرنسا. ومن المعلوم أن التناقضات الدولية هذه كان لها الأثر البالغ في نجاح انقلاب العسكر في مصر وتحقيق حركات التحرر الوطني في البلدان المستعمرة وشبه المستعمرة درجات متفاوتة بهذا الشكل أو ذاك من

الاستقلال السياسي بعد أن خاضت (28) حرباً وصراعاً مسلحاً محلياً في الأعوام 1956-1960.

وفي هذا السياق التاريخي، أصبحت المسألة الوطنية في مصر وفي باقي البلاد العربية محور الصراع مع الاستعمار والغرب، وسيلعب بزعامة عبد الناصر من الآن فصاعداً، باعتباره أقوى الفرقاء السياسيين العاملين على الساحة الوطنية، والممثل لتطلعات ومصالح الطبقة الوسطى الحديثة التكوين، والذي يمتلك القدرة على التغيير السياسي والتحديث والعصرنة دوراً متعاظم الأهمية في قيادة النشاط الوطني من أجل إنهاء الاحتلال الانكليزي لمصر المستمر منذ سبعين عاماً، وخوض "الحرب التحريرية" بواسطة جهاز المخابرات والفدائيين الذين "ارتبط نشاطهم من قبل بنشاط الضباط الأحرار".

فالمحتوى السياسي والاجتماعي للمسالة الوطنية في مصر تتمثل في تحقيق استقلال مصر عن الاستعمار البريطاني وعن الهيمنة الغربية، وتحقيق التقدم في الميدان الاقتصادي والاجتماعي من خلال اضطلاع الدولة بالقيادة الاقتصادية إلى جانب القيادة السياسية (بمعنى التحديث والعصرنة) والقضاء على سيطرة رأس المال الكبير على الحكم وهيكل انتاجه بأجنحته المحلية (البرجوازية الكمبرادورية وكبار الملاكين العقاريين) وأجنحته الأجنبية (الاحتكارات الرأسمالية الغربية).

وتتمثل سلطة العسكر عامة وعبد الناصر تحديداً فيما يتعلق بموقع الدولة المحدد إزاء الطبقات والفئات الاجتماعية، وحركة الصراع الاجتماعي في انتهاجها نهج "الحياد"باعتبارها حكماً "بين كافة الطبقات المتصارعة حيث أن دور الدولة يكمن كما قرر عبد الناصر في حماية "كل طبقة من الأخرى، وكل صاحب مصلحة من صاحب المصلحة الأخرى، والحكومة هي التي تجعل التوافق كاملاً بين جميع المصالح، وبين جميع الطبقات في الوقت نفسه".

وفي السنوات الأولى للثورة قدمت الدولة التسهيلات اللازمة للرأسماليين الخواص بهدف إغرائهم للمساهمة في حل مشكلة التنمية الاقتصادية في مصر. واتخذت الحكومة عدة تشريعات في هذا الشأن مثل زيادة التعرفة الجمركية على الواردات المنافسة بين سنتي 1952-1954 إلى 100 في المئة، وعلى الأصناف التي يكفي الانتاج المحلي منها مطالب لاستهلاك بين 20-50 في المئة، وحظر استيراد بعض المصنوعات بتاتاً، وتقييد استيراد البعض الآخر،

وذلك بهدف تشجيع وحماية انتاج المصانع الجديدة، التي أعفتها الدولة من الضريبة لمدة سبع سنوات. وكانت الحكومة تخفف إلى حد كبير المخاطر الناجمة عن إنشاء المشروعات الجديدة وتساعد الراسماليين الخواص في الحصول بضمانتها على قروض من الخارج وتوفر لهم التمويل أحياناً، وتتكفل بأية خسارة في التصدير عن طريق الدعم، وذلك بهدف تشجيع القطاع الخاص للتوسع في الاستثمارات الصناعية، خصوصاً وأن هذا القطاع الخاص حديث النشأة وكانت الغلبة فيه دائماً للأجانب وأقليته من المصريين.

وعلى الرغم من أن الدولة راهنت في السنوات الأولى للثورة على دور الرأسمالية الخاصة (القطاع الخاص) في عملية التنمية إلا أن هذه المراهنة لم تكن في محلها، لأن البرجوازية المصرية كانت طبقة تجارية –مالية واستهلاكية لا انتاجية كالبرجوازية الغربية. وهي كطبقة برجوازية استهلاكية تمثل البرجوازية الاحتكارية الغربية في المجتمع المصري، عاجزة عن إحداث تغيير في بنية الانتاج الاجتماعي. نظراً لانعدام الحلقة الصناعية في الانتاج أولاً، وعاجزة عن كسر أسار التبعية للبرجوازية الرأسمالية الاستعمارية ثانياً. ولهذا كانت استجابة القطاع الخاص محدودة جداً، فقد انخفض رأس المال الشركات المساهمة التي تكونت بين 1952–1956 بالمقارنة إلى الفترة السابقة (1945–1952) ووجهت معظم الاستثمارات الخاصة إلى قطاع المباني وانخفض معدل النمو الصناعي في تلك الفترة إلى 6.5 في المئة سنوياً، وقد أدى هذا الموقف من جانب القطاع الخاص إلى تغيير جوهري في موقف الحكومة.إذا تأكدت من عجز القطاع الخاص عن القيام بمسؤولية التنمية الاقتصادية، وبدأت تشرع في اتخاذ موقف أكثر ايجابية في النشاط الاقتصادي (28).

وحين تأكد للقيادة العسكرية المصرية عجز القطاع الخاص عن أداء مهامه في تطوير الاقتصاد الوطني، والنهوض به، ووضع الرأسمالية الاحتكارية الغربية شروطاً سياسية للاستثمار في مصر، ورفض الولايات المتحدة الأميركية والبنك الدولي تمويل مشروع السد العالي في أسوان، حيث كان هذا الأخير مجرد حافز فتح فصلاً جديداً في مواجهة عبد الناصر لقرار القوى

الاستعمارية الغربية التي ترفض أن تكون مصر قوية وقادرة على الوقوف على قدميها.

وبهدف تحقيق التنمية المستقلة، قامت الحكومة المصرية بتأميم قناة السويس في نهاية شهر تموز من العام 1956، وهو الأمر الذي قررت بعده القوى الاستعمارية الأوروبية فرنسا وبريطانيا بالإشتراك مع الكيان الصهيوني القيام بالعدوان الثلاثي على مصر في التاسع والعشرين من شهر تشرين الأول من العام 1956، كرد على تحرك عبد الناصر بشأن التأميم وَمضامينه الوطنية الاستراتيجية ومن خلال هذا العدوان وعى عبد الناصر العلاقة العضوية بين "إسرائيل" والإمبريالية. في الواقع، وبعد أن قضت مغامرة العدوان الثلاثي على الطموحات الانكليزية والفرنسية في المشرق العربي، واحتلال الولايات المتحدة الأميركية والكيان الصهيوني الدورين الرئيسيين في الهيمنة مكان القوى والأشكال السابقة للاستعمار الانكليزي –الفرنسي، وفي الصراع ضد حركة التحرر الوطني العربية، أصبح التحديث والتمصير والتعريب هي العناصر الأساسية المكونة لعملية التجذير والتسييس للاستقلال السياسي في مصر، ولتأسيس الدولة الوطنية المصرية بزعامة العسكر المتحالف مع التكنوقراط، كرد فعل تعويض على عدة قرون متوالية من هشاشة وهزال الدولة في عهد العثمانيين، وهلامية الدولة التابعة للاستعمار البريطاني. وفي عصر صعود الطبقة الوسطى الحديثة التي ينحدر منها العسكر، والتي تسلمت فيه القيادة الطبقية لحركة التحرر الوطني في شروط تاريخية معينة، كانت هذه الطبقة تعي بحدود معينة حالة البؤس والتاخر التاريخي العربي، وشعرت بالتوازي – بضرورة اقحام عتلة الدولة الوطنية في سيرورة التنمية، ومحاربة الأحلاف السياسية الأقليمية الرئيسية في الشرق الأوسط، وبخاصة حلف بغداد، واتباع سياسات خارجية مستقلة وفاعلة في الشؤون العالمية خارج حدود الاستقطاب الأيديولوجي والعسكري الذي فرضته الحرب الباردة بين الشرق والغرب بفضل الدور الذي لعبه عبد الناصر شخصياً في بلورة سياسة "الحياد الإيجابي" واكسابه مفهوم عدم الانحياز الدولي مصداقية حقيقية الذي كان خياراً سياسياً واعياً كرسه مؤتمر باندونغ في العام 1955– والذي هو بمنزلة التجمع العالمي الجديد الذي يضم دولاً من قارات آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية– باعتباره

المدافع عن سياسة عدم الانحياز للدول الافريقية والأسيوية، والمنتهج سياسة عالمثالثية التي حلت محل التبعية السياسية للمراكز الرأسمالية الاستعمارية.

ولقد فهمت سلطة العسكر أن فك علاقة التبعية البنيوية بين مصر والامبريالية الغربية وكسرها وقطعها وبالتالي تحقيق التحرر الوطني والاستقلال السياسي الحقيقي يتطلب بناء دولة وطنية باعتبارها "المبدأ الأوحد للتنظيم" من أجل قيادة القوى القومية إلى الصراع مع المصالح الغربية في الوطن العربي، وإلى تحقيق فكرة الوحدة العربية على أرض الواقع من خلال تجربة (وفشل) الوحدة المصرية –السورية (1958–1961). وكانت فكرة القومية العربية، التي أعتنقها عبد الناصر شخصياً تعني تحرير الوطن العربي من السيطرة الاستعمارية المباشرة وغير المباشرة، وإحداث التغيرات الواسعة في الأوضاع السياسية العربية تعبر عن أفاق تجاوزية لواقع التجزئة القطرية والانقسامات القبلية والعشائرية، وعن الدعوة إلى بناء استراتيجية تنموية قومية راديكالية تفتح أمام العرب الطريق إلى التحرر بواسطة الوحدة العربية، وإلى بناء اقتصاد وطني متحرر خارج إطار الاقتصاد العالمي الرأسمالي في آن معاً. لقد ركز العسكر بزعامة عبد الناصر على مقولة "التنمية الاجتماعية"، بإعتبارها هاجساً مركزياً في فلسفته السياسية ، حيث كان هذا الهاجس أحد العوامل الذي جعله يصطدم بالامبريالية، ويركز على مقولة "الوحدة الوطنية" وبناء التحالف الوطني، الذي يضم الفلاحين والعمال والمثقفين ورجال الأعمال، ويبرز الجيش كأحد أعمدة التغيير والتحديث في المجتمع من خلال إجراءات وقوانين الإصلاح الزراعي، وسياسة التمليك والاستثمار، وتحديد ملكية الأرض، وتأميم الصناعات وبناء المشاريع الضخمة التي تتسم بالشمول والاستيعاب العام كسد أسوان. وإدخال عدة شعارات جديدة إلى قاموس السياسة العربية كمقولة "الاشتراكية" وحقوق الجماهير" ومكسب الحكم والشعب، "والتحرير والصمود"، والنماذج القومية.

إن مقولة التحديث والعصرنة للمجتمع بواسطة العسكر قد جعل العديد من الباحثين يعتقدون أن الجيش في مصر بخاصة، وفي معظم بلدان العالم الثالث، هو أكثر الفرقاء السياسيين قدرة على التحديث والعمل السياسي العقلاني والعلماني. غير أن هذه المراهنة على عملية التحديث والجذرية من جانب

العسكر لم تقد إلى انجاز ثورة ديمقراطية في المجتمع، ولا إلى بناء نظام ثوري ديمقراطي يقوض بشكل ثوري بنى المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والايديولوجية المتحلفة والتقليدية، على الرغم من أن نظام عبد الناصر قد أنهى الدور السياسي للاقطاع وكبار الملاكين العقاريين، أي الدور المباشر لا الدور التحتي، وأنهى الدور المباشر للبرجوازية التقليدية. ولكن إنهاء هذا الدور المباشر قد جعل الجيش هو المسيطر على المصانع، وعلى الآلة الاقتصادية، وعلى السيطرة على رأس المال بشكل مباشر، واستيراد أو تصنيع السلاح، وإعادة توزيع المال والثروة الوطنية، وسيطرته وقيادته للسلطة والحكومة، وتحطيم الزعامات السياسية التقليدية، وإنهاء، دور المعارضة السياسية أياً يكن مصدرها.

ويقول هلبرن (1962-258-278) أحد الباحثين الذين يقر بأن سيطرة العسكر على الدولة الحديثة سيمكنها من تطوير المجتمع وبالتالي الحفاظ على سيادتها" ليس الجديد في الشرق الأوسط أن يسيطر العسكر على الحكم (فقد سيطر خلال فترات زمنية تاريخية قديمة) إنما الجديد هو من يمثل العسكر وباسم مَن مِن الفئات الاجتماعية يتكلم، يتكلم العسكر اليوم باسم الطبقات الوسطى ويخدم بالتالي مصالح هذه الطبقة الحديثة".

ثم إن المؤسسة العسكرية التي كانت تمثل العمود الفقري الناصري والنواة الصلبة لهذه الطبقة الوسطى الحديثة لم تقض على البنية الفوقية للمؤسسة الاقطاعية بمضامينها الأيديولوجية والثقافية والسياسية، ولم تقض على البرجوازية كمؤسسة اقتصادية وكبنية فوقية، لأنها ليست من طبيعة متناقضة جذرية مع البرجوازية، حتى وإن أغتصبت سلطة البرجوازية، واتخذت إجراءات بوسائل متنوعة لصهر المجتمع في تنظيمات متشابهة ومتوازية لتنظيمات العسكر، الأمر الذي قاد إلى "عسكرة المجتمع" ولم تحل معضلات المجتمع العربي الأساسية -التاخر التاريخي- التجزئة- الديمقراطية. إذ أنها لم تستطع حتى الآن أن تحل مشكلة الوحدة العربية، ولن تستطيع أن تحلها لأنها ليست الطبقة القادرة على حل هذه المشكلة ولن تستطيع أن تحل مشكلة التجزئة بشكل شامل مع "تقومن" الدولة القطرية، ولم تستطع أن تحقق انفصال السوق الوطنية انفصالاً كاملاً عن السوق الامبريالية، لأن الانفصال الكامل عن السوق الامبريالية لا يتحقق إلا عن طريق القضاء على القاعدة المادية للسيطرة

الامبريالية، أي على علاقة التبعية البنيوية للامبريالية، المتجسدة عيانياً في علاقة التبعية البنيوية من علاقات الانتاج في المجتمع المتأخر تاريخياً لبنية أخرى من علاقات الانتاج، هي البنية الرأسمالية الاحتكارية في المراكز الغربية، في طورها الإمبريالي.

والحال هذه، فإن التركيب الاجتماعي والاقتصادي للعسكر وأصوله الطبقية، كان لها الأثر الكبير في بلورة المواقف السياسية والأيديولوجية الحديثة للمؤسسة العسكرية التي استطاعت بواسطة التحالف مع العمال والفلاحين أن تنهي أشكال الاستعمار أو الامبريالية المباشرة على مصر، وأن تصل إلى السلطة، وتستفرد بها، فتضرب المعارضة السياسية حتى من داخل المؤسسة عينها، ومن الطبقة الوسطة ذاتها، وتسحق حركة العمال والفلاحين وتشوهها، لأنها أصبحت حاكمة في السلطة باطلاقية. وهي عندما أصبحت في السلطة واستفردت بها، أصبحت الشرائح العليا من الطبقة الوسطى الحديثة، والبيروقراطية العسكرية التي تشكل نواتها، طامحة في إقامة علاقة تفاهمية مع الإمبريالية، لأنها لا تستثيرها جديا. وهذا ما أظهرته بشكل واضح هزيمة حزيران 1967، حيث أن هناك عاملين أساسيين وفرا للنظام الناصري هذه الأرضية التفاهمية مع الإمبريالية "الأول هو ارتباط طبقة البيروقراطية التي تختلف اختلافاً كلياً عن البيروقراطية المنحدرة من الطبقة العاملة، بهواها وعاداتها الاستهلاكية بالغرب، والثاني هو حاجتها للمعونات الغربية. وهذه الحاجة ناجمة عن حرصها على امتيازاتها ومصالحها التي تمنع إتمام تدمير أطر المجتمع المصري التقليدي وبناه فتحول بالنتيجة دون تعبئة الجماهير ودون توفير كامل الفائض الاقتصادي المتاح للتنمية(29).

على الرغم من أن الايديولوجيا السياسية للعسكر كانت تبشر بتحقيق الاجماع والتشيع ورص الصفوف حول حل المسألة الوطنية الممتزجة والمشروطة بحل مسألة الوحدة العربية، ومع أن عبد الناصر قد توصل إلى تحقيق الوحدة الوطنية وتجاوز دياليكتيكياً في وعيه وممارسته عبر الارتقاء الصعب ذلك القصور في الرؤية السياسية والأيديولوجية التي كانت سائدة في مصر حول فهم المسألة الوطنية، والوطنية المصرية اللتين كانتا تعوزهما الراديكالية السياسية، وتسيطران عليهما النزعة الاقليمية المصرية، وما يستتبعها

من نزعة محافظة "تفضل السلامة عن طريق العزلة" على حد قول عبد الناصر نفسه، إلا أن الناصرية عجزت عن تحقيق وحدة القوى القومية والديمقراطية المنظمة، وخلق الجبهة القومية لتحقيق الوحدة العربية التي أصبحت أمضى سلاح في مواجهة الامبريالية الأميركية، والكيان الصهيوني، الذي يشكل أحد تعبيرات هذه القوة الصاعدة، ونسخة حية عن هذا الاستعمار الجديد.

فالمفهوم الناصري للقومية العربية يعني فكرة الوحدة العربية، والمواجهة مع الإمبريالية باحلافها ومشاريعها، واعتبار مسألة الوحدة العربية المسألة المركزية في الصراع العربي الصهيوني، لكن هذا المفهوم لم يرتق إلى مستوى الوعي القومي الوحدوي المطابق، باعتباره فرعاً أساسياً من فروع الوعي الثوري العام المطابق، من أجل بناء الدولة القومية العربية الحديثة والمجتمع المدني. ولذلك فشل المشروع الوحدوي في الدفاع عن الوحدة بين مصر وسورية وقيام الجمهورية العربية المتحدة العام 1958، والتي "ولدت وسط حالة حرب سياسية من أكبر حالات الحرب الباردة التي شهدها العالم بعد الحرب العالمية الثانية" (30) والتي فجرت بدورها سلسلة من الأحداث السياسية التاريخية المهمة، ومنها ثورة العراق في (14) يوليو تموز (1958)، وانفجار الحرب الأهلية في لبنان بين القوى الوطنية اللبنانية والقوى اليمينية الانعزالية.

ولما كانت هذه الدولة الوحدوية "الجمهورية العربية المتحدة" تنتهج نهج "الاستقلال" عن المراكز الامبريالية الغربية، وتقود مساراً متناقضاً للاحلاف العسكرية والانحياز، وإقامة القواعد الأجنبية، وتعتمد على مواردها الذاتية، وتخلق ميزان قوى عسكري جديد يلجم التهديد والعدوان الصهيوني، ويمثل شرطاً أساساً في مواجهة الكيان الصهيوني، سارعت البيروقراطية العسكرية السورية المدعومة من الحلف الرجعي العربي والدول الامبريالية الغربية إلى إجهاض هذه الوحدة عبر الانفصال في 28 أيلول 1961. فالانفصال شكل ضربة قوية للمضمون العربي الوحدوي للسياسة الناصرية، لأن هذا المضمون "هو نقطة احتكاك أساسية، إن لم نقل وحيدة بين النظام الناصري والامبريالية. "والحال هذه، كان المضمون العربي الوحدوي للسياسة الناصرية المتحالفة مع الاتحاد السوفياتي، والمعسكر الشرقي هوالهدف المركزي المطلوب تصفيته من جانب القوى الامبريالية الغربية، والرجعية العربية، والكيان الصهيوني.

وليس من شك أن مقتل الوحدة كان يعود إلى أسباب جوهرية، لعل أهمها:

أولاً: إذا كانت الحركة القومية العربية بزعامة عبد الناصر لم تكن تنظر إلى أن العنف هو الأداة الرئيسية للتوحيد القومي\، لمعرفتها من أن الوحدة بواسطة الضم القسري، تمثل خطاً أحمر عربياً ودولياً لأنها تهز التوازنات الأقليمية القائمة، وتتجاوز الإطار القطري، وخصوصية التجزئة الكولونيالية، وتصطدم بالقوى الامبريالية الغربية المهيمنة، والبرجوازية العربية التي أصبحت جزء من السوق الرأسمالية العالمية، وبالتالي تابعة للبرجوازية الاحتكارية في العالم الرأسمالي الامبريالي، وصفّت مع الامبريالية ضد الوحدة، وضد الثورة الديمقراطية، فإن الفئات القائمة لدولة الوحدة، والداعية إلى الوحدة القومية، كانت قاصرة نظرياً وعملياً. فضلاً عن أن حركة القومية العربية بسبب التعدد الطبقي الذي تعاقب على قيادتها منذ بداية هذا القرن وحتى مؤامرة الانفصال وما رافقه من اختلاط أيديولوجي، "حال بين الحركة القومية العربية وبين أن تتمتع بذلك التلاحم الأيديولوجي الذي يفترض فيه أن يكون السمة العامة للحركة القومية في مراحل صعودها" (31)، لم تكن مؤهلة لأفراز قيادة وقوة موحدة حتى نهاية الخمسينات تخوص الحروب القومية في الوطن العربية على الطريقة الأوروبية.. رغم أن الوحدة المصرية السورية أسقطت بواسطة استخدام مبدأ العنف بفعالية أي عن طريق الانقلاب العسكري، حيث يقول أحد المنظرين القوميين طعيمة الجرف بأن عبد الناصر لم يحارب الانفصال لأنه لا يؤمن بأسلوب القوة والقسوة في الوحدة... وأن أسلوب الضم والغزو لتأسيس الوحدة القومية هذا الأسلوب عرفه القرن التاسع عشر في ألمانيا وإيطاليا وغيرها، لم يعد يلائم طبيعة التطور العالمي المعاصر.

ثانياً: إذا كانت الشروط التاريخية المحدودة قد وضعت الطبقة الوسطة في بلاد كمصر وسورية في موضع القائد لحركة التحرر الوطني، وبرغم دورها الايجابي الذي قامت به في مرحلة النضال ضد الاستعمار الخارجي، والذي اتخذت فيه وجهاً ثورياً ديمقراطياً، إلا أن هذه الطبقة لم تطرح انجاز قضايا الثورة الديمقراطية البرجوازية العربية في المجتمع العربي طرحاً جذرياً، وفي القلب من هذا الطرح قضية الوحدة العربية. ولما كانت الطبقة القائدة للثورة الديمقراطية، هي بالضرورة الطبقة الاجتماعية الحاملة في صيرورتها الطبقية نظاماً من الانتاج الجديد في الثورة التحررية، فإننا نتفهم واقع الطبقة الوسطى

في مجتمعنا العربي بشكل خاص، حيث لا تحمل هذه الطبقة الوسطى وليس بإمكانها أصلاً أن تحمل في صيرورتها الطبقية نظاماً انتاجياً رأسمالياً قائماً بذاته، الذي يولده تحقيق الثورة الديمقراطية. فهي إذن ليست الطبقة الصاعدة تاريخياً ونظرياً، الحاملة للفكرة القومية، والتي تمتلك من القوة والتلاحم الايديولوجي، ومن شمولية الأهداف، والمشروع القومي النهضوي، ما يؤهلها لكي تقيم تحالفاً ديمقراطياً أوسع من العمال والفلاحين الفقراء والمتوسطين، والبرجوازية الصغيرة الثورية على طريق خوص الصراع من أجل تثبيت وجودها القومي، وقيادة المجتمع بأسره نحو تحقيق الوحدة السياسية للأمة في إطار دولة مركزية، وتوسم الحركة القومية العربية بعمق ميسمها. ولعل المسألة لا تتقوم في عجز الطبقة الوسطى، بل في سعي الشريحة العليا منها التي وصلت إلى الحكم في صيغة أحزاب سياسية احتكرت لنفسها تمثيل الشعب كله، وضعت الفئات الاجتماعية الأخرى كالعمال والفلاحين بصورة خاصة من بلورة أحزابهم وقوتهم الاجتماعية، وحاولت دمجهم قسراً في عالمها السياسي. ومن هنا كان خطابها المعلن شعبوياً، أسقط مقولة التأخر التاريخي للواقع العربي، وعجز عن مواجهة سلطان الأيديولوجيا التقليدية الماضوية واللاعقلانية، التي احتلت ميداناً مهماً في التعليم والتربية والثقافة بوجه عام، وتبني منظورات القومية التنموية.

علماً أن التنمية مسألة قومية البعد والطابع بامتياز تقوم على أساس مقولات الحداثة والعقلنة، والديمقراطية، وتشكل أساساً حديثاً للقومية، باعتبارها منظومة علاقات مجتمعية سياسية وأيديولوجية وثقافية واقتصادية متطورة ومميزة في سيرورة تاريخية معينة من التطور داخل أمة واحدة، التي بإمكانها أن تفرز حركة قومية تاريخية تمتلك المقومات لرفع سديماً من البشر إلى كتلة متجانسة متلاحمة، مندمجة، تستحق اسم أمة، ويمكن أن يتخذ قراراً تاريخاً، نحو تحقيق وحدته ونهضته التاريخية. ويقول ياسين الحافظ في هذا الصدد، بأن النهضة القومية وبناء الدولة الحديثة "قرار تاريخي يتخذه شعب بملء وعيه واختياره وصيحة حرب يطلقها ضد التأخر. ولكن لا شعب بلا قومية. وبالطبع فإن غياب القومية قد انعكس على مسألة بناء كل من الدولة والديمقراطية، ذلك لأن الأولى تشكل قاعدة أو أساس الأخيرتين، المنبثقين من المبدأ القومي السامي، مبدأ سيادة الأمة وحقها في امتلاك زمام مصيرها بنفسها. من هنا لم

يكن بنيان الدولة في البلدان العربية يمت بصلة جوهرية إلى الدولة القومية العقلانية الحديثة. وما زاد مسألة قيام دولة قومية خطورة هو الدور الحاسم الذي ينتظر الدولة في قيادة عملية التنمية، بسبب عدم تكون طبقة برجوازية حقه، من النمط الغربي"(32).

والواقع أن سيطرة العسكر في البلاد العربية على الدولة الحديثة الاستقلال جعلته يقع في فخ السياسة التقليدية، نظراً لعقلية العسكر التي تعتمد على الشعارات الاجتماعية "كالصهر القومي" والوحدة القومية، "ووحدة الشعب والدولة"، واستخدام القسر والقوة لتنفيذ هذه الشعارات وإنشاء قوى خاصة لحماية انظمة الطبقة الوسطى، وللسيطرة الكلية على المجتمع المدني. وليس من شك أن هذه السيطرة للنخبة العسكرية على سلطة الدولة، لم تقد إلى بناء دولة حديثة إذا ما قورنت بالدولة العصرية، بل هي عملية استبدالية لنخبة سياسية تقليدية بنخبة عسكرية جديدة ما تكاد تستقر في الحكم، حتى تكتسب سمات وخصائص السلطة التقليدية أياها. ولهذا فإن الدولة التي بناها العسكر تقع في مرتبة دون الدولة أو في مرحلة ما قبل الدولة على حد قول ياسين الحافظ، ذلك لأنها: إما دولة فئوية (طغمة، عائلة، عشيرة، طائفة إلخ) الأمر الذي يفسر جزئياً طابعها الاستبدادي، ذلك لأن دولة كهذه لا تستطيع الاستمرار إلا باستعمال القوة ضد من هم خارج حدود قاعدتها البشرية..

وأما دولة تيوقراطية إلى هذا الحد أو ذاك، الأمر الذي يفسر ليس فقط طابعها الاستبدادي، بل أيضاً شللها وعطالتها بالمحرمات والمسبقات، وانغلاقها، بالنتيجة، على العصر الحديث، في حين أن الدولة القديمة، دولة علمانية وعقلانية، ومؤهلة، بالتالي، لأن تكون عصرية، ومستقبلية ومستوعبة استيعاباً واعيّاً وشمولياً المصلحة القومية، وقادرة على خدمتها بالفعل هذه الفئوية التي سلخت الدولة عن الأمة ثم هذه الديمقراطية التي حرمتها من الوعي العقلاني، هبطتا إلى ما يذكر بـــ "الدولة" المملوكية، بحيث لم يعد لها من سمات الدولة الحديثة سوى بعض أطر ومظاهر وتشكيلات، موروثة من "الدولة" الكولونيالية(32).

رابعاً: العسكر والمرحلة الشعبية

يقدم لنا الأدب السياسي العالمي تعريفات مختلفة لتعبير "الشعبية" ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر أطلق على الحركة الثورية الفلاحية في روسيا تعبير الشعبية، لأنها جعلت من الفلاحين القوة الثورية الرئيسية وخلصت إلى النتيجة النظرية التالية: إنه لا يترتب على روسيا الفلاحية أن تمر عبر جميع مراحل التطور الأوروبي، وأن تطورها قد يجري في طريق "أصيل" مع تجنب الرأسمالية أي أن يسلك طريق التطور اللارأسمالي وانتقالها إلى الاشتراكية عبر المشاعية الفلاحية، وإحالة جميع الأراضي إلى الفلاحين بلا تعويض. أما تعبير الشعبية الذي يستخدم في الأدب السياسي والاجتماعي في أميركا اللاتينية فهو يشير إلى اتجاه يتقدم بمعاداة الصناعة ومعاداة المثقفين ومعاداة الأجانب. وهناك من يستخدم تعبير الشعبية في الغرب للدلالة على اتجاه أيديولوجي يميني ينظر إلى المجتمع كوحدة ذات مصالح متسقة تعلو فوق صراع الطبقات ومصالح الطبقات والجماعات المكونة لها.

ولم يكن الاتجاه الذي مثله عبد الناصر في تلك المرحلة بعيد عن هذه التعريفات الأنفة الذكر. فبسبب الاختلاط في قضية الصراع الطبقي في الوطن العربي، والتداخل في مهمات بعض الطبقات: كالطبقة الوسطى، والعمال، والفلاحون الفقراء في مرحلة الصراع ضد الإمبريالية، كان تعبير الشعبية الذي أطلق على الناصرية يشير إلى أن هذه الأخيرة تمثل اتجاهاً عقلياً وثقافياً "يتسم بثلاث سمات مترابطة أولهما، رفض مفهوم الصراع الطبقي، وثانيهما النظر إلى المجتمع ككيان عضوي ذي مصلحة واحدة، وثالثهما، أن تطور المجتمع هو رهين وحدة وتناسق جهود المواطنين" (34).

وانطلاقاً من هذه الرؤية الأيديولوجية التي ترى بأن المجتمع المصري ليس منقسماً انقساماً طبقياً حاداً: إلى طبقة عاملة وبرجوازية كما هو سائد في الغرب، وإن الطبقة العاملة هي نسبة محدودة من قوى الشعب العامل، وإن الفلاحين والطبقة الوسطى تلعب دوراً رئيساً في الصراع ضد النفوذ الأجنبي، وأن الأوضاع المصرية الخاصة تتطلب حشد قوى كل العمال والفلاحين والطبقة الوسطة في إطار تنظيم واحد لتعبئة كل الكادحين بدل تعبئة قسم منهم، وتحقيق الوحدة الوطنية، أعلن عبد الناصر نهاية المرحلة التي تحمل مسؤوليتها

مجلس قيادة الثورة، وطرح الاستفتاء على الدستور الجديد في 16 كانون الثاني 1956. غير أن هذا الدستور لم يفسح في المجال لبروز تمثيلات سياسية جديدة تتحمل المسؤولية في انجاز مهام الثورة. وظلت الأحزاب السياسية غير مرخص لها للنشاط السياسي العلني والشرعي. وبدلاً من هيئة التحرير، نص الدستور الجديد على بناء تنظيم سياسي جديد هو الاتحاد القومي حيث نصت المادة /192) منه على أن "يكون المواطنون اتحاداً قومياً للعمل على تحقيق الأهداف التي قامت من أجلها الثورة، ولحث الجهود. ولبناء الأمة بناء سليماً من النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية" وعلى أن هذا التصور الشعبي للاتحاد القومي أمر يحتمل الجدل، لأنه إذا كان عبد الناصر يعتقد أن الاتحاد القومي كأداة القسر الشرعية يمكن في نطاق ترابطه وتكامله مع المؤسسات السياسية والاجتماعية أن يلعب الدور الطليعي في حركة البناء والتطور والتقدم، وصيانة الوحدة الوطنية لمصر، باعتباره إطاراً وطنياً يمثل الشعب بأسره، وليس تنظيماً طليعياً ممثلاً لطبقة واحدة من طبقات المجتمع، ويستثني من الانضمام إلى صفوفه العناصر التي تعاونت مع الاستعمار، ومثلت الرجعية والانتهازية، إلا أنه من الخطأ اعتبار الاتحاد القومي من هذه الزاوية –زاوية أن الاتحاد القومي يشمل كل الشعب المصري، وأنه النظام الذي تسعى إليه كل الشعوب الناهضة في المراحل الهامة من تاريخها، وزاوية التطور والتقدم– مؤسسة منفصلة عن المجتمع المدني ككل. فالاتحاد القومي جزء من الكل، شأنه في ذلك شأن الوضع الاقتصادي أو الصناعي أو التربوي، والكل هو الحركة السياسية الجامعة للمسألة الوطنية التي تعبر عن نزوعها إلى التحرر والاستقلال والتقدم، هذه الحركة تشمل موضوعياً جميع التيارات الفكرية والأحزاب السياسية بصرف النظر عن أيديولوجياتها وبرامجها، وأهدافها وتركيبها الاجتماعي وأساليب عملها، وهذه التيارات والأحزاب السياسية لها حقوق متساوية في العمل والتعبير السياسيين.

والحال هذه، كان من المنطقي والتاريخي لكي يستهدف الاتحاد القومي حل المسألة الوطنية في علاقتها العضوية بالقضية القومية على أساس أنها الكل، وينظر إليها في واقعها التاريخي، وفي مفهومها السياسي، عليه أن لا يستهدف مصلحته الحزبية فقط لأن الخلل هنا يكمن في وعي العسكر لذاته، بأنه يجسد أيديولوجية الدولة بالذات، وهو رمز الوحدة الوطنية في مصر، وهو الأداة

الفعالة للوصول إلى الوحدة العربية الشاملة، وهو الإطار الأوسع والأصلح لتفاعل الناس بشتى مذاهبهم السياسية المتمحورين حول المسألة الوطنية، في نطاق ارتباط الجيش بالمجتمع. وهذا مظهر من مظاهر الوعي. لأن العسكر حتى وإن تحول إلى النموذج القومي في سيرورة ارتقاء الثورة المصرية في أوائل الخمسينات، وإنخراطه في الصراع العربي- الصهيوني، وفي إسهامه في القضاء على التسلط الأجنبي، فهو موضوعياً جزء من الشعب المصري، ومن الأمة العربية، وهو جزء من الحركة السياسية، ويعبر عن مصالح قوة اجتماعية، هي جزء من الشعب المصري، لا يجوز عليه أن ينكر التعبير الثقافي والسياسي والأيديولوجي للطبقات والفئات الاجتماعية، والصراعات الثقافية والسياسية والأيديولوجية التي تنمو في الكل الاجتماعي. فكما هو من حق العسكر أن يستلم السلطة، غير أن علاقته بالمؤسسات السياسية الأخرى، وفي ظل ضآلة الجسم السياسي المصري، وهشاشة المجتمع المدني، لا يجوز له أن يجعل من حركته السياسية الجزء بدلاً من الكل، لأنه بذلك يكون قد أسس لإعادة انتاج الاستبداد المحدث، الذي قاد لاحقاً إلى انتاج الدولة التسلطية في المجتمع المصري.

وقد لخص عبد الناصر منطق تجربة الاتحاد القومي بقوله "من هذه التجربة من حياتنا وفي المعارك التي قابلناها كان نظام الحزب الواحد لا يناسبنا لأنه عبارة عن احتكار السياسة، ولأن نظام الأحزاب المتعددة أيضاً لا يناسبنا لأنه سيكون وسيلة لتغلغل النفوذ الأجنبي في الوقت الحاضر إلى داخل بلدنا ليهدم هذه القاعدة التي نبنيها، والتي نعبئ عليها الشعب، وكان لا بد لنا أن ندخل التجربة الجديدة، تجربة تقينا عيوب الحزب الواحد، وتقينا في الوقت نفسه عيوب تعدد الأحزاب، وتجربة عبارة عن نظام يشترك فيه جميع أبناء الوطن بحيث لا تعطي للتسلل، وبحيث تحافظ على وحدتنا. ولا يمكن النفوذ الأجنبي من أن يفرق بيننا ويعمل على ضمنا داخله مناطق النفوذ. وكانت التجربة هي الاتحاد القومي"(35).

ومن هنا يتضح أن نموذج العسكر الذي سلكه في مصر، وفي باقي البلاد العربية لاحقاً لا ينطلق من قاعدة التعدد والاختلاف والتعارض، باعتبارها السند المنطقي والتاريخي للديمقراطية، ومن مفهوم المجتمع المدني كمفهوم أوسع وأشمل يشمل جميع القوى السياسية التي تعمل في المجال الفكري السياسي

للأمة العربية والتي لا تتجسد وحدتها السياسية إلا في نطاق المجتمع المدني الحديث، والدولة الديمقراطية التي تمثل المجال الحقوقي والسياسي الذي ينتجه المجتمع بفعل تعارضاته الطبقية الملازمة له. والتعبير الحقيقي عن الكل الاجتماعي وعن السيادة للشعب. وعلى نقيض كل ذلك، كان النموذج العسكري في العالم العربي الذي نشأ في ظل الاستعمار الأوروبي ممزوجاً بخلفية البيروقراطية العثمانية والقاعدة الفلاحية –الزراعية للمجتمع، عاجزاً أن يسلك المسلك نفسه الذي يسلكه العسكر في المجتمعات الصناعية المستقلة في أوروبا. ففي أوروبا نشأ العسكر في ظل الحروب القومية بين الدول وفي ظل الصراع السياسي لأجل إرساء القواعد الديمقراطية في الدولة، كل هذا من خلال بروز المجتمع الصناعي المديني وانكفاء المجتمع الفلاحي –الزراعي"(36).

وبالنسبة للمجتمع المصري الفلاحي– الزراعي ترافقت سيطرة العسكر على الحكم مع مفهوم السلطة عند الناصرية التي هي أقرب إلى مفهوم السلطة في الأنظمة الشمولية في الديمقراطيات الشعبية، فالناصرية لا تنظر إلى المجتمع المصري في واقعه التاريخي الذي يقوم على التعدد والاختلاف والتعارض، ولهذا أنكرت تعدد الأحزاب والتعارضات الاجتماعية الملازمة لواقع وجود الطبقات، ولا سيما الصراع الطبقي، مثلما أنكرت التمثيلات السياسية التي هي بمنزلة التعبير الثقافي والسياسي والأيديولوجي لهذه الطبقات والفئات الاجتماعية، والصراعات الطبقية. واعتبرت الناصرية التعددية الحزبية بأنها مصدر للتمزق والتفكك، وخلق الفرقة بين المواطنين. وقال عبد الناصر بأن الأحزاب تعاونت مع الاستعمار ومثلت الرجعية والانتهازية. وأكد أن الأحزاب عادة ما تكون أدوات في يد قوى خارجية وإحدى قنوات الحرب الباردة بين الكتلتين المتصارعتين في العالم، فيقول ولواني سمحت الآن للأحزاب أن تقوم على الفور فماذا تكون النتيجة؟... أغلب الظن أنني سأجد هنا ثلاثة أحزاب أحدهما يدعو إلى التحالف مع الغرب وثانيهما يدعو إلى التحالف مع الاتحاد السوفياتي، أما الحزب الثالث فسيكون الحزب الذي ينادي بانتهاج سياسة عدم الانحياز والحياد الايجابي"(37).

إن التعددية الحزبية في تصور عبد الناصر هي عودة إلى الفوضى والفساد اللذين كانا سائدين في مصر عهد ما قبل الثورة، وهو لا يريد "أن

تتمزق وحدة وطننا من أجل مصلحة هذا البلد الأجنبي، أو ذاك وإنما أريد صيانة وحدة هذا البلد حتى تثبت الفكرة الوطنية المنبثقة من أعماقه وتترسخ"(38) وينبع رفض الناصرية للتعددية الحزبية ومعارضتها لها من الخلفية الحضارية والأيديولوجية والبيروقراطية للنظام الإسلامي، والقاعدة الفلاحية الزراعية للمجتمع المصري، التي لا تعترف بالأحزاب السياسية، وتعارض وجودها، "ولم يعترف النظام الإسلامي بالأحزاب السياسية، ولم ينظر إلى ما قام منها على أنه من قبل المعارضة الموالية بل على العكس نظر إلى هذه الأحزاب كبدع واعتبر مبادئها مخالفة لسنة الحكم"(39).

وكانت نزعة الرفض هذه للأحزاب المتعددة، والقيم الليبرالية السياسية تجد جذورها أيضاً في المصادر والأفكار الأيديولوجية المكونة للأحزاب السياسية في التجربة الوطنية المصرية، كأفكار الحزب الوطني وحزب الوفد الذي يضم عدة فئات اجتماعية تحت عباءته، وتقوده قيادة أبويه تدمج بين ذاتها والحزب والأمة، وأجنحة في اليسار الماركسي. وفضلاً عن ذلك، فإن التعددية الحزبية وفقاً للنموذج الكلاسيكي الغربي تعتبر من وجهة نظر عبد الناصر مظهراً من مظاهر التفتت والانقسام، وضعف الأمة إزاء تحديات المواجهة مع الغرب، وتعبيراً عن مصالح طبقية معينة، تدافع عنها في ظل الفوارق الطبقية الشاسعة بين مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية. لهذا كله تمثل فكر عبد الناصر مفهوم الاتحاد القومي بإعتباره رمزاً للوحدة الوطنية، وأداة لبناء الشرعية السياسية، ولبناء الدولة الحديثة، على الرغم من أن الاتحاد القومي قام على فكرة تجميع القوى الاجتماعية والسياسية والثقافية في إطار تنظيم سياسي فضفاض، يمثل كل القوى الاجتماعية حول أقانم وأفكار معينة مثل صيانة الوحدة الوطنية، وتقليل الخلافات الطبقية والفئوية إلى أقل درجة ممكنة، والتأكيد على مشاعر التضامن والوحدة بين المواطنين. وهذه هي النزعة الشعبية بعينها. وقد عبر عبد الناصر عن ذلك بقوله "الاتحاد القومي... هو إطار يصون الوحدة الوطنية. إن مجرد قيامه لا يحل المتناقضات في مجتمعنا، إنه لا يمنع تصادم المصالح ولا تعارض الأراء، إنما هو مجرد إطار من الوحدة القومية يسمح للمتناقضات أن توازن نفسها، ويسمح للمصالح المتصادمة والأراء المتعارضة أن تجد نقطة لقاء بينها في حماية الوحدة الوطنية بطريقة تتلائم مع طبيعة شعبنا... ولقد كان إيماننا أنه يمكن في إطار الوحدة الوطنية أن تتفاعل الطبقات بما يقرب بينها،

وأن يقل التناقض بطريقة سلمية لا مصادرة فيها ولا سفك دماء، وأن يتم الاتجاه إلى الاستقرار الوطني القائم على العدل الاجتماعي"(40).

ويمكن القول أن العقل السياسي العسكري بطبيعة تكوينه، وفلسفة العسكر القائم على تحقيق الاجماع القومي، وعلى اعتبار أن الجيش هو أداة التغيير السياسي والتحديث والعصرنة، وثقافة العسكر المرتكزة إلى روح الانضباط العسكري والاحترام للتراتبية الهرمية في القيادة من خلال توزيع الأمور بشكل هرمي دقيق والتمسك بالتنظيم الكلي والشمولي للسلطة، الذي لا يقوم على أساس احترام القواعد الديمقراطية، كل هذا يجعل العقل السياسي العسكري يرفض التعددية الحزبية والأدوار التي تقوم بها الأحزاب السياسية الحديثة، والقيادات، والنقابات العمالية، والتعاوينات، وغيرها من المؤسسات الفاعلة في المجتمع المدني لإدارة التناقضات الطبقية في المجتمع.

فالدولة الحديثة التي بناها العسكر ليست دولة القانون الحديثة، التي تقوم على استقلال القضاء، وفصل السلطات، وعلى وجود المؤسسات الحديثة، كالقضاء، وحرية الصحافة، والبرلمان، وتمايز وظائفها السياسية والدستورية والإعلامية، واستقلالية المجتمع المدني، وانفصال الديني عن الدنيوي، حيث أن دولة القانون هذه ترسى ضمانات وقيود على السلطة العامة، التي يتوجب عليها أن تلتزم بها، في ظل توازنات مؤسسة دستورية بين السلطات المختلفة. وفي ظل غياب مؤسسات دولة القانون المستقلة، أصبحت السلطة السياسية العامة كلها مركزة في الزعامة الشخصية للرئيس عبد الناصر، حيث أن الدستور المؤقت الصادر في 5آذار 1958 زمن إعلان الجمهورية العربية المتحدة إبان الوحدة المصرية –السورية يعطي صلاحيات كبيرة للرئيس يتجاوز بما لا يقاس صلاحيات رئيس الدولة في النظام الرئاسي. وحكم العسكر في مصر أدى إلى أن تتركز السلطة في يد رئيس الدولة الذي تولى عملياً السلطتين التنفيذية والتشريعية، وذلك بسبب النفوذ الذي لرئيس الدولة على السلطة التشريعية بتعيينه أعضاء مجلس الأمة وحقه ودعوته إلى الانعقاد وفض دوراته، وحقه في اقتراح القوانين والاعتراض عليها وإصدارها"(41).

وقد أصبحت ممارسة السلطة كلها مناطة برئيس الدولة، فانتفى بذلك القانون الذي يضمن حرية التعبير والحوار بين الأحزاب السياسية، والمعارضة

والسلطة بشكل ديمقراطي، ويصون الحريات العامة، ويحول دون حكم الجزء الكل. وتحول القانون في ظل حكم العسكر إلى "مجرد أداة من أدوات السيطرة على الحقل السياسي- الاجتماعي، وأداة لإعادة تشكيل البنية الاجتماعية والاقتصادية، ولكنه في الوقت ذاته ليس تعبيراً عن توازنات اجتماعية -سياسية ولا ضمانة للحريات العامة وأداة لفرض الضوابط والحدود بين حقوق الفرد، أو المجموع، وإزاء السلطة العامة، وأداة لفرض الضوابط بين حقوق الفرد، أو المجموع، إزاء السلطة العامة وجهاز الدولة القمعي المشروع ولا تعبيراً عن الإرادة العامة للمواطنين التي تبلورت عبر أليات الانتخاب الحر المباشر"(42).

وعلى الرغم من أن الامبريالية الأوروبية، وتحديداً الاستعمار البريطاني قد أدخل إلى مصر نوعاً من الليبرالية السياسية والديمقراطية البرلمانية، ومن النظام البيروقراطي الحديث في نطاق عملية "التحديث الكولونيالي". إلا أن الخاصية الأساسية للدولة التي بناها العسكر. هي أنها دولة شديدة المركزية مرتكزة إلى الموروث التراثي الأيديولوجي للدولة الإسلامية، وإلى خصوصية الدولة المركزية في مصر عبر تاريخها الطويل بما يتفق مع وضعها الجغرافي، وإلى السلطة الفردية للرئيس القائمة على قمة النظام (على الصعيد القانوني وما يتجاوزه) وعلى احتكار مصادر القوة المنظمة: من الحكومة، والبرلمان، وأجهزة الدولة العسكرية والأمنية المبنية على القمع والإكراه، والمستمدة شرعيتها لا من مصدر (دستوري أو قانوني) بل من واقع القوة وحيازة أدواتها، ومن التناقض فيما بينها لخدمة سياسة الرئيس، باعتبارها تمثل مراكز القوى ملازمة للنظام.

ولعل أبرز سمة في هذه الدولة المركزية الحديثة، أنها كانت تعبيراً عن تطلعات الفئات الاجتماعية والنخب السياسية الحديثة -من العسكر الذي تدخل في السياسة وسيطر على مقدرات السلطة، إلى التكنوقراط من مديري القطاع العام ورجال الحزب العقائديين الذين تلقوا علومهم في الغرب، ورأوا في نماذجه وقيمه وسلوكه مرجعيات لهم- والمتحدرة جميعاً طبعاً من الفئات الوسطى. وقامت هذه الدولة باسم تحقيق مشروع الوحدة والتنمية والتقدم والتحديث إلى احتكار ومصادرة حرية التعبير، والفضاء الاجتماعي والثقافي والسياسي لمختلف طبقات وفئات المجتمع، بواسطة استخدام سلطاتها القمعية والسياسية، وبخاصة الأجهزة الأمنية التي تمارس القمع "المشروع" متسترة

برفع حماية شرعية النظام الثوري، لتبريرها استخدام القوة ومأسسة العنف ضد كل المعارضات السياسية على اختلاف مشاربها الفكرية الاسلامية والليبرالية والماركسية وقضائها على مكونات ومؤسسات المجتمع المدني الوليد والحديث.

ولما كانت هذه الدولة الحديثة التي بناها العسكر ليست إفرازاً حقيقياً لسيرورة من الصراع الاجتماعي والسياسي والثقافي في المجتمع، كما هو الحال في النموذج الغربي، فإنها "ولدت معاقة" منذ البداية، لأنها لم تكن تمتلك من مصادر الشرعية، سوى الشرعية التراثية للدولة الاسلامية، وشرعية الدولة التسلطية الحديثة التي سيطرت على المجتمع باسم أقانيم الوحدة والاشتراكية والتنمية والتحديث والاستقلال... إلخ ولأنها أيضاً كانت تحمل في سيرورة تشكلها مظاهر ملازمة لها كالاستبداد المحدث، وحكم الفرد وشخصنة السلطة. وقد عبر طارق البشري عن هذه المظاهر بقوله "وقد جمع القائم على رأس الدولة سلطات تقرير السياسات وتشريعها وتنفيذها. وظهر رئيس الجمهورية القائم على رأس النظام مصدراً للشرعية ومنبعاً للسلطة على نطاق المجتمع كله. وتشكل الهيكل التشريعي على أساس من هذه السلطات المركزة.. واتخذ هذا التركيز أساليب عديدة من الناحية الفنية القانونية، منها سلطة تعيين الموظفين ومتوسطهم في سائر القطاعات والأنشطة وسلطة فصلهم بغير الطريق التاديبي (أي بغير إجراءات التحقيق وسماع الدفاع) واعتبار مثل هذه القرارات وإن تعلقت بأفراد من أدنى المستويات الوظيفية، اعتبارها من أعمال "السادة" التي لا تخضع لرقابة القضاء حسبما نص القانون رقم 31 لسنة 1963. ومنها سلطة رئيس الجمهورية في إصدار اللوائح التنظيمية واللوائح التنفيذية للقوانين، وسلطته في إنشاء وإلغاء الهيئات العامة والمؤسسات العامة، ومنها سلطته في إصدار القوانين في غيبة المجلس النيابي وتفويض رئيس الجمهورية في إصدار القوانين أحياناً مع وجود المجلس، كما حدث في سنة 1967 وما تلاها من السنين. ومنها ان تمنح بعض القوانين لرئيس الجمهورية سلطة الاستفتاء من أحكامها...

وكان مما يتمشى مع تقرير هذه السلطات ويسندها ويحوطها بالشرعية السياسية والدستورية، أن اعتمد مبدأ الاستفتاء الشعبي كأصل جوهري في اختيار رئيس الجمهورية وكأساس لشرعية النظام كله. لقد نيطت السلطات بقائد

الثورة في البداية طبقاً للدستور المؤقت الصادر في فبراير 1953. وبعد اعتزال محمد نجيب القيادة والرئاسة في العام 1954، وتولى جمال عبد الناصر مجلس القيادة وجمع معها رئاسة الوزارة ووزارة الداخلية. فلما انتهت فترة الانتقال بإعلان دستور 1956، قامت رئاسة الجمهورية على مبدأ الاستفتاء الشعبي العام، وجرى الاستفتاء وقتها على الدستور من ناحية وعلى شخص الرئيس من ناحية أخرى.

ومع قيام الوحدة المصرية السورية في عام 1958 جرى الاستفتاء في مصر على مبدا الوحدة من ناحية وعلى شخص رئيس الجمهورية المتحدة من ناحية أخرى. ثم أصدر الرئيس بقرار منه الدستور المؤقت للجمهورية الجديدة. فكانت شرعية الدستور مستمدة من إصدار الرئيس المستفتى عليه له، بمعنى أن "النظام" يستند في شرعيته إلى "الشخص" وليس العكس. ثم بعد انفصال سوريا صدر في 27 سبتمبر 1962 قرار جمهوري بإعلان دستوري، شكل مجلساً، يرأسه رئيس الجمهورية، ويغير الهيئة العليا للسلطة في الدولة، وتشكل المجلس من قيادة جماعية غير منتخبة، ولكن السلطات الفردية للرئيس بقيت في الواقع وفي "القانون" مع دمج السلطات لصالح جهاز الحكومة، ومع السلطة الفردية، تبدو السمة الثالثة للنظام السياسي الذي أقامته ثورة 23يوليو، وهي استفتاء التنظيم السياسي للدولة والمجتمع عن مبدأ الحزبية في عمومه، سواء تعدد الأحزاب أو الحزب الواحد. لقد فرضت الضرورات السياسية نفسها على الضباط وحركتهم، فصار جهاز الدولة معهم هو الجهاز السياسي والإداري معاً. ولم يوجد من بعد إلا تنظيم سياسي حزبي له ذاتيته المتميزة عن الدولة، ولا له مكنة الامساك بزمامها. بل العكس هو ما يظهر أنه حدث إذ تركزت السلطات في جهاز الدولة، وتركزت فيه الوظائف السياسية المختلفة ودارت التنظيمات السياسية الشعبية في فلكه"(43).

خامساً: العسكر والتحول نحو "رأسمالية الدولة" وتطوير القطاع العام

مع إدراك عبد الناصر فشل أو استحالة التنمية عن طريق التطور الرأسمالي الليبرالي الذي عماده القطاع الخاص والمنافسة الحرة، وبالتالي تنبهه إلى أن خيار الرأسمالية الكبيرة المحلية في المجتمع الكولونيالي المصري في

التنمية الاقتصادية لا بد أن يكون مرتبطاً بالرأسمالية الاحتكارية العالمية ضمن العلاقة الكولونيالية، حيث أن البرجوازية المصرية المتخلفة ليس لها وجوداً طبقياً مستقلاً قائماً بذاته بالمعنى العلمي للطبقة. بل هي كانت الوسيط "الوطني"، أو الممثلة للبرجوازية العالمية. وفي أعقاب الانفصال بين سورية ومصر في أيلول 1961، اعتقد المجتمع السياسي المصري والحركات الغوغائية الذي أطلقها، بأنه بإمكانه شطب وتغييب الأفكار الليبرالية في المجالين الاقتصادي والسياسي، التي تشبع بها جيل كامل من طلائع المثقفين والسياسيين في مصر طيلة المرحلة الماضية. فقدم عبد الناصر يوم 2أيلول 1961 أول نقد رسمي لمفهوم الاتحاد القومي ونظامه: "إذا كان من الحق الآن أن نمارس النقد الذاتي وهو ضروري، فإنه لابد من التسليم بأن التنظيمات الشعبية التي قامت أو جرت محاولات إقامتها بعد الثورة قد عجزت عن تحقيق دورها.." "وفي 16 تشرين أول1961 أعلن قائلاً: "إن التجربة قد أثبتت خطأ تكوين الاتحاد القومي الذي فتح أبوابه للقوى الرجعية وبالتالي لا بد من أن إعادة تكوينه ليكون أداة لثورة الجماهير الوطنية وحدها، صاحبة الحق والمصلحة في التغيير الثوري وقصر عضويتها على العمال والفلاحين والمثقفين وأصحاب المهن، والملاك الذين لا تقوم ملكيتهم على الاستغلال ورجال القوات المسلحة".

ولعل هذا الاعتراف بالخطأ في التجربة، نابع من أن قيادة عبد الناصر قد بدأت تستشعر خطر تشكل طبقة جديدة نشأت حديثاً، وليست بطبقة منتجة بالمعنى الاقتصادي، لأن ليس لها موقع في علاقات الانتاج.

وهذه الطبقة متشكلة من خليط غريب من البيروقراطية العسكرية المتغلغلة في معظم أجهزة الدولة، والتي تصاعدت سطوتها وأصبحت دولة في صلب الدولة، وذلك من خلال احتكارها لمصادر القوة والثروة في المجتمع بواسطة امتصاص جزء من الدخل القومي، الأمر الذي جعل القادة العسكريين يصبحون من كبار الأثرياء. فسيطرة العسكر على أجهزة الدولة المدنية قد مكنه من توظيفها جميعها في خدمة عملية تراكم الثروة لمصلحة قيادات القوات المسلحة، فضلاً عن إفساح في المجال لأقرباء العسكر، وأبنائهم بالعمل بالتجارة والسمسرة، أو الذين غادروا القوات المسلحة بعد حرب السويس العام 1956، ليستفيدوا من غنائم الحرب وليصبحوا رؤساء مجالس الإدارات والمديرين

العامين للمصانع. وهناك فئة التكنوقراط التي تمتلك ناحية العلم والمعرفة، وحملة الشهادات الجامعية، الذين يقدمون دراساتهم وخبراتهم وقراراتهم وتوصياتهم لمصلحة الرأسماليين المصريين والأجانب، ويقبضون عمولات منهم، بالإضافة إلى وظيفتهم في الدولة. وهناك فئة من الراسماليين غير المنتجين الذين يقومون بالأعمال الطفيلية كالوساطة والمقاولة والسمسرة مع الشركات الرأسمالية الاحتكارية عن طريق شركات الاستيراد والتصدير والوكالات التجارية.

هذه الفئات جميعاً شكلت طبقة جديدة تمارس عملية النهب المنظم للدولة، ويقول الدكتور عصمت سيف الدولة في هذا الصدد: بأن "هذه الطبقة الجديدة عوقت حل مشكلة الديمقراطية وأجهضت مشروعات الثورة من ناحيتين: الناحية الأولى: احتكارها لاتخاذ القرارات أو تشويه القرارات التي تتخذها قيادة الثورة وتوجيهها في التنفيذ إلى ما يتفق مع مصالحها والحيلولة بذلك دون أن تسهم الجماهير الشعبية في اتخاذ القرارات. بمعنى أنها أصبحت طبقة فوق الشعب وتحت القيادة، وعازلة بينها، لا تعلم القيادة من إرادة الشعب إلا ما تريده تلك الطبقة ولا يستفيد الشعب في الاتجاه الديمقراطي للقيادة إلا بالقدر الذي تريده تلك الطبقة وفي حدوده..

"وفي الريف كما في المدن –وببساطة قام الملاك والرأسماليون الطفيليون وأعوانهم من البيروقراطيين والانتهازيين المعشعشين في أجهزة الدولة أو "المتشعبطين "عليها بتنفيذ المشروعات الديمقراطية: هم الذين اختاروا أعضاء الجمعيات التعاونية الزراعية من خدمهم أو تابعيهم وأنضم إليهم المشرفون الزراعيون كممثلين للبيروقراطية ومديرو فروع بنك التسليف الزراعي والتعاوني كممثلين للرأسمالية، وسماسرة وتجار المحاصيل والأسمدة والبذور وعلف الماشية كممثلين للطفيليين، وسخروا الجميعات التعاونية لأغراضهم فاستولوا على البذور والأسمدة والأعلاف والسلف بأسماء وهمية وضاربوا على احتياجات الفلاحين، وحولوا الريف كله إلى أسوأ سوق سوداء. فلم يستفد الفلاحون مما أنشأت لهم الثورة شيئاً يذكر ووجدوا أنفسهم وقد تحرروا من الاقطاعيين وتحصنوا ضد الطرد من الأرض أسرى قوة جديدة لا تمكنهم من زراعة الأرض إلا بعد أن تستنفذ طاقتهم وتستولي على محاصيلهم فظلوا كما كانوا –تقريباً– ولو أن السادة قد تغيروا، ثم أن هذه الطبقة الجديدة هي التي

أنشأت وشكلت وقادت هيئة التحرير. وهي التي أنشأت وقادت الاتحاد القومي (وكان أحد اقطاعيي الصعيد عضواً في اللجنة التنفيذية العليا للاتحاد القومي أما كيف وصل فلا أحد يدري)"(44).

وبعد فشل التنمية الرأسمالية في مصر واكتشاف عبد الناصر العلاقة بين الامبريالية وركائزها في الداخل، أي هذه الطبقة الجديدة، ونقده الرسمي لتجربة التساهل مع العدو الداخلي أقر المؤتمر الوطني للقوى الشعبية الذي عقد في مايو 1962 الميثاق الوطني للاتحاد الاشتراكي الذي بلور فيه الخط الايديولوجي للثورة عبر تبنيه "الاشتراكية العلمية"، باعتبارها الأساس النظري والايديولوجي الذي تقوم عليه الدولة وحزبها: "الاتحاد الاشتراكي"، حيث اعتقد عبد الناصر نفسه أن غياب هذا الأساس الايديولوجي كان إحدى النقائص الرئيسية في نظام الاتحاد القومي.

وقد جاء إقرار الوثيقة الأيديولوجية للاتحاد الاشتراكي في أعقاب حركة التأميمات الواسعة التي جرت في يوليو 1961، واختيار طريق التطور في إطار رأسمالية الدولة، حيث أن هذه التأميمات لم تكن محصورة فقط في البنوك والشركات الصناعية والمؤسسات التجارية وشركات الخدمات الأساسية، بل تعدتها أيضاً إلى "تأميم" الصراع الاجتماعي والسياسي، وذلك من خلال القضاء على الأحزاب السياسية المنظمة، واستبعاد فكرة تشكيل أحزاب سياسية جديدة، واستبعاد المفاهيم التي لها علاقة بتشكل الطبقات والصراعات الاجتماعية وتعبيراتهما السياسية والأيديولوجية والثقافية.

وفي ظل عملية الاقصاء المدروسة للقوى الاجتماعية والسياسية المنظمة، وهيمنة الدولة على مجمل الحياة السياسية والاقتصادية باطلاقية، أنشأ العسكر تنظيمه المصطنع الخاص به، وهو الاتحاد الاشتراكي. وهذا الإطار السياسي الجديد هو بمنزلة تنظيم سياسي فضفاض، يقوم على صيغة تحالف قوى الشعب العاملة مستبعد من إطاره الطبقة البرجوازية المالكة القديمة التي تم تصفية مصادر قوتها بفضل الإجراءات الاشتراكية بسبب رفضها المشاركة في المهام التي أوكلها إليها حكم العسكر، وهو تنفيذ 25 في المئة من برامج الخطة الخمسية سنوياً مقابل اضطلاع القطاع العام بـــ75 في المئة، وكذلك كبار ملاك الأراضي الزراعية الذي خفض قانون الاصلاح الزراعي الثاني الحد الأعلى

لملكيتهم الفردية إلى 50 فداناً فقط. وكان صدور قانون يناير 1962 قد جرد هذه الطبقة والفئات المالكة القديمة من حقوقها السياسية ومنعها من العمل السياسي لمدة عشر سنوات، ومنعها بعد ذلك من عضوية الاتحاد الاشتراكي.

التاريخ	محتوى القوانين	رقم القوانين
20يوليو 1961	تأميم جميع البنوك وشركات التأمين ومنشآت أخرى بلغ عددها 489 منشأة وشركة ومصنعا	117
20يوليو 1961	اشتراك الدولة بحصة لا تقل عن 50في المئة من منشآت وشركات ومؤسسات بلغ عددها 384 بمقتضى قرارات وقوانين لاحقة أخرها القانون رقم 80لسنة 1963	118
20يوليو1961	تحديد عشرة آلاف جنيه كحد أقصى لملكية أي فترة في أي مجموعة من الشركات	119
1964	تصفية الحراسات وتأميم كافة الأموال الموضوعة تحت الحراسة	150
	خفض الحد الأقصى للملكية الزراعية للفرد وأسرته (زوجته وأولاده القصر) من 300 فدان إلى 100 فدان بما فيهم الأراضي البور والأراضي الصحراوية (المادة10) وحرّم هذا القانون على أي مالك لأي أرض مهما كان مقدارها أن يحوز هو وزجته وأولاده القصر بطريقة الايجار أو وضع اليد أو بأية طريقة أخرى أكثر من خمسين فداناً كما حرم الوكالة في إدارة أو استغلال الأراضي الزراعية وما في حكمها ما يزيد على هذا القدر (المادة 7) وبذلك أجبر من يملكون أكثر من خمسين فداناً على تأجير الزيادة لصغار المزارعين فقضى بشكل أساسي على الرأسمالية الزراعية.	127
1963	تحريم ملكية الأجانب للأراضي الزراعية إطلاقاً	15
1963	منع توزيع الأراضي المستولى عليها والمزورعة حدائق على خريجي المعاهد الزراعية	82

23آذار 1964	إن الأراضي الزراعية التي تم الاستيلاء عليها طبقاً لاحكام المرسوم بقانون رقم 178 لسنة 1952، والقانون رقم 27 لسنة 1961 المشار إليها تؤول ملكيتها إلى الدولة "بدون مقابل".	104
19يوليو 1961	تخصيص 25 في المئة من أرباح الشركات المساهمة للموظفين والعمال (10في المئة عند توزيع الأرباح و5في	111

	المئة للخدمات الاجتماعية والإسكان و10في المئة لخدمات اجتماعية مركزية للموظفين والعمال).	
19يوليو 1961	لا يزيد عدد أعضاء مجلس الإدارة في أية شركة أو مؤسسة على سبعة أعضاء من بينهم عضوان منتخبان عن الموظفين والعمال، ثم سرى هذا القانون على الجمعيات التعاونية بالقانون رقم 56سنة 1964	114
27يوليو 1961	تحديد ساعات العمل للعمال، فجعلها 42ساعة في الأسبوع مع يوم راحة بعد أن كانت 48ساعة	133
7نوفمبر 1961	عدم تأثر الأجور بتحديد ساعات العمل	175
1962	السماح بالتفرغ للعمل النقابي	94
1912	إباحة حق تكوين النقابات لعمال الحكومة والمؤسسات العامة والوحدت الإدارية ذات الشخصية الاعتبارية المستقلة فيما عدا المؤسسات التابعة لوزارة الحربية	938
1964	إعطاء اللجان النقابية الشخصية الاعتبارية في حدود اختصاصها لتمكينها من تمثيل العمال في كل موقع عمل على حدة بدون حاجة إلى النقابة العامة	62
1962	وقف مباشرة الحقوق السياسية ومنها حق الانتخابات لمدة عشر سنوات إلى من: (أ) أجيز وضعهم تحت التحفظ الإداري بمقتضى القرارات الصادرة عن قيادة الثورة في 22يونيو 1956. (ب) الذين اتخذوا قبلهم أحد التدابير المشار إليها في البندين 6-7 من المادة 3 من القانون رقم 533لسنة 1954 في شأن الاحكام العرفية أو البندين 1-4 من المادة 3من القانون رقم 612 لسنة 1958 بشأن حالة الطوارئ، وذلك خلال الفترة ما بين 23 يونيو1956 وتاريخ العمل بهذا القانون أي تاريخ نشره في 26 يناير 1963.(جـ) الذي تحددت ملكيتهم الزراعية استناداً إلى المرسوم بقانون رقم 78 لسنة 1952 الخاص بالاصلاح الزراعي. (د) الذين تحددت ملكيتهم الزراعية استناداً إلى القانون رقم 27 لسنة 1961 الخاص بالاصلاح الزراعي أيضاً.	34

هل كان الاتحاد الاشتراكي تنظيماً طليعياً واعياً يمتلك برنامجاً لانجاز ثورة قومية ديمقراطية جذرية، ويناضل لإقامة سلطة الشعب الديمقراطية.ويعمل على تمثيل مصالح العمال والفلاحين الفقراء وشرائح الطبقة الوسطى وتحقيق أهداف الطبقات والفئات الاجتماعية في المجتمع المصري؟

في البداية لابد من الاقرار بأن الاتحاد الاشتراكي ليس حزباً ولا جبهة وطنية، وإنما هو تنظيم وحيد أيضاً، وهو بمنزلة سلطة سياسية تعلو السلطات

الثلاث، ويحمل طبيعة أيديولوجية مغايرة للاتحاد القومي. ولم يكن مشاركاً مشاركة فعالة من خلال نضال شعبي وديمقراطي في التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الكبرى التي شهدتها مصر. ومع ذلك فقد حدد الميثاق العلاقة النظرية بين الديمقراطية وسيادة الشعب، والاشتراكية، حيث أكد على أن "الديمقراطية هي توكيد السيادة للشعب ووضع السلطة كلها في يده، وتكريسها لتحقيق أهدافه. والاشتراكية هي الحرية السياسية، والاشتراكية هي الحرية الاجتماعية، ولا يمكن الفصل بين الاثنتين، إنهما جناحا الحرية الحقيقية". كما نص دستور العام 1964 في المادة الثالثة على مايلي "أن الوحدة الوطنية التي صنعها تحالف قوى الشعب الممثلة للشعب العامل وهي الفلاحون والعمال والجنود والمثقفون والراسمالية الوطنية، هي التي تقيم الاتحاد الاشتراكي العربي، ليكون السلطة الممثلة للشعب والدافعة لامكانيات الثورة، والحارسة على قيم الديمقراطية السليمة". كما نص أيضاً على "أن الجمهورية العربية المتحدة دولة ديمقراطية تقوم على تحالف قوى الشعب العامل". ونصت المادة التاسعة على "أن النظام الاقتصادي للدولة هو النظام الاشتراكي". على الرغم من أن العمال والفلاحين والجنود المصريين هم الرافعة الأوسع بين الطبقات والفئات الشعبية في التحول الاقتصادي والاجتماعي إلى الاشتراكية، حتى أن البعض اعتبر هذا التحول بأنه كان يمثل "تحولاً نحو اليسار" إلا أن الدور التاريخي القيادي في هذا التحول لم يكن لقوى التحالف الثوري الآنف الذكر، الذي يمثل الشرط الضروري لتحقيق ضرورة الانتقال من البنية الاجتماعية المصرية التي قاعدتها التأخر التاريخي إلى البنية الاجتماعية الاشتراكية. فوجود العسكر في القيادة الطبقية لمرحلة التحولات هذه، وتبعية الاتحاد الاشتراكي لجهاز الدولة الذي تضخم دوره بشكل غير طبيعي في ممارسته السياسية، وعجز الطبقة الوسطى من أن تتحول إلى طبقة مهيمنة لأنها لا تحمل في صيرورتها الطبقية نظاماً من الانتاج الاجتماعي مغايراً لنظام الانتاج الكولونيالي السائد في مصر، على الرغم من ادعائها بأن تنتهج الاشتراكية العلمية، ولعجزها أيضاً عن بناء حزب سياسي خاص بها يكون لها في ممارسة السلطة السياسية أداة مستقلة عن جهاز الدولة الذي يسيطر عليه العسكر والمخابرات، أعطى لهذه المرحلة من مراحل الثورية التحررية في مصر طابعاً تاريخياً يختلف كل الاختلاف عن الطابع الذي كان يمكن ان يعطيه إياها وجود حزب سياسي ثوري في قيادة هذا التحالف الطبقي الثوري، يمتلك مشروعاً

لتنظيم الجماهير الشعبية نفسها على أسس ديمقراطية، التي لها مصلحة في مواجهة الإمبريالية، ووجودها المستمر في وجود علاقات الانتاج الاجتماعية الخاصة بالبنية الاجتماعية التابعة والمتخلفة، لكسر القيود اللاجمة لتحررها، ولبناء الدولة الديمقراطية، حيث أن هذه المواجهة الثورية تشترط وجود الحزب الثوري نفسه كنقيض مباشر لجهاز الدولة البيروقراطي العسكري.

ويشير الدكتور نزيه نصيف الأيوبي بوضوح إلى هذه النقطة حين يؤكد على الطابع البيروقراطي للاتحاد الاشتراكي المتزايد كثيراً على المألوف، حيث "ظهر هذا الطابع البيروقراطي منذ اللحظة التي أنشئ فيها الاتحاد. فالخبرة السياسية تشير إلى أن المعتاد في نظام الحزب الواحد هو أنها تنشأ حول حزب طليعي أو حركة شعبية أو وطنية تتكون من القاعدة إلى القمة في أثناء وجودها خارج الحكم –ثم تتطلع إلى الوصول إلى السلطة عن طريق الانتخابات أو عن طريق القوة. فإذا كان هذا الحزب ينوي التغيير الراديكالي وليس مجرد قبول الأمر الواقع فإن الأغلب أن يتم بناء مثل هذا الحزب في خضم "كفاح" معين يمكن أن يخدم كمعيار لقياس الإخلاص والحماس والقيادية، ويمكن من خلاله اختيار القيادات وتصعيدها، فإذا نظرنا إلى الاتحاد الاشتراكي نجد أنه على خلاف كل ذلك قد نشأ في أثناء وجود منشئيه في الحكم، ومن دون أية نواة سياسية سابقة، وإنما عن طريق القرارات "السلطوية" الصادرة من أعلى"(45).

ولا يمكن إنكار الضمانات التي قررها الميثاق من كفالة الحد الأدنى لتمثيل العمال والفلاحين بنسبة 50في المئة على الأقل باعتبارهم أغلبية الشعب التي طال حرمانها من حقوقها الأساسية، بوصفها أسلوباً ديمقراطياً لمعالجة قضايا التأخر التاريخي، والدور الذي لعبته الدولة في مجال تنفيذ خطط التنمية الاقتصادية (60-1961 -64-1965) وزيادة الدخل القومي، وتوظيف المدخرات القومية في تمويل الاستثمارات الكبيرة، وإعادة توزيع ثروة الطبقات الغنية على الطبقات الدنيا، وزيادة نصيب الفرد من الدخل القومي، وهي كلها تدخل في نطاق مكتسبات الحرية الاجتماعية والتحرر الاقتصادي، والمساواة الاجتماعية. غير أن حل مشكلة الديمقراطية السياسية لجهة إفساح في المجال للحرية السياسية لكي يتمتع بها الشعب، كان مصيره الفشل الذريع، لأن الخطاب الذي يجسده العسكر في البلاد العربية عامة، ومصر بخاصة، يتحدث

والأخلاقي المجرد، وهو لا Populisteعن الديمقراطية بمفهومها الشعبوي يطرح سيادة الشعب كإحدى ركائز الديمقراطية السياسية بمفهوم المشاركة السياسية في إدارة شؤون الحكم بل بمفهوم النيابة الضمنية عنه، وانتداب العسكر لتمثيله.

فالمرحلة الديمقراطية على الصعيدين الوطني والقومي، كمرحلة ضرورية في الحركة الثورية التحررية لبناء دولة الحق والقانون والمجتمع المدني، تتحدد كمرحلة انتقال تاريخي من نظام إنتاج كولونيالي إلى نظام إنتاج ذي أفق اشتراكي، أي كمرحلة انتقال من زمان تاريخي خاص ببنية اجتماعية متخلفة وتابعة وغير ديمقراطية إلى زمان تاريخي خاص ببنية اجتماعية متحررة، تقوم على ركيزتين الديمقراطية والاشتراكية. بينما في ظل وجود قيادة العسكر للدولة والمجتمع وهيمنتها على هذا التحالف الطبقي الثوري من الشعب، ينتفي وجود هذه المرحلة الديمقراطية الوطنية في الحركة الثورية للشعب العامل، لأن عملية الربط الضرورية بين الديمقراطية السياسية التي تتطلب المشاركة السياسية من جانب الشعب، والديمقراطية الاجتماعية، اصطدمت بعوائق بنيوية سياسية وتاريخية في فلسفة ممارسة العسكر للحكم، أدت في المحصلة النهائية إلى عملية القطع التاريخي بين طرفي المعادلة الديمقراطية، ولم تطرح المسألة الديمقراطية نفسها على مستوى الأولويات في برنامج عبد الناصر. "وبغياب الحد الأدنى من الحريات الديمقراطية لم يكن لجماهير عبد الناصر القدرة لخوض معركة الدفاع عن مكتسباتها، وأصبح الاستبداد السياسي أداة تصفية لهذه المكتسبات فالشرعية التي كانت لسلطة عبد الناصر المستمدة من الشخصية القيادية الكارزمية زمن الخطاب القومي والشعبوي، بدأت تفقد زخمها ومبررها مع هزيمة 1967 على رغم كل التمييز بين شخصية القائد وجهاز القيادة والحكم" (46).

كان من الطبيعي أن يكون للاتحاد الاشتراكي بوصفه التنظيم الذي يضم في تشكيلاته الحزبية تحالف قوى الشعب العامل من جماهير العمال والفلاحين والمثقفين الثوريين والجنود والرأسمالية الوطنية دور أساسي في ايجاد الترابط الضروري بين الديمقراطية السياسية وبين التحرر الاجتماعي للطبقات الشعبية. غير أن هذا الدور كان يقتضي من الاتحاد الاشتراكي أن تتوفر فيه السمات التالية كونه قوة جديدة من بين قوى متعددة من المجتمع المدني، يشارك في

تثوير الحركة السياسية، وتطوير النقابات للعمال والفلاحين وتكوين المنظمات الشعبية، ويسعى لتجسيد إرادة قوى الشعب العامل في الثورة الديمقراطية والتحول نحو الاشتراكية أولاً. وأن يكون حزباً ديمقراطياً في تكوينه، من حيث الالتزام بالقيم الديمقراطية وممارسة التقاليد الديمقراطية، ومن حيث إيمانه بتكوين تحالف القوى الوطنية في إطار جبهة عريضة لخوض عملية الصراع الكبير من أجل تحقيق ثورة عميقة في بنية المجتمع المصري، وتحرره من التبعية والتخلف، وتحرر المواطن فيه من قيود الاضطهاد والاستغلال والجوع والجهل والحاجة والبطالة، وكل ما يمس كرامة الإنسان، وتفسح في المجال للطبقات الشعبية ضمان التمثيل السياسي والنقابي في مجالس إدارة الشركات والمؤسسات وعضوية مجلس الأمة (البرلمان)، وفي غيرها من الهيئات التي تتكون بالانتخابات ثانياً.

لكن الاتحاد الاشتراكي العربي الذي أنشأ حلف "البيروقراط العسكري – الرأسمالي" لم يكن يتسم بهذه المواصفات، ويذكر على صبري في هذا الصدد في اجتماع اللجنة التنفيذية العليا للاتحاد الاشتراكي في 26 كانون الأول 1967 مايلي "لا شك أن الوضع السياسي الداخلي لدينا غير عادي، إذ أن المفروض أن لكل دولة حزبها السياسي، ولايعتبر الاتحاد الاشتراكي العربي رغم تنظيماته الممتدة من القاعدة إلى القمة حزباً سياسياً بالمعنى الصحيح.. وقد أهتمت الثورة فعلاً بهاتين الفئتين وأعطت منذ قيامها –رغم عدم وجود حزب سياسي– حقوقاً كبيرة لكل من العمال والفلاحين، ولكن هناك حقاً رئيسياً لم تعطه الثورة لهما، وهو حق المشاركة والمساهمة، لم يشعر العمال والفلاحون في يوم ما –رغم سعينا الدائم لتوفير حقوقهم– أنهم يشاركون فعلاً ويساهمون بشكل إيجابي في هذا الحكم"(47). ويقول فريد عبد الكريم في الموضوع عينه "ارتبطت سلبيات يوليو... بطبيعة نشأتها التاريخية، أي ببدايتها كطليعة عسكرية... وأخيراً فإنها عجزت وهذا أمر طبيعي عن تكوين حزب ثوري وهي في السلطة. لأن الفرز للعناصر والخامات الثورية لم يكن ممكناً على الاطلاق. غير أنه من الثابت أن هذه السلبيات كانت مرتبطة بضراوة الصراع الخارجي الذي واجهها، وأيضاً لضراوة المواجهة مع الرجعية في الداخل"(48).

وفيما يتعلق بممارسة الاتحاد الاشتراكي سياسة الوصاية والمصادرة للمهمات والحقوق السياسية لقوى تحالف الشعب العامل، يقول طارق البشري "فقد ربط كل هذه الحقوق والأوضاع السياسية الاجتماعية الجديدة بالاتحاد الاشتراكي بوصفه التنظيمي، وتضمنت مجموعة القوانين ذاتها القول معه بأن كل منصب انتخابي في التشكيلات المتنوعة قد شرطت عضوية الاتحاد الاشتراكي لامكان الترشيح فيه ولامكان كسب عضويته. ولهذا تحولت عضوية الاتحاد الاشتراكي من قوة سياسية مؤازرة إلى "شرط صلاحية قانونية" وصار الاتحاد تنظيماً قابضاً ينبغي كسب عضويته كشرط قانوني لممارسة المواطنين حقوق المواطنة، ومن أهم هذه الحقوق حق الترشيح في المجالس والمناصب المنتخبة، أي استوعب الاتحاد الاشتراكي قسماً هاماً من الحقوق السياسية التي تترتب على الجنسية أصلاً.

لقد صارت عضوية الاتحاد الاشتراكي شرطاً فيمن يرشح لعضوية مجلس الأمة (القانون 58 لسنة 1963 معدل بالقانون 47 لسنة 1964) كما صارت شرطاً لعضوية مجلس إدارة الجمعية التعاونية وذلك بقرار وزير الزراعة رقم 165 لسنة 1961، فلما اعترض مجلس الدولة على أن يضاف هذا الشرط بقرار وزاري، صدر القانون 87 لسنة 1964 متضمناً هذا الشرط، ومضيفاً إليه حكماً يسقط عضوية مجلس الإدارة عمن فقد أياً من الشروط الترشيح ومنها عضوية الاتحاد الاشتراكي، وصارت عضوية الاتحاد شرطاً لعضوية مجالس إدارة النقابات العمالية والنقابات المهنية. كما أن قانون نظام الإدارة المحلية رقم 134 لسنة 1960 والمعدل برقم 151 لسنة 1961 وبرقم 54 لسنة 1963 كان يشترط عضوية الاتحاد القومي فيمن يشكلون العنصر المنتخب في المجالس المحلية بالمحافظات والمدن والقرى، واستبدل بهذه العضوية عضوية الاتحاد الاشتراكي بالقانون 65 لسنة 1964 وكان ذلك على طريقة أن فقد عضوية الاتحاد تقيد اسقاط العضوية في المجالس المحلية"(49).

وهكذا تحول الاشتراكي العربي إلى جهاز بيروقراطي مع خلو ساحة العمل السياسي الوطني والديمقراطي من تكوينات ومؤسسات المجتمع المدني، كالأحزاب السياسية والنقابات العمالية وجميعات حقوق الإنسان والمنظمات الشعبية والحركات الاجتماعية المستقلة. لكي يصبح الاتحاد الاشتراكي هو الساحة الوحيدة، التي يمكن فيها للشعب أن يتلائم مع الدولة التسلطية، اقتناعاً،

أو خوفاً، أو نفاقاً، والسبيل الوحيد الذي يمكن أن تتحرك فيها دائرة المطالب السياسية والديمقراطية بكل ما تتضمنه من صراعات طبقية ودوافع وطنية، وامتدادات قومية، تتم داخل الإطار عينه، وتحت رقابة أجهزة المخابرات.

وقد لا يخلو الأمر من وجود طليعة مخلصة داخل الاتحاد الاشتراكي مؤمنة بضرورة تحقيق الديمقراطية داخل إطار التنظيم، وفي علاقته مع تيارات المعارضة والشعب، وتعميق التحول الاشتراكي. غير أن تموقع تنظيم الاتحاد الاشتراكي في دائرة سيطرة حكم العسكر الذي يمارس الاحتكار الأعمى للسلطة، وللقرار السياسي عن طريق استيلائه المطلق على أجهزة الدولة، ودفع الزعامة الفردية الوحيدة للرئيس جمال عبد الناصر بأنها تقف في أعلى الأعالي، حرم تلك الطليعة والمواطنين المخلصين من حقهم في حرية الرأي وممارستهم حقهم الانتخابي، وتكوين معارضة تتبلور حولها الاتجاهات المختلفة التي يمكن عبر الصراع السياسي الديمقراطي أن تحدد المسار الصحيح للمستقبل، وتصلح الأخطاء، وتوقف الانجراف.

ومع فقدان الديمقراطية وغياب الانتخابات في عموم تشكيلات التنظيم وسيادة التعيين للقيادات والكوادر المهيمنة على اللجنة التنفيذية، والأمانة العامة، ولجان المحافظات. في الوقت الذي زاد أعضاء التنظيم عن سبعة ملايين، أصبح الاتحاد الاشتراكي يمارس أساليب تنظيم الأجهزة الأمنية بما أن له سلطة إدارية على الحركة السياسية التي قننت الحياة السياسية في مصر عن طريق دمج الوظيفة السياسية في أجهزة الأمن، بحيث تخضع خضوعاً كاملاً لمصالح العسكر وأمزجة أجهزة الدولة التسلطية التي أصبحت قوامة على ما يمكن أن تقوم به الأحزاب السياسية والمنظمات النقابية من وظائف سياسية، وتزج المعارضين السياسيين في السجون دون أسباب قانونية، وتحتفظ بهم هناك ماشاء ساجنوهم، دون احترام نصوص القوانين المعمول بها، ودون الاهتمام باحترام أي قانون أو تقليد، وتحارب كل رأي مخالف حتى ولو كان داخل الاتحاد الاشتراكي أو من القيادات العسكرية اليسارية، وتقوم بتصفية كل القوى الحليفة والمنافسة والمعادية. وكانت الأجهزة الامنية تسعى إلى انتهاج نهج القمع والقتل وفرضه مذهباً في الحياة، وتأمين الموافقة عليه اجتماعياً، والتنظير له سياسياً، وذلك من خلال عملية الدمج هذه بين أجهزة الأمن والضبط وبين

المهام السياسية. بحيث "يكون من الطبيعي أن تصطبغ السياسات في التطبيق بالطابع الأمني، بحسبان ما تحمله السياسات المنفذة من طابع العناصر البشرية التي تجري النشاط، وهي عناصر مدربة فنياً ومهنياً على موجبات حفظ الأمن. بأساليبها الخاصة في استطلاع المعلومات وفي المبادرة بعلاج الأوضاع بالتدابير الضبطية...ومن المنطقي والضروري أن تنشط أجهزة الدولة في مواجهة الجريمة بأسلوب السعي لاجتثاثها وتصفيتها. وبهدف الاستئصال والبتر للجريمة والمجرمين. ولكن سيطرة هذا المنطق على نشاط الدولة في مواجهتها لتيارات المعارضة السياسية هو ما صار خصيصة نجمت عن هذا الدمج بين السياسة والأمن، أو قيام أجهزة الأمن بالوظائف السياسية. ومن نافلة القول الحديث عن الواضحات بشأن التفرقة بين المعارضة السياسية وتوجهاتها الاجتماعية والفكرية المتباينة في المجتمع والتي تواجه بالعمل السياسي وطرح البدائل حول توجهات المجتمع والدعوة لأي منها حسبما تؤديه الأجهزة السياسية، التفرقة بين هذه الأمور وبين المؤامرات الجنائية السياسية، كقضايا التجسس والاغتيالات ونحوها ما يكون لأجهزة الأمن الدور الأساسي في كشفها وتصفيتها. هذه التفرقة لم تقم في النشاط السياسي الأمني المندمج. سواء من حيث الأجهزة القوامة على النشاط أو حتى حيث الفكرية التي تولدت عن اندماج النشاطين"(50).

والواقع أنه في ظل البنية الأحادية التي تتشكل منها الدولة الناصرية التي تقوم على مبدأ الزعيم الكاريزمي. ليس هناك مجال لبناء تراتبية في جسمها السياسي. فالثقة الشعبية المطلقة التي كان يحظى بها الزعيم جمال عبد الناصر لا يرقى إليها شك من حيث التأييد السياسي لنهجه الوحدوي، ولبنائه نموذج من التنمية المستقلة، والتعاطف الوجداني من جانب الشعب العربي، ليس داخل مصر فقط، وإنما من المحيط إلى الخليج. ومع ذلك فإن هذه الثقة الشعبية لم يتم ترجمتها مؤسسياً وسياسياً عن طريق تأصيل حكم ديمقراطي وإقامة علاقة مباشرة مع الشعب، عبر تقوية سلسلة من المستويات الوسطية كالأحزاب السياسية الفعالة، التي تلتزم بأهداف الشعب وتعمل على تكوين الجبهة القومية المتحدة، وإقامة أوثق العلاقات مع قواها السياسية والنقابية والشعبية، وتجسيد مقولة تحالف قوى الشعب العامل الذي تفرضه المعطيات الموضوعية، مثل انجاز الثورة الديمقراطية، وتحقيق الوحدة العربية، وتجذير خيار التنمية

المستقلة. ومن الناحية الذاتية؛ ضعف الجسم السياسي، وهشاشة المجتمع المدني الوليد اللذان لا يعالجهما، إلا توفر الديمقراطية والأمان، والحماية ليس داخل الاتحاد الاشتراكي فقط، وإنما بتنمية كل إمكانيات التفاعل والحوار والمناقشة الديمقراطية بين قوى التحالف لاتخاذ القرارات على أسس ديمقراطية وبالأكثرية.

فوحدة قوى التحالف الثوري على أرضية التعدد والإختلاف والتعارض، وتفاعلها، ضروريان ما دامت هناك أحزاب ودولة، وسيظلان ضروريين لصنع القرار، وكيفية تنفيذ القرار، على أساس من الوظيفة الحزبية في نقل اتجاهات الرأي العام إلى القيادة المركزية للدولة، من خلال معايشتها للقواعد الشعبية، وتحسس آلامها، ومن حيث أن الحزب سواء كان في السلطة أو في المعارضة هو صلة الوصل بين الجماهير والقيادة، ينقل عنها وينقل إليها. وكان لغياب فكرة السماح بقيام أحزاب المعارضة الحقيقية، لا الحزب المعارض الصوري الذي تصنعه الدولة، وغياب العلاقة بين الزعيم عبد الناصر والجماهير عبر وجود حزب ثوري قادر على "معرفة النبض الصحيح لرغبات الشعب. وقادر في نفس الوقت على اكتساب ثقة الشعب"، لا تلك العلاقة (اللاسلكية) التي تجعل الجماهير تحتشد حول المذياع أو التلفزيون لسماع خطبه، أنّ تركز العمل السياسي في أجهزة الأمن السياسي، التي تعددت دوائرها بحكم انطوائها على شبكة بالغة التعقيد والامتداد من العملاء، والتي أوكلت إلى كل دائرة فيها أن تراقب الأحزاب وتتجسس عليها، وبحكم تقارب أنشطتها فيما بينها، وعدم انضباطيتها، وتقزمت بذلك الوظائف السياسية للأحزاب السياسية، ولمؤسسات الدولة الأخرى، وضعفت فاعليتها السياسية، وأصبح دورها ومشاركتها في صنع القرار وفي اتخاذ القرارات يكاد يكون معدوماً. لأن الرئيس عبد الناصر يتلقى التقارير من أجهزة الأمن التي تنقل له ما يجري في الساحة السياسية والجنائية من معلومات متعددة ومختلفة، أو محاولات ارتكاب جرائم أمنية. وبذلك اختزلت قضية السيادة الشعبية في دور أجهزة الأمن السياسية في صنع القرار، وفي القيادة المركزية، والقائد الفرد لعبد الناصر، الذي اكتشفت في غير مناسبة انحسار سلطته مع تضخم أجهزة الأمن البيروقراطية بكل عسفها وبطشها، وازدياد تأثيرها الفعال في اتخاذ القرارات السياسية عبر استجابة الحاكم للقرارات المقترحة إليه، بحيث أصبحت لهذه الأجهزة أهداف سياسية

خاصة بها، ومتميزة عن سياسات الدولة الناصرية. "ومن ناحية أخرى، فإن هذا الصنيع المتكرر من أجهزة الأمن، كان يسوغ للنظام عامة الإجراءات الاستثنائية التي اعتاد على الحكم بواسطتها ويبرر له استبقاء سلطاتها وصلاحياتها. ثم هو صنيع كان يدعم الفكرة السياسية التي صارت من جذور الفكر السياسي السائد في هذه الحقبة، وهي أن قيام أي نوع من أنواع المعارضة السياسية المنظمة يهدد أمن السياسيات الوطنية ويهدد بقاءها ويؤذي فاعليتها سواء من جوانبها السياسية أو الاقتصادية. "ولا يبدو أن هذه الأوضاع كان من الممكن تفاديها ما بقي الإطار العام للسلطة على حاله، لا من حيث التفرد على رأس النظام السياسي والدولة فقط، ولكن من حيث ما يضاف إلى هذه الظاهرة ويزيدها خطورة وتعقيداً من شمولية النظام واستيعابه كل جوانب النشاط السياسي والاجتماعي في الديار المصرية.(51).

وفي السياق عينه، أي سياق استعمال القوة المنظمة للدولة وشرعيتها كسلطة، بالقضاء أو السيطرة على كل أشكال المعارضات السياسية يقول الدكتور خلدون حسن النقيب "أضف إلى ذلك أيضاً التوسعة الكبيرة التي طرأت على أجهزة الدولة "والمباحث واستعمال بعبع "الأمن القومي" أو "أمن الدولة" كذريعة لمأسسة العنف المسلح والإرهاب المنظم الذي يمارسه العسكر عن طريق استيلائهم على، واحتكارهم، أجهزة الدولة والنظام السياسي. لقد كان من نتائج هذه الإجراءات محاولة العسكر استيعاب عملية التسييس- والتجذير وتوجيهها بما يخدم مصالحهم الخاصة وترسيخ حكمهم بشكل خاص، وبهذه الطريقة يتضح كيف أن العسكر باستعمالهم هذه الإجراءات عزلوا عامة الشعب وقواه وتنظيماته عن كل مشاركة شعبية في الحكم، وكيف كان العسكر يتخذون القرارات المصيرية في السر ثم يعلنونها بشكل مفاجئات بهلوانية، وهكذا اقتصر دور السكان على التأييد والتهليل والتطبيل والتزمير"(52).

سادساً: العسكر ونموذج بناء الدولة الناصرية

على الرغم من وصول الطبقة الوسطى إلى الحكم وامتلاك الفئة العليا منها -أي فئة البيروقراطية التكنوقراطية المتحالفة مع العسكر -سلطة الدولة في معظم البلاد العربية التي حكمها العسكر، ووجودها كطبقة مسيطرة في علاقة موضوعية من العداء مع المراكز الرأسمالية الامبريالية الغربية والكيان

الصهيوني، سمحت لها بأن تكون قائدة لحركة التحرر الوطني العربية في مرحلة من مراحل تطورها التاريخي، وسعيها المستمر إلى إعادة تنظيم المجتمع وفق تدخل الدولة كفاعل رئيسي في توجيه وإدارة الاقتصاد وانتهاج نمطاً من التنمية لا رأسمالياً، أي نمطاً من التحديث البيروقراطي لأجهزة الدولة المدنية والعسكرية المختلف كلياً عن نمط التحديث الرأسمالي الذي تدعو إليه الليبرالية الاقتصادية الغربية، ولكنه يتبع النموذج "الاشتراكي" الذي يفسح في المجال للدولة لكي تسيطر على معظم القطاعات الانتاجية من خلال ملكية القطاع العام، رغم كل ذلك، فإن هذه الطبقة الوسطى التي قامت بالفعل بدورها الوطني والقومي من العداء للإمبريالية وقعت في تناقض مأزقها الطبقي الضروري الذي لا خروج لها منه، ويتجسد هذا التناقض المأزقي التاريخي على النحو التالي: في كون الطبقة الوسطى هذه، التي قادت عملية التحرر الوطني، وجاهرت بالعداء للامبريالية والصهيونية خلال الخميسنات والستينات، ووضعت حداً للتجربة الليبرالية الاصلاحية، وجردت أملاك البرجوازية وكبار الملاكين العقاريين من أملاكهم ومن السلطة السياسية وحلت محل البرجوازية الكولونيالية التقليدية في عملية من الاستبدال الطبقي، لم تستطع أن تقود عملية التحرر الوطني إلى مبتغاها الراديكالي من خلال كسر بنية علاقات الانتاج الكولونيالية، وتحويلها جذرياً، حيث أن القاعدة المادية لبقاء السيطرة الامبريالية وركائزها الداخلية في البلاد العربية تكمن في بقاء علاقات الانتاج الكولونيالية هذه، والتي تشكل بدورها الأساس البنيوي الذي تقوم عليه التبعية الطبقية بين الطبقة الوسطى العربية والمراكز الرأسمالية الامبريالية.

لقد كثر حديث الطبقة الوسطى بفئاتها العسكرية والسياسية والبيروقراطية، عن خوض الصراع ضد الامبريالية واسقاط حكم كبار الملاكين العقاريين والبرجوازية التقليدية، وعن رفضها عملية التحديث على النمط الرأسمالي ورفضها الشعار القائل "لنحقق النمو أولاً ثم نعيد الدخل القومي" وانتهاجها نهجاً سياسياً قوامه "لنصحح أولاً البنية الاجتماعية" وعن تحويل قطاعات أو شرائح من هذه الطبقة الوسطى باسم القطاع أو قطاع الدولة إلى لعب دور أساسي في عملية الوساطة التجارية مع السوق الرأسمالية العالمية، ومع كل ذلك فهذه الطبقة الوسطى لم تستطع السير قدماً في عملية "التنمية المستقلة" "أو التحول الاشتراكي"، وأبقت قضية الصراع القومي والطبقي والاجتماعي ضد

الامبريالية والكيان الصهيوني والرجعية الداخلية يتحرك في دائرة من عدم الثبات في الموقف السياسي. إذ أن الصراع اتخذ في البداية شكلاً معيناً من "الاستقلال" عن الامبريالية أو "الحياد" عنها، ثم انتقل إلى الموقف القمعي للجماهير المتعاطي مع الحقائق الدولية كما تسميها، وبخاصة إيمانها بأن التسوية حقيقة دولية، ثم إلى المساومة والتحالف التبعي مع الامبريالية لاحقاً. لكنه اتخذ لاحقاً شكلاً من تجدد علاقات التبعية البنيوية لها. ليس من شك أن انجازات عبد الناصر عظيمة، كما نوه عنها رأي سرلود دوفنيو كوف ويرغوسلوفسكي، في مطلع السبعينات في كتابهما عن التطور الرأسمالي، بقولهما "إن جمهورية مصر العربية تحتل مكانة خاصة بين البلدان النامية التي انطلقت في الشرق، على طريق التنمية وأعلنت إنشاء مجتمع اشتراكي بوصفه الهدف العام لجميع التغيرات العميقة على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي. وكانت مصر أول بلد في الشرق الأوسط وافريقيا حطم أغلال الاستعمار. فالنصر الذي أحرزته القوى الثورية الوطنية في (23) /يوليو/ 1952 بقيادة جمال عبد الناصر يشكل بداية ثورة مناهضة للامبريالية والاقطاعية، ثورة أثرت في حياة هذا البلد العربي من جميع جوانبها"(53). لكن هذه التنمية اللارأسمالية على حد قول المنظرين السوفيات، الذين كانوا يسوقون نظرية لينين حول إمكانية البلدان المتخلفة التقدم نحو الاشتراكية دون المرور بمرحلة الرأسمالية، قد تمت في ظل غياب الحزب السياسي الثوري، والانتماء الأيديولوجي للاشتراكية العلمية، ووضوح الرؤية الاستراتيجية السليمة، في نطاق الصراع مع الامبريالية والرأسمالية الكبيرة، والقضاء على قاعدة سيطرتها المادية. ويستنتج مهدي عامل أن استمرار السيطرة الامبريالية يكون إذن بتجدد قاعدتها المادية هذه، وقاعدتها في البلدان المستعمرة، في بنية علاقات الانتاج في هذه البلدان. لذا كان التحرر الوطني بالضرورة تحرراً من بنية علاقات الانتاج هذه، فلا فصل إطلاقاً بينه وبين الصراع الطبقي الذي تحدده البنية هذه، بل هو هذا الصراع الطبقي نفسه. أمِنَ الممكن بعد هذا التحديد للتحرر الوطني، نَقْل حركة التحرر من الامبريالية عن حركة الصراع الطبقي الذي من منطقه الضروري أن يقود الانتقال إلي الاشتراكية؟ أوليست هاتان الحركتان حركة تاريخية واحدة في منطق تعقدها؟ إن الفصل بين هاتين الحركتين ليس ممكناً إلا على أساس من القبول بأن التحرر من بنية علاقات الانتاج الكولونيالية لا يقود إلى الانتقال إلى نظام الانتاج الاشتراكي، بل إلى

التطور الرأسمالي، فيكون التحرر بذلك تحرراً للرأسمالية نفسها من عائق تطورها الذي هو السيطرة الامبريالية. "فكيف يمكن لطبقة أن تقود عملية التحرر الوطني وتنجح بتحقيقها حتى وإن كانت تجهر بالعداء للامبريالية وتمارس منه شكلاً معيناً، إذا كانت سيطرتها الطبقية قائمة على أساس وجود هذه القاعدة المادية للسيطرة نفسها؟ إن الشكل الذي تمارس فيها عداءها للامبريالية هو نفسه الذي يعيق تحقق التحرر الوطني، وهو الذي يقودها إلى مأزقها الطبقي لأنها تهدف في ممارستها صراعها الطبقي إلى تأبيد علاقات الانتاج التي بتأبيدها تتأبد علاقة التبعية البنيوية للامبريالية، ولا يمكن الجمع أو التوفيق في عملية التحرر الوطني، بين منطق التحرر هذا ومنطق تجدد علاقات الانتاج الكولونيالية، فالتنافي المطلق قائم بالضرورة بينهما (54).

إذا تأملنا في نظام الحكم والانتاج الخاص بالطبقة الوسطى في البنية الرأسمالية المشوهة التابعة، فإننا نجد أن التكون التاريخي لهذه البنية (النظام الاقتصادي، والتركيب الطبقي، والتنظيم الثقافي والسياسي) التي تتسم بأشكال نوعية من التأخر التاريخي، وفقدان الحداثة، قد قطع عليها التطور الامبريالي للرأسمالية الاحتكارية طريق الانتقال إلى الرأسمالية. بما يعني ابدال البنى التقليدية وغير العقلانية في المجتمع ببنى حديثة يسود فيها تبادل السلع، ونمط الانتاج الرأسمالي. كما أن الشكل التاريخي الذي تم فيه تحويل علاقات الانتاج السابقة على الرأسمالية إلى نمط انتاج خاص بالرأسمالية التابعة والهامشية هو الذي قطع في الوقت عينه على الطبقة الوسطى في هذه البنية صيرورتها كطبقة مهيمنة تقوم بعملية التحديث في ارتباطها الوثيق بالتنمية الرأسمالية طبقاً لمقولة النظرية الكلاسيكية الغربية للتغيير الاجتماعي، التي ترى أن الرأسمالية مرحلة ضرورية من مراحل تحديث وتطوير المجتمع.

ففي ظل التطور الامبريالي للرأسمالية الاحتكارية، وبفعل تحول الطبقة البرجوازية في البنية الاجتماعية الرأسمالية الغربية إلى برجوازية امبريالية، وتكون الطبقة الوسطى العربية في إطار علاقات الانتاج الخاصة بالرأسمالية التابعة والمشوهة، أي في إطار التبعية البنيوية للامبريالية تكمن الاستحالة التاريخية لأن تتحول الطبقة الوسطى التي حكمت في عدة بلدان عربية إلى طبقة مهيمنة نقيض للبرجوازية الكولونيالية وبالتالي استحالة انتقال تطور

الانتاج الاجتماعي نحو التطور الرأسمالي الحر والديمقراطي، لأن عملية تراكم رأس المال وتمركزه في البنية الاقليمية المتأخرة تاريخياً تخضع بالضرورة لسيطرة البرجوازية الاحتكارية في الغرب الرأسمالي، بشكل لا تتم فيه عملية تراكم رأس المال هذه وتمركزه إلا في حدود هذه السيطرة للسوق الاقتصادية الرأسمالية العالمية، وفي الإطار البنيوي الذي تتحدد فيه البرجوازية الاحتكارية الغربية كقطب تراكم رأس المال على الصعيد العالمي، وفي نطاق التخصص والتقسيم الدولي للعمل.

على الرغم من أن هذه الطبقة الوسطى تنطلق من موقع الرفض لواقع الاستحالة التاريخية لعملية الانتقال إلى الرأسمالية، ومن احتلالها مركزاً قيادياً في تطور حركة الصراع الطبقي في إطار حركة التحرر الوطني بقيادة أفكارها الايديولوجية وأهدافها السياسية، الذي كانت تمارسه ضد البرجوازية التقليدية وكبار الملاكين العقاريين والسيطرة الامبريالية، إلا أنها عجزت تاريخياً عن تحقيق هذا الانتقال إلى الرأسمالية، بالشكل التماثلي كما قامت به مثيلتها الطبقة الوسطى في الغرب. لأن الطبقة الوسطى كانت تنطلق من وهمها الطبقي أنها الطبقة المهيمنة الرئيسية، في حين أنها تحمل في صيرورتها الطبقية نظاماً انتاجياً رأسمالياً قائماً بذاته، بل هي كانت تمثل "النتاج الاجتماعي والمباشر لعصر الامبريالية". فحركة نشاطها الاقتصادي في حقل الزراعة وتجارة الاستيراد والتصدير وفي حقل السياسة أيضاً، جعل من هذه الطبقة الوسطى تتحول باسم القطاع العام إلى الطبقة المسيطرة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ولكن من دون أن يقودها نشاطها الاقتصادي هذا إلى قطع علاقة التبعية البنيوية للامبريالية، أي إزالة العائق البنيوي لعملية الانتقال إلى الرأسمالية. "فاستحالة الانتقال إلى الرأسمالية إذن ليست استحالة خارجية أي أنها ليست استحالة وصول البنية الاجتماعية الكولونيالية إلى مرحلة لاحقة من التطور لم تصل إليها بعد، وكأن عائقاً خارجاً عنها يمنعها من الوصول إليها، فإن هو زال أمكنها ذلك، بل هو استحالة داخلية في منطق البنية هذه بالذات، أي أن الشكل التاريخي المحدد الذي تم فيه انتقالها إلى الرأسمالية في ظل علاقة التبعية البنيوية للامبريالية وبفعلها، هو نفسه الذي منع، وما زال يمنع باستمرار هذا الانتقال... من هنا بالذات أتت استحالة صيرورة الطبقة المتوسطة في بنية علاقات الانتاج الكولونيالية طبقة مهيمنة. فهذه الطبقة كما

رأينا، هي نتاج تاريخي من الشكل الكولونيالي لعملية الانتقال هذه، ومن العبث القول أن عليها أن تقوم هذه العملية التاريخية التي تم بالفعل تحقيقها في شكل معين"(55).

والواقع أن الطبقة الوسطى التي أرادت نفسها قوى تغيير تقود عملية التحرر الوطني تجاهلت أن إنجاز عملاً تاريخياً ينقل بنية المجتمع من بنية تقليدية أو شبه تقليدية إلى بنية اقتصادية وأيديولوجية وسياسية حديثة، هي مشروطة بوجه خاص بخصائص الدولة القومية الحديثة التي يجب أن تملك مشروعاً سياسياً شمولياً وتاريخياً يتناول بناء المجتمع المدني الحديث في كافة بنيات المجتمع وحيزاته ومستوياته، ويهيئ له النضج والتوازن والاتساق وبخاصة انضاج الشروط الأيديولوجية والسياسية اللازمة في بعديها البناء الديمقراطي والنزوع الوحدوي. مهمة على هذا القدر من الراديكالية السياسية والشمول لايمكن للطبقة الوسطى أن تنجزها على وجه الدقة بدون عملية تسييس الشعب التي تشكل محرك سيرورة بناء المجتمع المدني الحديث، وبدون عملية تحرر وطني تقوم بكسر بنية علاقات الانتاج الرأسمالية التابعة والمشوهة، التي تشكل الأساس البنيوي الذي تقوم عليه علاقة التبعية البنيوية بين هذه الطبقة الوسطى والامبريالية..

قيل عن الطبقة الوسطى التي هيمنت على شؤون الدولة القومية لارتباطها بالعسكر في مصر وغيرها من البلدان العربية أنها تلعب في حقل الصراعات الاجتماعية والوطنية والقومية دوراً إيجابياً، إن لم نقل ثورياً بحكم وهمها أنها الطبقة المهيمنة النقيض في المجتمع، واعتمدت في أساس هيمنتها على احتكار مصادر القوة والسلطة في المجتمع من خلال "مواقعها المسيطرة في قمم البناء البيروقراطي –التكنوقراطي للدولة–" والتحكم في مراكز القرارات الاقتصادية بواسطة ما أنجزته في الحقل الاقتصادي من قطاع عام أو قطاع دولة مكنها من توجيه مجرى الحياة الاقتصادية والأستحواذ على مراكز الانتاج وعملياته، والتحكم في الفائض الاقتصادي، وإعادة توزيعه للإثراء الشخصي، والصبوة إلى منزلة اجتماعية أرقى. لكن النتيجة التاريخية التي وصلت إليها هو وقوعها في ذلك التناقض المأزقي الذي تقع فيه الطبقة الوسطى بين منطق التحرر الوطني والقومي، وما يفرضه عليها من تضحية بمصالحها الطبقية وامتيازاتها

المتنوعة التي نمتها من خلال وجودها في السلطة وبالتالي خضوعها لتحالف طبقي شعبي عريض يطرح انجاز برنامج الثورة القومية الديمقراطية، ولذلك يصبح الدور الثوري لهذه الطبقة الوسطى سنداً لهذا التحالف الطبقي الثوري، وبين الخضوع لسيطرتها الطبقية وما يترتب عليها من تحول إلى فئة كمبرادورية متجددة تعمل لمصلحتها الخاصة، وتعيد التحالف مع بقايا الاقطاع الذي كان وما زال موجوداً منذ عبد الناصر ومع البرجوازية الكمبرادورية التقليدية التي ضربت ضربات قوية. وجدير بالذكر هنا أن هذه الطبقة التي امتلكت الدولة، وشكل القطاع العام أو قطاع الدولة الأساس الاقتصادي لهيمنتها الطبقية الذي قام على أساس القاعدة المادية للسيطرة الامبريالية، أي على قاعدة علاقات الانتاج عينها التي كانت تقوم عليها السلطة الاقتصادية الاجتماعية للبرجوازية الكمبرادورية التقليدية العربية، والذي تطور في إطار من إعادة انتاج هذه العلاقات الانتاجية الرأسمالية المرتبطة بنيوياً بالامبريالية، لا على أساس هدمها بشكل ثوري، هذه الطبقة الوسطى شهدت حركات تفارق طبقي في داخلها.

وقد أنتجت حركة التفارق الطبقي هذه فئة متميزة من هذه الطبقة الوسطى هي الفئة من البيروقراطية العسكرية التي تضم رجال القوات المسلحة وكبار موظفي الدولة وقيادات الحزب الحاكم، وشرائح وسيطة من أرباب المهن الحرة، والتجار وملاك الأرض ومدراء شركات القطاع العام، التي أصبحت لهم جميعاً مصالح طبقية خاصة لا تتفق بالضرورة مع المصالح الطبقية لجماهير شرائح الطبقة الوسطى، والطبقات الشعبية الأخرى، بل تتناقض معها. "وضمن هذا الإطار طرح بعض أساتذة العلوم السياسية في الغرب مثل ما نفرد هولبرن مقلولة "الطبقة المتوسطة الجديدة" James Bill) وجيمس بل Monfred Halpern(لكي تقتصر على الفئات التكنوقراطية والمهيمنة والبيروقراطية المدنية والعسكرية العليا، والتي أصبحت في نظرهم محور السلطة الاقتصادية والسياسية ورمز الجاه الاجتماعي والإداري الجديد في بلدان الشرق الأوسط"(56).

وهكذا حصلت تحولات طبقية في المرحلة الناصرية، حين أدخلت هذه "الطبقة الوسطى الجديدة" الرسملة إلى المجتمع، ولكن بطريقة غير طريقة البرجوازية التقليدية، من خلال امتلاك الطبقة الوسطى سلطة الدولة وامتلاك

سلطة القطاع العام، وتوظيفها الأموال في تحقيق مشاريع اقتصادية وسياسية واجتماعية تخدم أهدافها كطبقة، وتعزز احتكارها لمصادر القوة والسلطة في المجتمع، ولا تخدم أهداف الطبقات الشعبية الكادحة بشكل شامل. فإن كان هذا الوضع بكل تناقضاته الشاملة السياسية والاقتصادية والاجتماعية يفرض علينا أن نرى الايجابيات والسلبيات في التجربة الناصرية كظاهرة، فضرب الإقطاع وإن كان بشكل جزئي هو خطوة على طريق تطور المجتمع. كما أن ضرب البرجوازية التقليدية وتأميم الرأسمال الأجنبي ومقاومة الهيمنة الإمبريالية، التي لم يستطع العمال حتى الآن أن يقوموا به خطوة على طريق تطور المجتمع، خطوة غير كاملة. ولن تكتمل، ولكنها خطوة يجب أن أن نراها.

ولما كانت النتائج التاريخية بعد هزيمة حزيران قد كشفت الاستحالة التاريخية، فضلاً عن الحدود التاريخية عينها للمشروع القومي الناصري والبعثي سواء بسواء الذي حملته في صيرورتها الطبقة الوسطى، للمشروع البرجوازي الوطني المستقل تاريخياً، وللطابع الكمبرادوري الضروري للتكيف لاحقاً، فإنه لم يعد مستغرباً إن نرى تغيرات في الوضع الطبقي نفسه للطبقة الوسطى، من قوة معادية للإمبريالية، وللبرجوازية الكمبرادورية إلى فئة مهيمنة من البرجوازية الكولونيالية المتجددة "أو" برجوازية الدولة "أو" البرجوازية البيروقراطية"، أصبحت ذات مصلحة في أن تقيم علاقات مع السوق الرأسمالية العالمية بطريقة جديدة من خلال فتح مجالات السفر والاستيراد، لأن لها مصلحة في ذلك.

وعلى الرغم من أن الناصرية –الممارسة كما يقول الدكتور خلدون النقيب هي هذا المزيج الغريب من الإيجابيات والسلبيات في صلب الممارسة التي يقودها فكر ومنظر وفئات الطبقة الوسطى، التي كان عبد الناصر خير ممثليها، إلا أن مجيئ العسكر إلى الحكم واختلاقهم للتنظيمات الاجتماعية والسياسية التي تساعدهم على استمرار احتكارهم لمصادرة القوة والثروة في المجتمع جاء ليدعم تياراً تاريخياً نحو تدخل الدولة في الاقتصاد والمجتمع على نطاق العالم، ولكن محصلة الاحتكار الفعال لمصادر القوة والثروة ستكون ميلاد طبقة جديدة وهي الطبقة التي تملك الدولة التي تملك كل شيء في المجتمع – الا وهي الدولة التسلطية المعاصرة(57).

وقد أصبحت هذه الطبقة البرجوازية الكمبرادورية المتجددة طامحة أن تقيم علاقات ودية وتحالفية وتنسيقية مع بقايا الرجعية المنهارة في الداخل، أي بقايا كبار الملاكين العقاريين، وبقايا البرجوازيين التقليديين، ومع الدول والأنظمة الرجعية في الخارج، كالنظام السعودي والنظام الأردني... وأخذ شكل علاقاتها شكل انفتاح في الداخل على القوى الرجعية العربية، وهذا هو الشكل الذي اتخذته السلطة في مصر بعد عام 1971، حين أنهت في الوقت عينه تحالفها مع الشرائح الثورية والديمقراطية من الطبقة الوسطى، ومع العمال والفلاحين، لانها أنشأت تحالفاً آخر مع القوى الرجعية في الداخل مع بقايا الإقطاع وكبار الملاكين العقاريين والبرجوازية التقليدية.

وقد أتاحت السيطرة على النفط وزيادة إنتاجه وإرتفاع أسعاره فرصة تاريخية لتحول هذه الطبقة البرجوازية المتجددة إلى طبقة رأسمالية بيروقراطية، بل وطفيلية أيضاً، إذ تهيمن على مجموع الاقتصاد الوطني وتديره وتعيد توزيع الدخل القومي وفقاً لمصالحها وتدخل من ثم في تحالف وثيق مع الرأسمالية الطفيلية، كما تتعاون أيضاً مع رأس المال الأجنبي والشركات المتعددة الجنسية من خلال عقود التوريد والمقاولات والتسليح وشراء السلاح، وفي أغلب الأحوال تعمد الرأسمالية البيروقراطية وهي التي أنشأت أساساً في أحضان الدولة وقطاع الدولة إلى وضع هذا القطاع في خدمة رأس المال الخاص والمحلي والأجنبي(58).

وارتبطت المصالح الطبقية الخاصة لهذه الطبقة بتطوير القطاع الخاص عينه، ولا سيما في مجالات المقاولات والنقل والسياحة والبناء، والتجارة الداخلية والخارجية، والبنوك، والصناعات التحويلية، مستفيدة من سيطرتها على جهاز الدولة، وبقائها في السلطة، الذي يستلزم بدوره استمرار بقاء السيطرة الأيديولوجية للطبقة الوسطى، بإعتبار هذه السيطرة تمثل الشرط الرئيس لإخضاع جماهير الطبقة الوسطى والعمال والفلاحين للسيطرة الطبقية لهذه الطبقة الجديدة، وكذلك أيضاً القطاع العام الذي أضحى وجوده يكمن في خدمة القطاع الخاص. ولأن تداخل المصالح الطبقية بين البرجوازية الكمبرادورية الجديدة والبرجوازية التقليدية، وبين هذين القطاعين من الإنتاج، قاد إلى إنتفاء العلاقة التناقضية بين القطاع العام والقطاع الخاص. ثم لاحقاً إلى سياسة الإنفتاح الاقتصادي على السوق الرأسمالية العالمية، بسبب من إعادة الهيمنة

للقطاع الخاص، الذي تتحكم فيه الطبقة البرجوازية الكمبرادورية الجديدة في إطار التبعية البنيوية المتجددة التي تربطها بالنظام الرأسمالي العالمي، والتخصص الإمبريالي للعمل.

إذا كانت البرجوازية التقليدية جميعها الآن بأقسامها المختلفة الكمبرادورية، وكما كان يسمى البرجوازية الوطنية تلعب دوراً رجعياً لأنها مقتنعة أنها يجب أن تظل على علاقات مع القوى الإمبريالية، ويجب أن تنمي نفسها على هامش السوق الرأسمالية العالمية، وليست مقتنعة أن لها دوراً تلعبه، سواء كان ذلك سياسياً أو اقتصادياً على الصعيد الوطني، فإن الطبقة البرجوازية الكمبرادورية الجديدة التي خرجت من أحشاء الطبقة الوسطى وكانت ذات اتجاه وطني وقومي، اتجهت شيئاً فشيئاً نحو الاستهلاك أكثر من اتجاهها نحو "الاشتراكية" منجذبة إلى الرأسمالية الغربية، أكثر من انجذابها إلى اشتراكية العالم الثالث، مستمدة قوتها من احتكار هيمنتها لأجهزة الدولة الحديثة بإطلاقية، ومن سيطرتها على مصادر القوة الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع، مؤسسة بذلك نفوذها الاقتصادي من خلال وضعها في يدها المال والسلطة بواسطة الإستحواذ، لا من خلال تملكها أصول حقوق الملكية التقليدية لرأس المال ووسائل الانتاج.

ولا عجب أن نجد في هذه الطبقة الوسطى حركة مستمرة من "السيولة الطبقية" بين صعود وهبوط، بحكم طبيعتها المزدوجة على الصعيدين الأيديولوجي والاجتماعي. فالطبقة الوسطى لا تمثل طبقة متجانسة ومتماسكة وفقاً للمعيار الماركسي الكلاسيكي، الذي يحدد الطبقة طبقاً لموقعها في نظام الانتاج الاجتماعي وعلاقتها بوسائل الانتاج، ولعلاقاتها بالسلطة السياسية في إطار البنية الاجتماعية المحددة، ولدورها في مجال الصراع الفكري والأيديولوجي، بل هي تمثل خليطاً من الشرائح والفئات الاجتماعية داخل الطبقة الوسطى نفسها، تختلف هذه الفئات عن بعضها البعض بإختلاف فروع نشاطها الاقتصادي. فهناك فئة الحرفيين وصغار التجار المزارعين، وهناك الفئة المرتبطة بالصناعة، والتجارة، والإدارة، والتنظيم الرأسمالي الحديث، والتي تمتلك بكيفية أو بأخرى الثقافة الحديثة، وتتميز بالفكر الاستهلاكي. وهناك فئة الجيش المرتبطة بأجهزة الدولة الحديثة، وتمتلك السلطة السياسية.

وهكذا، فإن الطبقة الوسطى متشكلة من فئات اجتماعية نشأت في المدينة والريف في آن معاً، وتمتلك الثقافة الحديثة إحدى وسائل الترقي الاجتماعي، ولكنها تحافظ في الوقت عينه على الثقافة التقليدية والفكر التقليدي السلفي، لكي تظل تلعب دور الريادة في الثقافة والسياسة. فالطبقة الوسطى قد تصبح فئة منها برجوازية كمبرادورية تقليدية، (مثل مداراء الأمن العام، وقيادات الجيش، ومدراء شركات القطاع العام، الذين يحصلون على تسهيلات وامتيازات كبيرة كمثل السماح بالسفر وبالتجارة، والشراكة الاقتصادية والتجارية مع بقايا الاقطاع والكمبرادور السابق) تحمل سمات انتهازية، واحتمالات التذبذب والارتداد في مواقفها السياسية، رغم أن كثيراً من هذه الفئة كان يحمل موقفاً وطنياً بشكل عام. ولكنه قد تصبح من هذه الطبقة الوسطة فئة برجوازية صغيرة فقيرة عليها سمات هذه الشريحة، من كونها شريحة تتمخض عنها الأفكار الثورية القومية والديمقراطية بمختلف أشكالها، وهي التي تطرح اليوم الإسلام السياسي بأشكاله المختلفة. والحال هذه، بقدر ما تنتج الطبقة الوسطى مثقفين متشبعين بروح ثقافة العصر والتحديث، بقدر ما تنتج في الوقت عينه مثقفين ملتزمين بالثقافة التقليدية. فهي طبقة تتجسد فيها كل تناقضات المجتمع العربي: التناقض بين التقاليد والحداثة، بين الدين والعلمانية، بين الرأسمالية والاشتراكية إلخ.

وتبدو سمات الطبقة الوسطى في نظر الدكتور هشام الشرابي على النحو التالي، إنها طبقة مرتبطة ثقافياً واجتماعياً بأصولها المدنية والريفية، بحيث أنها تشكل كياناً تاريخياً نابعاً من ظروف التبعية الخارجية والداخلية وهي طبقة غير منتجة اقتصادياً، كما أنها متجهة اتجاهاً شديداً نحو الاستهلاك (النزعة الاستهلاكية) أما وضعها في سياق الانتاج فهامشي طفيلي بشكل يفسر على الأقل جزئياً ازدواجيتها الأيديولوجية وعدم استقرار اتجاهاتها الاجتماعية والسياسية..(59).

أما الدكتور عبد الله العروي فهو يعتبر أن السياسة التي تتبعها الفئة الحاكمة من هذه الطبقة الوسطى تهدف إلى تعميق هذه الإزدواجية في سياستها التقليدية. فالمعاهد العلمية، المهنية التجارية إلخ التي تهيئ الأفراد للعمل في القسم العصري، تطبق المناهج الأجنبية العصرية وربما تستعمل اللغات الأجنبية، فتكون نخبة تسييرية على نمط مخالف للنمط العام، غير مندمجة في

المجتمع ولا مرتبطة به، تعتبر نفسها في خدمة "الدولة" (أياً كانت تلك الدولة)، أي في خدمة النخبة السياسية والكل من البرجوازية الصغيرة. وأما المعاهد العامة (أداب، حقوق، شريعة) فإنها تطبق المناهج التقليدية وتحافظ على التفكير التقليدي أما في لونه السلفي الديني وأما في كونه القوموي التبريري، وهذه المعاهد هي التي تكون النخبة الثقافية (أساتذة، كتاباً، صحفيين، زعماء دينيين، مثقفين بالمعنى العام) وتكون كذلك قسماً كبيراً من النخبة السياسية(60).

إذا كان العسكر يمثل الطبقة الوسطى المدنية والريفية، فهل استطاعت الدولة القومية الناصرية التي كانت تكافح بجميع قواها الإمبريالية والتدخل العسكري الصهيوني المباشر، بواسطة التأميمات الكبرى في مرحلة الستينات، وجعل التجارة الخارجية قطاعاً عاماً تابعاً للدولة، ومن خلال التصنيع الثقيل، وإنتاج نهج تطبيق اشتراكية عربية خاصة استبعدت منها فكرة الطبقة والصراع الطبقي، وأبدلتها بأيديولوجية الوحدة الوطنية والتعايش السلمي بين الطبقات والنضال في سبيل تحقيق الوحدة العربية، أن تعقلنَ المجتمع، وتبني مجتمعاً مدنياً حديثاً نزاعاً إلى الكونية؟

إن الدولة القومية الناصرية التي تسيطر فيها النخبة الحاكمة المتكونة من ضباط الجيش والخبراء التقنيين والبيروقراطيين، والتي تدعو للتقنية والتصنيع، وترفع راية الاشتراكية، والتي تسيطر على مجمل الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، لحقت بها هزيمة "صاعقة مدوية ماحقة" في حرب حزيران 1967، وكشفت هزيمة حزيران هذه هشاشة وتبعثر البنى الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والأيديولوجية للنظام الناصري برمته. فالحرب كما يقول كلاوزفيتس هي اختبار لجميع قوى الأمة من اقتصادية وتنظيمية، والقوة العسكرية، كقوة قبضة اليد رهينة بصحة الجسم السياسي وحيويته وصحة المجتمع وحيويته ككل. وعلى هذا الأساس فإن إختبار حرب الأيام الست قد ألقى الأضواء الكاشفة على طبيعة الدولة الناصرية ورجالها، وعلى فشل قيادة الطبقة الوسطى المزدوجة الشخصية أيديولوجيا واجتماعيا في تحقيق تنمية اقتصادية وتصنيع ثقيل، وثورة جذرية شاملة تمكن مصر من اختراق جدار التخلف والخروج من حلقته المفرغة.

أولاً: لقد خاصمت الدولة الناصرية التي كان عمادها الجيش والأجهزة الأمنية تيارات المعارضة السياسية على اختلاف تلاوينها الأيديولوجية من الإخوان المسلمين إلى الشيوعيين. ولم تفسح لها في المجال بالوجود السياسي العلني خلال الفترة الذهبية لصعود الناصرية حتى 1967 على الأقل. وكان من الأفيد والأجدر على الدولة الناصرية أن لا تفرغ العملية السياسية من هذه المعارضة السياسية المنظمة. لأن الإعتراف بوجودها السياسي والسماح لها بالنشاط العلني من شأنه أن يزيد في تقوية المجتمع المدني وتعضيده. وأن يسهم إسهاماً حقيقياً في تصويب خطوات النظام الناصري عبر تقدير وأخذ بعين الإعتبار وجهات نظر هذه المعارضة السياسية باتجاهاتها المختلفة، وبمقدار حجمها وفاعليتها، ضعفا أو قوة ، وبما تمثله من قوى اجتماعية هي جزء من الشعب لها الحق في أن تبدي رأيها في كل ما يجري. وكان ذلك كله كما يقول طارق البشري يمكن من ضبط التقديرات وترشيدها. ويمكن من الإستغناء عن هذا التضخم المبالغ فيه لأجهزة الأمن عدداً وعدة ورجالاً وجبروتاً ويحرر قيادة النظام نفسها من أن تعتقل في إطار هذه الأجهزة، وأن تعاني من تقاذفها إياها، وهو وضع لم يقض في النهاية على الإخوان، ولا على الشيوعيين، إذ ظهروا بعد ذلك في السبعينات من جديد، إنما قضى على نفسه بنفسه. كما أن هذا الوضع المضيق قد أوجد تناقضاً لم يمكن حله. لا بين أنصار الثورة السياسية الاجتماعية وخصومها ولا بين الحركة الوطنية التحررية والاستعمار، ولا بين المستغلين من فئات الشعب، ولكنه تناقض بين الحاكم والمحكوم أي بين الدولة والأهلين، وتناقض بين النخبة الحاكمة والنخبة الفكرية والمهيمنة والفنية، وذلك رغم كل ما صنعت حكومة ثورة 23يوليو لصالح الحركة الوطنية ولصالح المستغلين من الطبقات الشعبية ولصالح الوضع الاجتماعي المتميز لهذه النخبة الفكرية والمهنية والفنية(61).

ثانياً: إن الدولة الناصرية، على الرغم من أنها قامت ببناء الاشتراكية القومية التي هي مزيج غير مستقر لأجزاء شتيتة في وعي أجوف ومجتمع كتيم، عديم الشفافية. وحققت تقدماً لا ينكسر في مجال التصنيع، وزيادة في الدخل القومي، غير أنها فشلت في تحقيق تحويل جذري في المجتمع لجهة صُنع ثورة اشتراكية قادرة أن تحطم البنى الاجتماعية والأيديولوجية للمجتمع

التقليدي المتأخر تاريخياً، ذلك أن تحطيم بنى المجتمع التقليدي هو الشرط الأساس والرئيس في الوقت عينه لتجاوز واقع التخلف ديالكتيكيا.

لقد انهت الإقطاع كبنية اقتصادية. "ولكن القيم الأيديولوجية للإقطاع ما تزال موجودة وقوية، وأنشأت القطاع العام، ورفعت راية التكنولوجيا والتصنيع، ولكن الدولة الناصرية لم تع أن التصنيع إذا لم يقم على أنقاض المجتمع المتأخر تاريخياً في ارتباط صميمي بوجود ثقافة وأيديولوجية ثورية جذرية تواجه برفض صارم مطلق ذلك النمط من المجتمع التقليدي، وتطرح بناء المجتمع المدني الحديث، وحل قضية الثورة الديمقراطية، يتحول هذا التصنيع عينه إلى "تصنيع إقطاعي" ويكون بذلك مجرد قشرة لاصقة على سطح المجتمع، وتغدو المصالح مجرد "زريبة إنسانية من نوع جديد كما يقول ياسين الحافظ/: لقد أعادت نكسة حرب حزيران 1967 طرح هذه الحقائق على حركة الجماهير العربية، بعد أحلام كان يختلط فيها الوهم مع الانتهازية مع التشويش. ومن خلال الهزيمة، وعلى حطامها، تاكدت من جديد الحقيقة الأساسية التالية: تجارب العالم الثالث المحققة كلها (عدا تجربة الصين وفيتنام وكوريا) برهنت على عقم ما يسمى بـــ "الطريق الثالث" لقد ساهمت هذه الأسطورة بتضليل الجماهير وسترت خلال فترة قصيرة الطريق الاشتراكي الحقيقي. أن "الإشتراكيات الخاصة المتميزة" التي تنادي بها البرجوازية الصغيرة القوماوية ليست سوى وهم خادع، لا يوازيها في درجة الخداع سوى الوهم الأخير المسمى "الطريق اللارأسمالي" ودولة الديمقراطية الوطنية"(62).

ثالثاً: منذ الخمسينات دخل العسكر السياسة، وسيطر على الدولة الناصرية وأصبح عمودها الفقري، وهيمن على المجتمع المدني، ومع ذلك كان النظام الناصري تلاحقه أزمة عميقة تتعلق بهياكله الفعالة، وبخاصة المؤسسة العسكرية ودورها. ذلك أن التماسك والترابط داخل النظام الناصري أخذ في التحلل بدءاً من حرب السويس 1956، وانفصال الوحدة مع سورية 1961، وحتى هزيمة حزيران 1967، وذلك بسبب الأزمة المستعصية بين القيادة العسكرية والقيادة السياسية للدولة، حيث كانت القيادة العسكرية تنتصر "في موازين الحكم بعد كل فشل يسببها للنظام كله". ففي حرب 1956، حققت الدولة الناصرية نصراً سياسياً مهماً، بإجلاء قوات العدوان الثلاثي، وبروز مصر

بزعامة عبد الناصر كقوة رائدة لحركة التحرر الوطني العربية، وللوحدة العربية، تنتهج سياسيات وطنية حقيقية من خلال دمجها القضية الوطنية بقضايا التنمية الاقتصادية المستقلة والعدالة الاجتماعية. غير أن المؤسسة العسكرية كان أدائها فاشلاً على صعيد العمليات الحربية الموكلة إليها، وجاء الانفصال ليؤكد عجز وفشل القيادة العسكرية في معالجة هذا الحدث السياسي، ثم جاءت حرب اليمن لتزيد من قوة وهيمنة نفوذ العسكر على الدولة، في ظل انكسار المشروع الأساسي والتاريخي للدولة الناصرية ألا وهو مشروع الوحدة العربية. وينقل "صلاح نصر عن هذا الصراع الذي كان متفجراً بين المشير عبد الحكيم عامر القائد العام للجيش والرئيس عبد الناصر، من أن هذا الأخير كان يطلب في أزمة 1962 بما كان "محمد نجيب "يطالب به في أزمة 1954، حيث أن المؤسسة العسكرية تستخدم في هذا الصراع ما كان استخدمه "عبد الناصر" في العام 1954 من حجج لأحكام قبضته على الجيش. ويشير "كمال رفعت" من أن "ظاهرة المشير عامر" في قيامها منذ 1952 وفي استمرارها، وفي هيمنتها من بعد، كانت نتاجاً للسلطة الفردية ومنهجها في المحافظة على التوازنات من دونها، ولكن أدى ذلك إلى أن موازين الدولة كلها اختلت، وكانت هذه الظاهرة هي نتاج الرسوم التنظيمية لقنوات السلطة واتخاذ القرار، حسبما أسفر عنها النظام من سلطان شمولي فردي تسيطر فيه أجهزة الأمن على الوظائف السياسية. ولهذا أنتخبت السلطة الفردية نقيضها وهو انقلاب السلطة. ويشير الفريق "محمد فوزي" عن نشاط الجيش في غير شؤون القتال، والتدريب إلى أنه ابتداء من عام 1962 تركزت السلطات "في يد المشير" عبد الحكيم عامر "الذي ثبت مركزه وارتفعت مكانته في القوات المسلحة على حساب رئيس الجمهورية والقائد الأعلى للقوات المسلحة. وصارت له كل اختصاصات الدفاع عن الدولة "أما محمود رياض فإنه يشير في مذكراته من أن عبد الناصر لم يكن على معرفة بأوضاع الجيش في صميم أزمة مايو 1967، التي أنتهت بحرب حزيران وهزيمتها المعروفة، لم يكن عبد الناصر على بينة من حالة سلاح الطيران المصري، ولا كان قادراً على سؤال المشير في هذا الشأن.

ولقد ذكر "عبد الناصر" في اجتماع اللجنة التنفيذية العليا للاتحاد الاشتراكي في 4يوليو 1967 تعليقاً على أوضاع النظام قبل الهزيمة "تفككت الدولة لأحزاب عديدة غير معلنة، حزب "عبد الحكيم" حزب "زكريا" حزب "السادات"

حزب "علي صبري"إلخ بهذا الشكل تفسخ في الوزارة... وذكر في اجتماع اللجنة ذاتها في 3آب "إذا احنا جميعاً غلطنا... إننا أكبر هيئة سياسية في البلد... وكان عددنا 7 أعضاء فقط، ولم نتكلم ولم نقل الحقائق في وقتها، بينما كان رئيس لجنة تصفية الإقطاع عبد الحكيم جالساً معنا في هذا المقعد، هذا يعني أن النظام تدهور وتدرج في السقوط إلى الحد أننا شعرنا بالخوف من أن نتكلم وخفنا نقول الحقيقة" ويذكر أمين هويدي بعد خمسة عشر عاماً من وفاة "عبد الناصر" أن الشيء الذي عجزت الثورة عن تحقيقه هو علاقة القيادة السياسية بالقيادة العسكرية... وإذا أؤكد أن النكسة الأساسية لهذه الثورة كانت تتجه لعدم النجاح في تطبيق هذا الأمر"(63).

❐

هوامش الفصل الثاني:

(1) طارق البشري -الديمقراطية ونظام 23يوليو 1952 -1970- مؤسسة الاتحاد العربية- الطبعة الأولى 1987. (ص68).

(2) أنظر

Morroe Berger, Bureaucracy and Society In Modern Egypt A study Of The Higher civil Service (princeton, Nj: princeton University press 1957)

(3) فؤاد اسحق الخوري -العسكر والحكم في البلدان العربية -دار الساقي- الطبعة الأولى 1990 (ص27و30)

(4) جمال حداد -23 يوليو أطول يوم في تاريخ مصر -كتاب الهلال العدد 388 إبريل 1983 دار الهلال القاهرة (ص33)

(5) كتاب قضايا عربية بإشراف دانيس صايغ- عبد الناصر وما بعد المؤسسة العربية للدراسات والنشر- الطبعة الأولى 1980- بحث وحيد عبد المجيد (ص164).

(6) طارق البشري -الديمقراطية ونظام 23يوليو 1952-1970- مصدر سابق (ص57).

(7) مجموعة من الاقتصاديين والمؤرخين السوفييت -الاقتصاد السياسي للرأسمالية الاحتكارية المعاصرة- الجزء الرابع ترجمة د. محمد كمال زبيدة وحمزة برقاوي -مكتبة ميسلون دمشق -(ص202)

(8) أنظر

Andre Gunder Frank. Crisis in the Third World (London: Heinemann, Gower 1981) chaps 6-8.

وأوضح مثال على هذا الانتقال المنظم من وجهة النظر الإمبريالية إلى ما بعد مرحلة الاستعمار أنظر:

Hamza Alavi "the state inpost -Colonial Society: pakistan and Bangladesh" new Left Review No 74 (July- August 1972).

(9) ميثاق الثورة من أقوال رئيس ونائب رئيس وأعضاء مجلس قيادة الثورة أعده وقدمه له أحمد عطية الله -صدر عن إدارة الشؤون العامة للقوات المسلحة القاهرة 1953 (ص6)

(10) فؤاد اسحق الخوري -العسكر والحكم في البلدان العربية مصدر سابق (ص72)

(11) كتاب قضايا عربية بإشراف د. أنيس صايغ. عبد المناصر وما بعد. مقال الواقع المصري في ظل ثورة يوليو للدكتورة عواطف عبد الرحمن -المؤسسة العربية للدراسات والنشر الطبعة الأولى 1980 (ص260)

(12) سعد زهران -مقال 23يوليو ثورة أم انقلاب -جريدة السفير 12 /1989/6.

(13) الدكتور عصمت سيف الدولة -الأحزاب ومشكلة الديمقراطية في مصر -دار المسيرة (ص74-75)

(14) طارق البشري -الديمقراطية ونظام 23يوليو 1952-1970- مصدر سابق (ص75)

(15) اليعازر بعيري -ضباط الجيش في السياسة والمجتمع العربي- ترجمة بدر الرفاعي، سينا للنشر- الطبعة الأولى 1990 (ص114).

(16) محمود حسين، الصراع الطبقي في مصر- دار الطليعة بيروت 1971 (ص137-138).

(17) طارق البشري -الديمقراطية ونظام 23يوليو 1952-1970- مصدر سابق (ص82).

(18) المصدر السابق (ص83-84)

(19) مقطع استشهد به الدكتور نصيف الأيوبي في كتابه الدولة المركزية في مصر -مركز دراسات الوحدة العربية- الطبعة الأولى أيلول 1989 (ص99).

(20) اليعازر بعيري- ضباط الجيش في السياسة والمجتمع العربي -ترجمة بدر الرفاعي- الطبعة الأولى 1990 سينا للنشر (ص131)

(21) الدكتور عصمت سيف الدولة. الأحزاب ومشكلة الديمقراطية في مصر -دار المسيرة (ص67)

(22) المصدر السابق (ص68).

(23) الدكتور خلدون حسن النقيب -الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر -مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولى أيار 1991 (ص220)

(24) مقطع استشهد به الدكتور نزيه نصيف الأيوبي في كتابه الدولة في مصر -مصدر سابق (ص98)

(25) الدكتور محمود عبد الفضيل: التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي -مركز دراسات الوحدة العربية -الطبعة الأولى شباط 1988 (ص85)

(26) د. خلدون حسن النقيب (ص228-235)

(27) الدكتور محمد جابر الأنصاري-تكوين العرب السياسي ومغزى الدولى القطرية -مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولى أيار /مايو 1994، (ص57)

(28) كتاب قضايا عربية بإشراف د. أنيس صايغ -عبد الناصر وما بعد- مصدر سابق- مقال الواقع المصري في ظل ثورة يوليو للدكتورة عواطف عبد الرحمن (ص263).

(29) ياسين الحافظ -الهزيمة والأيديولوجية المهزومة- دار الطليعة- بيروت - الطبعة الأولى تموز 1979 (ص126-127)

(30) المصدر السابق (ص98).

(31) جورج طرابيشي -الدولة القطرية والنظرية القومية -دار الطليعة- الطبعة الأولى شباط 1982- (ص41)

(32) ياسين الحافظ -الهزيمة والأيديولوجية المهزومة- مصدر سابق (ص204-205).

(33) المصدر السابق (ص 205-206).

(34) د. علي الدين هلال -تطور الأيديولوجيا الرسمية في مصر -الفصل الثالث من كتاب مصر في ربع قرن (1952-1977) -معهد الأنماء العربي (ص134).

(35) خطاب عبد الناصر بتاريخ 27 تشرين الثاني 1959.

(36) فؤاد اسحق الخوري -العسكر والحكم في البلدان العربية مصدر سابق (ص47).

(37) مقابلة جمال عبد الناصر مع مندوبي التلفزيون الأميركي بتاريخ 7 شباط 1958.

(38) المصدر السابق.

(39) مجيد خدوري -الاتجاهات السياسية في العالم العربي -الدار المتحدة للنشر- بيروت- 1972- (ص59).

(40) تصريح عبد الناصر لجريدة الأهرام في 2تموز 1959- أنظر أيضاً خطابه في 15 كانون اول 1957 أو تصريحه لجريدة النيويورك تايمز في 3 تشرين الثاني 1959، وخطابه في 9 تموز 1960.

(41) محسن خليل- النظم السياسية والدستور اللبناني- دار النهضة العربية- بيروت 1975 (ص461)

(42) نبيل عبد الفتاح -ثورة يوليو ومضامين التجربة العسكرية: الانقطاع والاستمرارية ومزاج اختيار المصادر-جريدة الحياة 18أيلول 1994 صفحة أفكار (3 من 6).

(43) طارق البشري مصدر سابق (ص127-128).

(44) الدستور عصمت سيف الدولة: الأحزاب ومشكلة الديمقراطية في مصر- دار المسيرة بيروت -(ص96-97)

(45) الدكتور نزيه نصيف الأيوبي -الدولة المركزية في مصر - مصدر سابق (ص107)

(46) سعد الدين ابراهيم -في أزمة الديمقراطية، حول الشرعية والسلطة (ص422و405)

(47) صحيفة الأهالي -عدد 10 أغسطس 1983- بعض محاضر اللجنة التنفيذية العليا للاتحاد الاشتراكي نشرها السيد /عبد المجيد فريد.

(48) صحيفة الشعب عدد 15 يناير 1985.

(49) طارق البشري مصدر سابق (136-137)

(50) المصدر السابق (ص164)

(51) المصدر السابق (ص155-168)

(52) د. خلدون حسن النقيب -مصدر سابق (ص141)

(53) أنظر

V.solodovnikov and v. Bogoslovsky -Non- Capitalist Development: Historical Outline (Moscow 1975) (pp236-37)

(54) مهدي عامل -مقدمات نظرية لدراسة الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني دار الفارابي -الطبعة الخامسة 1986 (ص316).

(55) المصدر السابق (ص302)

(56) انظر الأعمال التالية:

Manfred Halpern, The Politics of social change in the middle East and North Africa (princeton, Nj, Princeton University press, 1963) and James A. Bill, "class analysis and The Dialectics of Modernnization in the Middle East" International Journal of Middle East Studies, Vol 3, No4 (October 1972) ,(pp417-434)

(57) د. خلدون حسن النقيب -مصدر سابق (ص144)

(58) انظر دراسة فؤاد مرسي -المأزق العربي الراهن- من القبيلة إلى الأمة- نشر بجريدة السفير اللبنانية بتاريخ 1989/6/8.

(59) د. هشام شرابي- مصدر سابق (ص116)

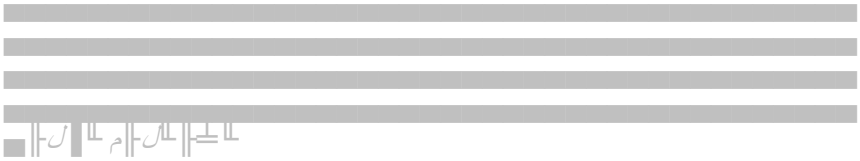
(60) عبد الله العروى- العرب والفكر التاريخي -المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء- الطبعة الثانية (ص216)

_61) طارق البشري -مصدر سابق (ص173).

(62) ياسين الحافظ : الهزيمة والأيديولوجية المهزومة- مصدر سابق (ص138).

(63) هذه الاستشهادات المتقطعة موجودة في كتاب طارق البشري- الديمقراطية ونظام 23 يوليو 1952-1970- مصدر سابق (ص180-183-184).

❐❐



الفصل الثالث:
أوهام الثورة الجزائرية،
ومضامين التجربة العسكرية

أولاً:مرحلة تدعيم المؤسسات المؤقتة للثورة، وارهاصات ولادة المجتمع المدني

إذا كانت هنالك من ثورة شعبية جذرية وظافرة ضد النظام الكولونيالي القديم في البلدان المستعمرة وشبه المستعمرة، فإنها بكل تأكيد تلك التي حصلت في فيتنام والجزائر، وبينما اتجهت الثورة الفيتنامية ذات المضمون الوطني الديمقراطي نحو بناء الاشتراكية بصرف النظر عن الاخفاقات التي تعرضت لها، عرفت الثورة الجزائرية بعد انتصارها سلسلة من الانقطاعات، واختلافات حادة ومحددة حول مسألة بناء الدولة ومؤسساتها، وتنظيم المجتمع، وطرائق بناء الاشتراكية فيه، التي تفصلها فوارق جوهرية مع الاشتراكية العلمية. وعلاوة على ذلك لاقت الموت بلا مجد تحقيق الديمقراطية والاشتراكية، إذا ما نظرنا إليها من زاوية السياسة الراديكالية التي تطمح إلى بناء دولة الحق والقانون، والمجتمع المدني الحديث، وهذا لا يحجب عنا رؤية ما تحقق من انجازات تقدمية خلال المرحلة السابقة.

قبل اندلاع الثورة في تشرين الثاني 1954، كانت الحركة الوطنية الجزائرية تعاني من انقسامات عميقة بسبب موقف اللجوء إلى العنف المسلح ضد المستعمر الفرنسي، حيث أن "حركة انتصار الحريات الديمقراطية" بزعامة مصالي الحاج، "وحزب الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري" بزعامة فرحات عباس، والحزب الشيوعي الجزائري الذي كان مرتبطاً أيديولوجياً وسياسياً بالحزب الشيوعي الفرنسي، وأخطأ تاريخياً في تقدير الموقف الوطني السليم من

قضية الاستقلال للشعب الجزائري قبل الانتصار المسبق للبروليتاريا الفرنسية، هذه الأحزاب جميعها التي اكتسبت خبراتها السياسية في إطار النظام السياسي الاستعماري الفرنسي، كانت ضد الصراع المسلح، وعملت على تحقيق الاستقلال بطريقة برلمانية. وتفرد الحزب الشيوعي الجزائري بموقفه من هذه المرحلة الجديدة في تاريخ عرب الجزائر بالدعوة إلى "البحث عن حل ديمقراطي يحترم مصالح جميع سكان الجزائر دون ما تمييز في العرق أو الدين، ويأخذ بعين الاعتبار مصالح فرنسا"(1).

على نقيض القيادات السياسية الليبرالية والراديكالية التي قادت الحركة الوطنية الجزائرية طيلة الفترة بين 1946-1954، كان الثوريون الذين ينحدرون من أصول اجتماعية فقيرة، أي من فئات البرجوازية الصغيرة الفلاحية والمدنية المضطهدة، قد أنشأوا في شهر أذار من العام 1954 ما عرف أنذاك بـــ "اللجنة الثورية للوحدة والعمل"، التي بدأت في تشكيل مجموعات ومغاور للانصار، والتحضير لانتفاضة مسلحة. وتحولت اللجنة الثورية للوحدة والعمل" منذ أن انفصلت عن العملية السياسية الشرعية، في مقتبل تفجيرها الكفاح المسلح إلى ما يعرف بـــ"جبهة التحرير الوطني الجزائرية" كما تحولت مفارز الأنصار إلى جيش التحرير الوطني الجزائري.

إن الثورة الجزائرية على الرغم من الطابع الوطني التحرري الذي تصدر أولى الأولويات في برنامجها السياسي، لم تكن تحمل في طياتها مشروعاً أيديولوجياً وسياسياً لتحقيق الثورة الديمقراطية العميقة، ويرجع هذا بشكل رئيس إلى طبيعة القوى السياسية القائدة لهذه الثورة -جبهة التحرير الوطني- من حيث تشكلها السياسي والتنظيمي وبرنامجها، وقصور وعيها السياسي والأيديولوجي، وتركيبتها الطبقية التي يغلب عليها طابع البرجوازية الصغيرة الفلاحية، وبنيتها التنظيمية غير الديمقراطية، التي لا تسمح بحرية النقاش والحوار الداخلي، بالإضافة إلى سيطرة الجناح العسكري من البرجوازية الصغيرة على السلطة. ويقول المؤرخ الجزائري محمد حربي عن كيفية نجاح جبهة التحرير الوطني في انتزاع شرعية التمثيل السياسي، وفرض صورة المقاومة والممثل الوحيد للجزائر، ما يلي: "يجب التسليم بأنه كانت هناك رغبة بوحدة حركة المقاومة سواء في مصر أو في فرنسا، وهما بلدان كانت شعبية

جبهة التحرير الوطني فيهما هي الأقوى، وذلك لأسباب مختلفة جداً، ففي مصر ألغت الناصرية الأحزاب السياسية، بيروقراطياً، بهدف فرض وجودها، وكانت فكرة التعددية بالذات تثير شبهة القادة المصريين، أما في فرنسا فلقد بقي اليسار موسوماً بقوة بأسطورة مقاومة فرنسية موحدة وبرفض المجموعات التحرير الوطني كنقيض للحركة الوطنية الجزائرية، أي أداة عصرية، علمانية وبعيدة عن "العروبة والاسلام" وهذه الصورة الصغيرة طورها مثقفون جزائريون يتكلمون على أنفسهم أكثر مما يتكلمون على مجتمعهم أو حتى على المشاعر العميقة للغالبية الساحقة من قادة جبهة التحرير"(2).

هل استطاعت جبهة التحرير الوطني الجزائرية أن تحقق قطيعة جذرية منهجية ومعرفية، وسياسية وأيديولوجية، مع المنهج والأيديولوجيا السائدة داخل أحزاب الحركة الوطنية، وأن تشكل إطاراً استراتيجياً ممثلاً لمشروع الكفاح المسلح، وداعماً لخصائص ولادة "المجتمع الجزائري في فضاء الثورة".

مع انتشار حرب التحرير الوطني داخل الجزائر بدأت جبهة التحرير الوطني تستقطب جماهير وقيادات من الحركة الوطنية الجزائرية التي أسسها مصالي الحاج، ومن الراديكاليين والليبراليين الذين ضموا قواهم إلى الثوريين، ومن الشيوعيين الذين انضموا إلى الجبهة كأفراد. وكان هذا الرفد للجبهة بالكوادر والقيادات السياسية يزيدها خبرات ومهارات تنظيمية جديدة وييسر لها كسب اعتراف دولي. ومع ذلك لم يحصل الاندماج بمفهومه السياسي والتنظيمي. فقد ظلت العلاقات بين القيادات التقليدية القديمة والقيادات الجديدة داخل إطار جبهة التحرير الوطني معقدة ومبلبلة، ويشوبها الحذر. وكانت تنمو تعارضات سياسية وأيديولوجية بين قادة جبهة التحرير الوطني الذين يريدون فرض تاريخهم الحديث الذي يعطيهم الشرعية السياسية والجماهيرية، ومن القوة والتفوق باعتبارهم "مقاتلي أول نوفمبر" ومؤسسين لهوية "قومية عصرية" للجزائر لانتشالها من غموض تاريخي، وبين القيادات التقليدية التي تعتمد على شرعيتها السياسية النضالية الماضية.

في سيرورة تراكم التناقضات الداخلية، كان لا بد من مؤتمر لمعالجة الأوضاع الداخلية المتفاقمة لجبهة التحرير الوطني لكي تثبت قدرتها على قيادة الثورة، ولمغتاييها أن "..الثورة الجزائرية ليست تمرداً ذا طابع فوضوي، محدوداً محلياً. من دون تنسيق، ولا قيادة سياسية، ومحكوماً عليه بالفشل"(3).

وليس ثمة ما يؤكد على أن المؤتمر التأسيسي لجبهة التحرير الوطني الجزائرية الذي عقد على طرف واد الصمام في منطقة القبائل ما بين 20-22آب 1956 في ظروف قاسية، قد بلور برنامجاً سياسياً واضح المعالم حول طبيعة الثورة الديمقراطية وقضية بناء الاشتراكية. وكل ما يوجد في الخطوط السياسية العامة التي أقرها المؤتمر، هو انتظام البرنامج السياسي حول فكرتين أساسيتين: استقلال الأمة، ووحدة الشعب، دون تمييز بين الطبقات (4)، وأن الثورة الجزائرية تناضل من أجل بعث دولة جزائرية على شكل جمهورية اشتراكية وديمقراطية، وليست إعادة لنظام ملكي أو ديني عفا عليهما الزمن (5). غير أن ما تميز به هذا المؤتمر هو وضعه اللبنات الأولى لمؤسسات الثورة الجزائرية، وبخاصة منها (المجلس الوطني للثورة الجزائرية) الذي يضم 34 عضواً، 17 أصيلين و17 احتياطيين، وقيادة من خمسة أعضاء، هي لجنة التنسيق والتنفيذ، التي تمثل السلطة التنفيذية، وتملك "سلطة الإشراف على كل أجهزة الثورة". ويعكس تاليف المجلس الوطني للثورة الجزائرية بكيفية خاصة توازن القوى السياسية المختلفة داخل جبهة التحرير الوطني، وطابعها المفتوح، من حيث أنها ضمت سبعة عشر من الأعضاء السابقين في "اللجنة الثورية للوحدة والعمل"، وخمسة من "المركزيين" واثنين من "الاندماجيين" وفردين معروفين بروابطهما مع العلماء. ومع ذلك فإن الانقسام بين زعماء الداخل والخارج يتضح في أنه من بين أكبر سبع عشرة شخصية، كان ثمانية من الخارج وسبعة من الداخل(6).

ومن المهمات المركزية للمجلس الوطني للثورة الجزائرية حل قضية الصراع المستمر بين القادة في الداخل وأولئك في الخارج إنه الصراع الدائم الذي تتعرض له كل ثورة، بسبب ظروف القمع والاعتقال والهجرة إلى المنافي إلخ.

أما الجهاز الثاني للثورة: لجنة التنسيق والتنفيذ، فقد أختير أعضاءه من بين الأعضاء الداخليين، وكان دوره يكفي في اتخاذ القرارات بين انعقاد دورات المجلس الوطني للثورة. لقد عكس مؤتمر الصمام التباينات والتفاوتات في الانتماءات الطبقية والأيديولوجية لكل من السياسيين والعسكريين، وأثر ذلك كله على مستقبل الصراع داخل جبهة التحرير الوطني، وعلى صعيد السلطة

السياسية. وعلى الرغم أن وحدة وتماسك الثوريين في خضم حرب الاستقلال قد أضعف الانقسامات والنزاعات الشديدة بين قادة الداخل والخارج إلا أن هذه الانقسامات ظلت بلا حل، وأصبحت أكثر وحدة مع عدم إجابة المؤتمر بوضوح على المسألة الأساسية التي كانت مطروحة أنذاك ألا وهي تأكيد أولوية العمل السياسي على العمل العسكري.

بقدر ما عكست السنوات الأولى للثورة في ربيع (1954) وربيع (1957) "سنوات البطولة" في عمر الثورة، وطابع التحالف بين العسكريين والسياسيين، واستخدام أساليب النضال السياسية والعسكرية في آن معاً مثل إدارة معركة الجزائر وإضراب الأيام الثمانية- بقدر ما أثبتت حرب الاستقلال هذه الطويلة الأمد في سياق سيرورتها المعقدة وهيمنة التشكيل العسكري المميز لجيش التحرير الوطني أي الأنوية المسلحة التي وجدت قبل أي تنظيم سياسي على جبهة التحرير الوطني، إذ أن هذه الأخيرة لا وجود خاص لها، خارج إطار جيش التحرير الوطني وحتى الدور الذي كان منوطاً بالمفوضيين السياسيين لم يتجاوز حدود "السهر على التطابق بين الأهداف السياسية والعمل العسكري" إذ سرعان ما سيظهر المستقبل أن وظيفة المفوضين السياسيين قد أمتهنت قيمتها لصالح وظيفة المسؤولين العسكريين...

"وباختصار فإن الجبهة -جيش التحرير الوطني، كتعبير عن ثورة شعبوية قطعت مع حركة وطنية متأزمة، لم تتوصل إلى تجاوز مكامن ضعفها الأصلية. فخلف التمييز بين "سياسيين" و"عسكريين" كان يختفي في الواقع الصراع بين خطين متخاصمين. الأول، ويجسده عبان، كان يجد سنده في المدن، وإذا كان برجوازياً بيروقراطياً بشكل كامن، فقد كان يعقوبياً وداعياً إلى المركزة. أما الثاني، ويمثله قادة جيش التحرير، فكان عامياً ويستند إلى الطبقات الريفية، كان يهتم قليلاً جداً بالمسائل الأيديولوجية، وكان أصحابه يناضلون من أجل مصالح ثورية ويجعلون من استقلال منظماتهم رهان المستقبل (7).

ضمن هذا السياق يمكن فهم جذور الصراع بين العسكريين (جيش التحرير الوطني) والسياسيين حول قيادة الثورة، ومضمون الاستقلال، ولاحقاً حول الهيمنة على السلطة- فبمجرد أن انتقل مركز الثورة من الأرياف والجبال إلى المدن، أصبح السياسيون- وبخاصة منهم أنصار الاستقلال التدريجي- يجدون في الفئات الوسطى والبرجوازية التجارية أرضاً أكثر تقبلاً لفكرة التسوية مع

الاستعمار الفرنسي، خصوصاً وأن البرجوازية بدأت تقدم دعمها لجبهة التحرير الوطني سياسياً وتشترك في الثورة عبر مشاركتها المالية والتموينية. وكانت هذه الطبقات تخطط لاستعادة السيطرة على جيش التحرير الوطني، كي لا يصبح عقبة حقيقية في أية تسوية مقبلة مع فرنسا. وكان السياسيون يسعون إلى توظيف المهارات الإدارية والتنظيمية والتثقيفية للمثقفين الثوريين، الذين كانوا يناضلون في صفوف الاتحاد العام للطلبة المسلمين الجزائريين، والاتحاد الفرنسي لجبهة التحرير الوطني، والخبرات القتالية العسكرية للعسكريين، من أجل بناء جبهة التحرير الوطني، كإطار سياسي أوسع وأكثر توحيداً ويضم الجميع- لكي يتم إضفاء الشرعية والتمثيل السياسي عليها وتطويق جيش التحرير، بسبب الخوف "التاريخي" المتبادل بين العسكريين والسياسيين، ومن أجل زيادة إمكانيات التسوية في المفاوضات التالية التي رحب بها الوطنيون.

وبالمقابل كان العسكريون ينحدرون من أصول طبقية واجتماعية فلاحية في الأعم الأغلب، وكانوا أصغر سناً من السياسيين الذين كانوا في قيادة الثورة إبان حرب التحرير، وإلى جانب هذا لم يأتوا إلى الثورة عن طريق قناة سياسية، وكان مستواهم التعليمي الأكاديمي متواضعاً، وتوجههم الأيديولوجي مبسطاً بعض الشيء، بسبب اختلافهم عن السياسيين والثوريين في نوع النشاط السياسي الذي كان يقومون به، باعتبار أن معظم القادة العسكريين أمضوا معظم أوقاتهم داخل الجزائر كمحاربين في المقاومة، وعلى علاقة عضوية بالفلاحين الذين كانوا يمدون الجيش بالرجال المحاربين. وعلى الرغم من أوجه التشابه بين العسكريين والثوريين الذين قادوا الثورة المسلحة بنشاط داخل الجزائر على صعيد المنبت الطبقي والاجتماعي المتواضع، واستخدام العنف والقوة بإعتبارهما ضروريين لإنهاء النظام الاستعماري في الجزائر، وانتماؤهم إلى الجيل السياسي عينه إلا أن أوجه الاختلاف بين الفئتين تبرز في الثقافة المتقدمة التي يتمتع بها الثوريون، وفي نوعية العمل السياسي الذي كان يقومون به، حيث أن مثقفي الثورة برزوا كدعائيين ودبلوماسيين وإداريين، ومفكرين، ورجال يمتلكون مهارات تنظيمية رائعة...

لقد وحدت حرب الاستقلال العسكريين والمثقفين من أجل الظفر بالاستقلال الوطني، والتمدن للجزائر، لكن الصراع على السلطة الذي بدأ كل من

العسكريين وإلى درجة أقل المثقفين يستعدون لخوضه مع بداية استقلال الجزائر، جعل العسكريون يختلفون مع المثقفين، كما يقول وليم كواندت: "فبينما كان يشعر الثوريون شعوراً قوياً بأن عليهم وحدهم أن يقودوا الثورة كان يحتاج العسكريون بشكل عام إلى طموح قوي إلى السلطة، بل على العكس فإن شعورهم حول من يصلح للحكم قد انتقل إلى الجيش أو إلى ولايتهم ويبدو أن الولاء الدستوري أو الاقليمي قد احتل مكان الطموح الشخصي والإحساس الفردي بمزية المسؤولية لدى الثوريين"(8).

مع اتساع جبهة التحرير الوطني التي استوعبت كافة القوى السياسية الوطنية، التي كانت قائمة قبل الثورة، بإستثناء حركة مصالي الحاج، وصعود العسكريين والمثقفين الثوريين إلى مراكز نفوذ بارزة، عجزت هذه الجبهة عن إنشاء تنظيم سياسي فعال ومستقر نسبياً، يستوعب التيارات السياسية والأيديولوجية الكبيرة المختلفة والمتباينة، الأمر الذي قاد إلى تعميق الانقسامات والمسافات والخصومات فيما بينها. وككل ثورة، عرفت الثورة الجزائرية منذ ولادتها صراعات حالت دون تركيز السلطة في أيدي قيادة تحظى بالإجماع تقود حرب الاستقلال، وتسيطر على الحياة السياسية الداخلية في جبهة التحرير الوطني، وتبني عملية سياسية ديمقراطية.

فالعسكريون في جيش التحرير الوطني يريدون أن يوظفوا نفوذهم على الصعيد العسكري والسياسي والإداري لبسط هيمنتهم على الولايات الجزائرية، التي تحولت إلى إقطاعات عسكرية يمارسون حكمهم "الاستبدادي"، وحيث انتهى بعض القادة منهم إلى اكتساب مواقف زعماء إقطاعيين أو زعماء عصابات على حد قول بن بلا، ولإضعاف جبهة التحرير الوطني وتعزيز التجهيز العسكري على حساب تسييس الجماهير والمقاتلين.

والحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية التي تشكلت عقب حل لجنة التنسيق والتنفيذ الثانية في 19 أيلول 1958، بدل من أن تعمل كوحدة سياسية لقيادة حرب الاستقلال والمفاوضات مع فرنسا، عملت على تشكيل ثلاث لجان متخصصة، الأولى وتتكون من العسكريين "الثلاثي" كريم وبوسوف وبن توبال الذين تسلموا معاً وزارات الحرب والاتصال والمواصلات والداخلية، وتولى فرحات عباس الليبرالي ورئيس الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري رئاسة الحكومة المؤقتة. أما اللجنة الثالثة فقد تألفت من الراديكاليين بن خده ومحمد

يزيد والأمين دباغين والمهري، وكانت مسؤولة عن وزارات الشؤون الاجتماعية والإعلام والشؤون الخارجية وشؤون شمال افريقيا. وهكذا فإن الحكومة المؤقتة احتوت ثلاثة أنشطة ذات فعاليات مختلفة: الأول نشاط العسكريين تحت إشراف الثوريين، الثاني نشاط الليبراليين بقيادة عباس الذين يتميزون بالمرونة السياسية. والثالث نشاط الراديكاليين الذين كانوا رجال تنظيم ومحرضين جيدين في الحركة الوطنية.

ولهذا، ليس غريباً أن تبرز انقسامات داخل الحكومة المؤقتة بسبب تعدد مصادر اتخاذ القرارات. ووجود اجماع هزيل سائد بين لجانها المتخصصة. وهذا ما دعى أحد أعضاء الحكومة المؤقتة بن خده إلى القول أن لها استراتيجية عسكرية، سياسية، أو دبلوماسية، وقد علل كثير من المحللين عدم تحديد أيديولوجية لجبهة التحرير الوطني أثناء الحرب إلى طبيعة الإنقسامات في القيادة السياسية. ولكن خطر هذا النوع من القرار حول مشكلة السلطة في أنه يدعو إلى اتخاذ القرارات بإعطاء أولوية كبيرة للاجماع غير الموجود تقريباً. وبما أن الموافقة على الأسس شبه مستحيلة. وهنالك ميل لتجنب مناقشة هذه المواضيع. ويعطي النقد اللاذع للحكومة المؤقتة الذي قدمه بن خده أحد أعضائها الصورة التالية للأعمال الداخلية لأول حكومة مؤقتة. لقد نشأت في المنفى بيروقراطية سياسية وعسكرية تميزت بغياب الحياة الداخلية، فقد جرى تجاهل الديمقراطية الداخلية والنقد الذاتي والعوامل الهامة في اختيار القادة فاتحين المجال للوصولية والمجاملات.(9).

وجاء برنامج طرابلس، عقب انعقاد المجلس الوطني للثورة الجزائرية في ليبيا ما بين 16 كانون أول 1959 و18 كانون ثاني 1960، وتفاقم الإنقسامات داخل جبهة التحرير الوطني، ليقر وثيقتين مهمتين هما: 1-الدستور المؤقت للدولة الجزائرية -2-النظام الداخلي لجبهة التحرير الوطني. ومن الجدير بالذكر أن الدستور المؤقت قد جعل ممارسة السلطة التنفيذية "من مهام وصلاحيات الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية".

ومن المعروف أن برنامج طرابلس قد صاغه في ذلك الوقت محمد حربي وهو ماركسي، ومصطفى الأشراق وهو أستاذ بجامعة السوربون، ومحمد يزيد. ويعكس هذا البرنامج ثلاثة مفاهيم كانت سائدة في معرض تحليلها للطبيعة

الاجتماعية للثورة الجزائرية. وهي مفاهيم مختلطة ومختلفة، تعبر عن الحساسيات الأيديولوجية المتباينة في قيادة الثورة، وأرائهم في قراءة الواقع الجزائري، وآفاقه المستقبلية. ويمكن إدراج هذه التفسيرات المتباينة على النحو التالي: أولاً: تحليل كل من مصطفى الأشراف، ورضا مالك ومحمد يزيد، الذي يؤكد بأن طبيعة المجتمع الجزائري هو مستعمر نصف إقطاعي، ولذا فإن مرحلة الانتقال إلى الاستقلال والعصر الحديث، تتطلب بناء دولة حديثة، والقيام بإصلاح زراعي وتصنيع، وتحرير المرأة، والقضاء على الأثار الإقطاعية. وليس من شك أن هذا الطرح ينطلق من المرجعية الأيديولوجية الماركسية التي تحدد طبيعة الثورة بأنها ديمقراطية برجوازية. وبسبب عجز البرجوازية في البلدان المستعمرة عن القيام بها، وضعف الطبقة العاملة، فقد أحل مالك والأشراف محل الثورة الديمقراطية البرجوازية مصطلح الثورة الديمقراطية الشعبية. التي لا يقع على يد طبقة واحدة "بل على دولة تبقي البرجوازية تحت وصايتها، وتجسد قاعدتها الاجتماعية لدى الفلاحين والشغيلة بوجه عام، والشبيبة والمثقفين الثوريين". ثانياً تحليل بن بلا المتأثر إلى حد كبير بأفكار فرانزفانون التي طرحها في كتابه "معذبو الأرض" والذي يرى أن الثورة الجزائرية لا يمكن أن تستقيم إلا إذا إنساقت في سياق الثورة الاشتراكية حيث تكون القوة القيادية فيها للفلاحين. ويعطي تحليل بن بلا دوراً استراتيجياً للاسلام. باعتباره "يشكل متراساً للفقراء ضد الأغنياء ويعطي طابعاً مميزاً للأصالة الجزائرية". وينادي بن بلا بأممية بلدان العالم الثالث ضد البلدان المصنعة حيث "تبرجزت الطبقة العاملة "في الغرب. ثالثاً: تحليل محمد حربي الذي يجد ضالته في المرجعية الماركسية حيث يرى أن الجزائر ليس بلداً اقطاعياً. لأن نمط الملكية ودور الدولة، والعلاقة بين المدن والأرياف، تختلف كلياً عن نمط الإقطاع الذي كان سائداً في العصر الوسيط في الغرب وأكد محمد حربي بأن البرجوازية الجزائرية عاجزة عن إنجاز مهام الثورة الوطنية، وركز على الترابط العضوي بين مهام الثورة الوطنية والثورة الاجتماعية، الأمر الذي يتطلب "النضال على جبهتين ضد الإمبريالية وضد البرجوازية المحلية، أما البرجوازية الصغيرة الاقتصادية فيجب تحييدها... وقد اعتبر أن محرك الثورة لا يمكن أن يكون غير الطبقة العاملة مهما تكن ضعيفة... أضف إلى ذلك أن للثورة الاشتراكية طابعاً أممياً لذا فإن تحالفاً استراتجياً مع الاتحاد السوفياتي والصين أمر لا غنى عنه".

وفيما تم ادخال الإحالة إلى الإسلام طبقاً لمطلب بن بلا الذي كان يطالب بإعادة النظر في مسألة علمانية الدولة وعلمانية جبهة التحرير الوطني، كان مناقضه الرئيس مصطفى الأشرف يعارض هذا التوجه، بحجتين أولاً: إن الإسلام يحمل في ذاته ثقل القيم الخاصة بحضارة ريفية قديمة ويمكن أن يلعب دمجه في الأيديولوجية السياسية دور الكابح لتحديث البلد وثانياً: سوف تستند القوى المحافظة إلى الدين لتأييد عادات رجعية بما يخص العائلة ووضع المرأة والعلاقات في المجتمع".

في معرض تحليله التشكيلة الاقتصادية والاجتماعية، والبنية الطبقية للمجتمع الجزائري، أكد برنامج طرابلس على وجود أربع طبقات: الفلاحين الفقراء –بروليتاريا المدن– البرجوازية الصغيرة– والبرجوازية. غير أنه في تحديده لقوى الثورة، تبين بأن الفلاحين والعمال بوجه عام هم الذين كانوا القاعدة النشيطة للحركة والذين أعطوها طابعها الشعبي الأساسي "مضيفاً بأن" مهام الثورة الديمقراطية في الجزائر هائلة. ولا يمكن انجازها بواسطة طبقة اجتماعية هي البرجوازية مهما كانت مستنيرة. ولكن مهما كان شأن القيمة المترتبة على فهم طبيعة الثورة الديمقراطية، إلا أن البرنامج لم يحدد مهماتها ولا أهدافها بدقة ماعدا الإشارة إلى ضرورة تحقيق "الإصلاح الزراعي" وهو في جانب كبير منه يتوافق مع طموحات الجناح العسكري لجبهة التحرير الوطني المتكون أساساً من الفلاحين الفقراء. والذي تهيمن عليه أيديولوجية فلاحية بسيطة، نظراً للمستوى التعليمي والثقافي المتدني لدى غالبية أعضائه. وظلت الأيديولوجية المهيمنة على قيادة جبهة التحرير الوطني والذي أكد عليها برنامج طرابلس هي معاداة الاستعمار والإمبريالية، والتأكيد على سيادة الشعب ورفض الليبرالية الاقتصادية، وضرورة التخطيط دون ذكر الاشتراكية.

ولعل في هذا الغموض وسطحية عموميات المفاهيم الأيديولوجية ما يؤكد لنا بأن جبهة التحرير الوطني لم تشقها صراعات أيديولوجية بشأن نمط الحزب المطلوب بنائه إذ جاء النص حول الحزب تسوية بين أنصار حزب جماهيري يستبعد من صفوفه "تعايش أيديولوجيات مختلفة"، وبين حزب طليعي يتم تنظيمه على أساس مبادئ المركزية الديمقراطية: انتخاب المسؤولين على مختلف المستويات أولويات الهيئات العليا على الهيئة الدنيا، خضوع الأقلية للأكثرية.

ومع ذلك، فإن برنامج طرابلس، لم يشكل نقلة نوعية لكي تتجاوز الثورة الجزائرية الخلافات الماضية، والصراعات التي تعمقت عند اقتراب الاستقلال بين القيادات السياسية للحكومة المؤقتة وجيش التحرير الوطني ورئاسة الأركان المامة التي تسيطر على الولايات الداخلية. فعملية الانتقال من الحركة الوطنية إلى الاستقلال، عملية صعبة ومعقدة بسبب ما يلازمها من ظاهرة الصراع على السلطة بين الفئات والأفراد الذين كافحوا من أجل حرية الجزائر تحت راية جبهة التحرير الوطني. فهناك السياسيون الليبراليون والراديكاليون المنحدرون من أصول مدينية ويتمتعون بثقافة عالية. وهناك المثقفون الذين يتشابهون مع السياسيين من حيث أصلهم الطبقي ويختلفون من حيث الجيل الذي ينتمي إليه كل منهما. وهنالك الثوريون المنحدرون من أصول ريفية ولا يتمتعون بثقافة عالية، ولكنهم يشكلون الأكثرية، واستطاعوا أن يسيطروا على القيادة السياسية خلال الحرب، بل أصبحوا من أبرز القادة الوطنيين المطالبين بحقهم الخاص في تولي مناصب عليا في السلطة في الدولة الجديدة. وهناك أخيراً العسكريون الذين يتشابهون مع الثوريين من حيث الخلفية والوسط الاجتماعي، والذين استطاعوا أن يفرزوا من صفوفهم قيادات فرعية توصلت إلى احتلال مراكز قيادية مثل بومدين.

وانطلاقاً من تحديد هذه اللوحة التصنيفية للفئات السياسية الجزائرية يمكن أن نصل إلى استنتاج محدد من أن السياسيين التقليديين؛ الذين قادوا الحركة الوطنية، وانتهجوا سياسة تختلف وتتناقض أحياناً مع الاستعمار الفرنسي، وطالبوا بالاستقلال من خلال عمل سياسي مشروع، من دون أن يقاتلوا من أجله، لأن الاستقلال يحقق لهم مصالح ليست متناقضة إلى هذا الحد مع الاحتلال، فشلوا في تحقيق المطالب الوطنية، على الرغم من أنهم يمتلكون ثقافة عالية، فرنسية في الأعم الأغلب. وكان الكثير منهم يمارسون مهناً حرة. إنه الوضع الذي أفسح في المجال لبروز الثوريين والعسكريين الممثلين للفئات الاجتماعية الأكثر سحقاً في المجتمع الجزائري الكولونيالي والأقل ثقافة، والأدنى مستوى اجتماعياً قبل الاستقلال، الذين فجروا الثورة ضد المستعمر الفرنسي من أجل الاستقلال، واستطاعوا أن يتبوؤا مراكز قيادته في الحركة الوطنية الجزائرية، وأن يستعيدوا سيطرتهم عليها.

في معرض تحليله لظاهرة انتقال الحركة الوطنية إلى الاستقلال، يستشهد وليم كواندت بعدة دراسات مكثفة تعطي تعليلاً عاماً لعدم استقرار بنية القيادة السياسية في الحركة الوطنية في البلدان المستعمرة عامة، والجزائرية بصورة خاصة، وانتقالها من القيادات ذات المستوى الثقافي العالي إلى القيادات ذات المستويات الأدنى. "تصف دراسات كثيرة كماً وكيفاً تغير القيادة السياسية التي رافقت التحول من نظام سياسي إلى نظام آخر. لقد قورنت الحركات الوطنية بحكومات ما بعد الاستقلال. والقيادات الثورية بقيادة ما بعد الثورة، وبين الذين يصوغون الأيديولوجيات والذين يقودون الحركات الأيديولوجية. وفي كل حال يبدو أن تشكل التطور يبدأ بسيطرة قيادة عالية الثقافة عالمية ثم تنتقل إلى قيادة أقليمية محدودة بمناطق معينة وأقل ثقافة نسبياً، وفي كثير من الأجزاء النامية من العالم يبدو أنه تظهر بعد الاستقلال قيادة أقليمية ريفية بالمقارنة مع قيادات فترة الحركة الوطنية ذوي الثقافة الغربية الذين يتكلمون الإنكليزية أو الفرنسية وكذلك فقد لاحظ ليرنر بالنسبة للحركات الجماعية الالزامية في أوروبا وآسيا إن المثقفين ذوي الأوضاع الاجتماعية العالية هم الذين أسسوا الحركات التي شق من خلالها أناس ذوو أوضاع أدنى طريقهم إلى السلطة القيادية وقد لاحظوا مؤخراً التغيرات الثورية تحول السلطة من(رجال الكلام) المعتدلين إلى (رجال العمل) الأقل ثقافة والأكثر تطرفاً. إن شيوع تعميم كهذا شيء مؤثر ويعني أن هنالك عملية مشتركة تدعو إلى تحولات من الحركات المعارضة إلى القيادات الحاكمة. ويمكن تحديد شكلين متميزين داخل الاتجاه العام الذي تنتقل خلاله السلطة من محرضين ذوي أوضاع عالية إلى إداريين أوضاعهم أدنى والشكل الأول هو تحول الحركة الوطنية أو الحزب الأيديولوجي إلى نظام استبدادي تتمركز فيه السلطة غالباً بيد قائد مرموق يؤدي في هذا النموذج إرتقاء قائد حازم إلى السلطة إلى تفكك القيادة الوطنية ويفسح في المجال لنشوء قيادات أدنى تنجح في تعزيز السلطة من خلال استخدام الجيش والسلطة"(10).

ثانياً: من الصراع على السلطة إلى ميلاد الدولة الجزائرية

أدت أزمة صيف 1962 إلى تفجير مجموعة من التناقضات المتداخلة الشخصية والسياسية والأيديولوجية، باعتبارها تعكس حساسيات طبقية متفاوتة ومتباينة، حول طبيعة السلطة، وكيفية تنظيم المجتمع، وقد أفرزت هذه الأزمة

على السطح أبرز الكتل السياسية الثلاثة المتصارعة على السلطة، الأولى: مجموعة بن بلا التي كسبت تأييد المكتب السياسي المتكون من المعتقلين السابقين رابح بيطاط ومحمد خيضر، وانحاز إليها التنظيم العسكري الخارجي وجيش الولايتين الأولى والسادسة، ولكن الحليف القوي والمنظم لبن بلا كان هيئة الأركان بزعامة بومدين التي تحظى بتأييد قوي من جانب قسم من العسكريين وقسم من الثوريين، والتي تعتبر نفسها النواة الأساسية للجيش الوطني النظامي المحترف وتتحكم في رؤيتها الاستراتيجية أولوية العسكري على السياسي، وعدم الإعتراف بالمؤسسات (الحكومة المؤقتة، والمجلس الوطني للثورة) بوصفهما مؤسستين أخفقتا في حل الأزمة الداخلية، والتحالف مع الشرائح المدنية طالما أن الجيش ليس مهيأ بعد ليضطلع لوحده بالسلطة. "وعلى الصعيد السياسي، كان" الاصلاح الزراعي وتصنيع البلد، والتوزيع العادل للانتاج والثروات" تشكل جوهر برنامجهم. الثانية: الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية التي اعترفت بها عدة دول كممثلة لجبهة التحرير الوطني والاتحاد الفرنسي لجبهة التحرير الذي أسهم، إسهاماً قوياً في تمويل الثورة. الثالثة: مجموعة القادة العسكريين للولايات الثانية والثالثة والرابعة (شمال قسنطينة –القبائل– والجزائر. البعيدة عن الحدود المراكشية والتونسية) والبعيدة أيضاً عن سيطرة رئاسة الأركان والمتناقضة مع العقيد بومدين وزملائه بحجة فشله في تزويد هذه الولايات بما يكفي من الأسلحة. وقاد الصراع على السلطة إلى برزو تحالفين: تحالف التف حول الحكومة المؤقتة، ويتكون من الاتحاد الفرنسي لجبهة التحرير، وقوى الولايات الثلاث التي كانت معارضة لرئاسة الأركان. أما التحالف الثاني فقد ألتف حول بن بلا وخيضر، ويتمتع بدعم قوي من جانب هيئة الأركان التي تدعمها الولايات الأولى (الأوراس)، والسادسة (الصحراء)، والخامسة (وهران). بقيادة زبيري وشعباني وعثمان. وكان لهذين التحالفين ارتباطات أقليمية ودولية، فبن بلا كانت تربطه تحالفات استراتيجية مع مصر عبد الناصر، أما الحكومة المؤقتة فقد عقدت تحالفاً ثابتاً مع تونس وفرنسا ضد بن بلا.

انتهت أزمة صيف 1962 باستحواذ بن بلا نهائياً على السلطة. بفضل تحالف الثوريين والعسكريين الذين اختاروه ممثلاً لهم، وأصبح أول رئيس للجزائر المستقلة في أواخر أيلول 1962، بعد أن انتخبته الجمعية التأسيسية

الوطنية بنحو (141) صوتاً من أصل (194) ويعكس انتخاب الجمعية الوطنية التأسيسية الأولى (والأخيرة) آراء متباينة حول دور الجمعية، ومهامها.

تركيب الجمعية الوطنية التأسيسية العام 1962 (11)

النسبة	المهن
%18	العسكريون
%18	أعمال حرة
%14	تجارة
%12	معلمون
%11	زراعيون
%7	عمال
%10	كوادر ومستخدمون وموظفون مدنيون
%10	طلاب
%100	المجموع
194	العدد

وكانت هذه أول جمعية تنتخب فجر استقلال الجزائر، قبل أن يحسم مصير السلطة التنفيذية نهائياً. لذا وصف العديد من النواب عمل الجمعية خلال سنتها الأولى بـــ "المناقشة الحرة" و"التعبير الحر"، حيث تجدر الإشارة هنا إلى أن السنة الأولى للجمعية كانت برئاسة الليبرالي فرحات عباس، ويرى كنيث برويت وهينز بولوبيترل في "التأثيرات الاجتماعية السياسية والأدوار السياسية "الرأي العام الجزء 30 ص582" أنه لم يكن واضحاً ما إذا على الجمعية أن تضع الدستور أو تتبناه وكذلك بقي دور الجمعية كمشروع غير محدود لذلك استطاع أن يتطلع النواب الجدد إلى مراكز السلطة في الجمعية داخل النظام السياسي وإلى دورها الأكبر في رسم السياسة ولعدم وجود تعريف لهذه السلطات ومهامها كانت تطلعات النواب تعكس مواقف تكونت في مناسبات أخرى تتعلق بالأنظمة السياسية والعملية السياسية". كان هناك تياران من النواب يختلفان في تصورهما لدور الجمعية. التيار الأول، ويمثل الأقلية داخل الجمعية

الوطنية ويقوده فرحات عباس المتأثر بتجربته الطويلة في الهيئات البرلمانية الفرنسية. والذي يرى أن على الجمعية أن تكون المصدر النهائي للسلطة في النظام السياسي. أي أن تلعب دوراً تشريعياً مهماً. ويظهر تصور عباس عن طبيعة النظام السياسي. ودور الجمعية فيه، في إيمانه العميق بضرورة إقرار دستور للبلاد يؤمن ويحترم فصل السلطات التشريعية، والقضائية، والتنفيذية، حيث تكون الجمعية هي المسؤولة عن القوانين التي تطبقها السلطة التنفيذية، فضلاً عن أن الجمعية هي التي يجب أن تختار الحكومة وتقيلها بالتصويت بحجب الثقة، وأن تقوم برقابة السلطات الحزبية والتنفيذية. ولعل هذا التصور ناجم عن قناعة فرحات عباس بضرورة إقرار النظام البرلماني في الجزائر. على غرار تقاليد الجمهورية الفرنسية الرابعة.

أما التيار الثاني في الجمعية، فكان يتكون في معظمه من النواب الثوريين والعسكريين الذين لا يمتلكون خبرة في هذا النمط من العمل السياسي البرلماني، والذين كانت ثقتهم بأهمية عمل النقاش الحر داخل البرلمان قليلة. وبينما كان التيار الأول ينادي بالتعددية السياسية في الجزائر، ويستعمل منبر البرلمان للتعبير عن أرائه السياسية، كان التيار الثاني في الجمعية ينادي بضرورة الحاجة إلى نظام الحزب الواحد، وأن على النواب أن يكرسوا جل وقتهم من أجل توطيد قوة الحزب الواحد، وأن لا يعطوا إلا دور محدود للجميعة، أي رفض المهمة التشريعية لها، وبدل من ذلك يجب أن تكون القوانين صادرة عن المكتب السياسي، وما على الجمعية إلا الموافقة عليها. في ضوء الانتماءات السياسية للنواب وخلفياتهم الثقافية المتباينة، بين نواب يتمتعون بثقافة عالية ويعبرون عن آرائهم السياسية طبقاً لارتباطهم بالتقاليد الفرنسية. وبين نواب أقل ثقافة يميلون إلى التخصص في المناقشات السياسية، كانت المعارضة داخل الجمعية تعبر عن رأيها بحدود ضيقة في السنتين الأولى والثانية، إذ تم إقصاء معظم المثقفين وعدد كبير من السياسيين والثوريين من النظام السياسي الجزائري. وكانت هذه المعارضة تنقد بشدة الطابع الشخصي في السلطة لبن بلا، وعقلية الحزب الواحد الذي يمنح السلطة لشخص واحد...

وقاد هذا الوضع إلى إقصاء المعارضة السياسية ولجوئها إلى الخارج، أو إلى العمل السري في الداخل، وإلى بروز ثلاثة أقطاب رئيسية: خيضر الأمين العام لجبهة التحرير، وبن بلا رئيس مجلس الوزراء، وبومدين وزير الحربية."

كان خيضر وبومدين من قبل صانعي نصر بن بلا على الحكومة المؤقتة. وكان يبدو أنهما مصممان على كسب جزء كبير من النفوذ لأنفسهم فقد أشار خيضر في تصريحات عامة كثيرة إلى الحاجة إلى حزب جماهيري يشرف على نشاطات الدولة وعلى انسحاب الجيش من ميدان السياسة. وكان بومدين القليل الكلام قد بين أن الجيش ينوي أن يلعب دوراً سياسياً. وتحدث بن بلا عن الحاجة إلى تعزيز سلطة الدولة وعن تشكيل حزب طليعي يتألف من العسكريين بعد اختيارهم وتحدث عن الدور الاقتصادي والاجتماعي الذي قد يلعبه الجيش"(12)

ومن الواضح أن بروز هذا التحالف القوي بين الرئيس الجديد بن بلا الذي تحيط به مجموعة كبيرة من المستشارين اليساريين. والجيش بقيادة هواري بومدين، قد تم بعد أن اعترى أزمة 1962، والفترة الانتقالية التي تحملت فيها هذه الشخصيات الرئيسية مسؤولية القيادة السياسية للجزائر، خلافات فكرية وسياسية حول طبيعة النظام السياسي المرجو إقامته، وسلسلة كاملة من المناورات والتحالفات التكتيكية المؤقتة، والتحالفات المضادة لفرقاء الصراع. غير أن هناك سببين بررا هذا التحالف: 1-هشاشة وضعف بنية حزب جبهة التحرير الوطني على مختلف الأصعدة الأيديولوجية والسياسية والتنظيمية، وعدم تماسكه. فجبهة التحرير زمن حرب الاستقلال كانت إطاراً يضم كافة الاتجاهات السياسية، لا كحزب سياسي ذي تعبير أيديولوجي لطبقة اجتماعية معينة. وقد حاول خيضر أن يجعل من جبهة التحرير الوطني حزباً طليعياً، من خلال معارضته لنظام تعدد الأحزاب من ناحية، واخضاع المنظمات النقابية والجماهرية لسيطرة حزب جبهة التحرير الوطني من ناحية أخرى، في نطاق استراتيجيته الداعية إلى أن يتولى الحزب السلطة على كافة أجهزة الدولة السياسية. وهو الأمر الذي لم يتسامح معه بن بلا، الذي سرعان ما أصبح أميناً عاماً للحزب بعد استقالة خيضر، حين تفاقمت الخلافات بين الرجلين، حيث أصبحت كل السلطة متركزة في يد بن بلا شارحاً أسباب الجدل مع خيضر في العبارات التالية: "تحتاج الجزائر إلى سلطة محترمة لا تقبل التحدي من أي سلطة أخرى. ولقد وصلنا اليوم إلى حد ازدادت فيه ازدواجية السلطة في كل مكان حيث يهاجم ممثلوا الحزب ممثلي الحكومة المركزية ويحطون من نشاطاتهم وبهذه الأعمال يضعفون الحكومة إلى حد كبير".

2-مواجهة الدولة الفتية مجموع الصعاب الداخلية في الميدانين السياسي والاقتصادي ، والأخطار الخارجية جراء الأزمة مع المغرب، وهذا ماجعل الجيش يبرز كقوة منظمة ومتماسكة ومنضبطة. وعلى هذا النحو أصبح الرئيس بن بلا معتمداً أكثر من أي وقت مضى على قوة الجيش، الذي نجح في إعادة بنائه وتشكيله بصورة حديثة، على الرغم من حذره وتخوفه الشديد، إلا أنه كان مجبراً على ذلك في ظل تلك الظروف المعقدة. ولأن جدل الصراع على السلطة وإفرازاته السياسية العملية أبرزت قوتين على المسرح السياسي الجزائري، بعد انشقاق الثوريين عن بن بلا، واعتقال بوضياف الذي كان رفيقاً له في المعتقلات الفرنسية، هما قوة بن بلا الذي يتمتع بشعبية غير منظمة وعفوية وقوة بومدين الذي يعتمد على الجيش، وكان لا بد أن تتصارعا من أجل الإمساك بجهاز الدولة والسيطرة عليه. وهو ما بدا واضحاً مع موافقة غالبية الجمعية الوطنية على الدستور الذي قدمه بن بلا، والذي يركز كل السلطة في يده. فقد بينت مقدمة الدستور أهداف الدولة في الاشتراكية، وفي التطور الاقتصادي في إطار الاشتراكية والإسلام. حيث أكد الدستور على أن الإسلام هو دين الدولة ودين رئيسها، وإن الاستقرار لا يتوطد إلا بنظام الحزب الواحد الطليعي الذي يكون المصدر الأول للسلطة، والحال هذه فإن جبهة التحرير الوطني هي الحزب الوحيد في الجزائر الذي يحدد سياسة الأمة ويشرف على أعمال الجمعية والحكومة. ولقد منح الدستور الجمعية سلطات محدودة جداً (المادة 38)، بينما أعطى الرئيس سلطات واسعة بما فيها سلطات الطوارئ المادة (59) وأما على صعيد الجيش فقد أكد الدستور أن على الجيش أن يلعب دوراً سياسياً، ولكن في إطار الحزب. غير أن تعزيز السلطة من جانب بن بلا، وممارسته الفردية لها، خلق له معارضة قوية وعنيفة هددت النظام في صراع مسلح بزعامة حسين أيت أحمد زعيم "جبهة القوى الاشتراكية" وهو ما جعل بن بلا أكثر اعتماداً على الجيش في مواجهة المعارضة المسلحة، والقضاء على مراكز مقاومة النظام.

وقد فجر مؤتمر حزب جبهة التحرير الوطني المنعقد في نيسان 1964، الصراع بين بن بلا الذي كان يريد إعادة بناء الحزب لتوظيفه في مواجهة كل المعارضة والجيش، وبين بومدين المسيطر على الجيش باعتباره مصدر سلطته، والمدافع عن "الاشتراكية الإسلامية" وعن ضرورة توطيد جذور

الجزائر الإسلامية. واصطف محمد حربي ورفاقه إلى جانب بن بلا في هذا الصراع، ودافعوا عن الاشتراكية العلمية. وتمخض عن هذا المؤتمر وثيقة جديدة سميت ميثاق الجزائر (العاصمة) الذي هو بمزلة برنامج استراتيجي لجبهة التحرير الوطني، حيث حدد الميثاق الخيار الاشتراكي للجزائر، واصفاً الاشتراكية بأنها قابلة للتحقيق بفضل "الديناميات الشاملة للصراع الاجتماعي كما تبدى بعد تحرير الوطن مباشرة". ويقول الميثاق أن الأساس الرئيس الذي تقوم عليه الاشتراكية بشكله التسيير الذاتي في كل من الصناعة والزراعة. "في هذه العملية سيصبح دور العمال الحضريين والريفيين المشتركين في التسيير الذاتي أكثر وأكثر حسماً لأن الأساس الاجتماعي للسلطة الثورية لا يمكن إلا أن يكون جماهير العمال المتحالفين مع فقراء الفلاحين في القطاع التقليدي ومع المثقفين الثوريين"(13).

ويحذر الميثاق في نطاق تحليله للبنية الاجتماعية الطبقية من تشكل شريحة اجتماعية جديدة في "الجهاز الإداري والدولة والاقتصاد" حيث يؤكد بأن هذه القوة بمركزها في جهاز الدولة والاقتصاد قد تصبح أشد خطورة بكثير من الاشتراكية، والتطور الديمقراطي للثورة من أية قوة اجتماعية قائمة في البلد.

يحدد الميثاق خيار التسيير الذاتي كنموذج اقتصادي للجزائر الذي يوجه فترة الانتقال. وهو يعترف بالتناقض البنيوي الذي يعترض مبدأ التنظيم الاقتصادي هذا وبين "طرائق وبنى تنتمي لتنمية رأسمالية وأهدافه اشتراكية". لكن الميثاق يعطي أولوية لمبدأ التخطيط المركزي من جانب الدولة، بهدف خلق "مؤسسات مختلطة ووطنية"، وتقوية القطاع العام الاشتراكي، ومحاربة المشاريع الخاصة. ويعترف الميثاق بأنه "يتعين على المرء أن لا ينسى أن التعاونيات –وكذلك المؤسسات المختلفة والوطنية، أو رأسمالية الدولة يمكن أن تكتسب مغزى مختلفاً تماماً تبعاً لما إذا كانت الدولة تخضع هي بنفسها لقوى اشتراكية أو لقوى رجعية. "فإذا كانت الدولة تمثل مصالح البرجوازية الوطنية، فإن المؤسسات المختلطة ستقوم بدور المفصل بين مصالح هذه المؤسسات ومصالح الامبريالية. أما إذا كانت الدولة – من الناحية الأخرى تمثل مصالح الشعب الذي تتولى مسؤوليته، فإن الإرتباط مع المجموعات الخاصة الأجنبية يمكن في ظل شروط معينة– أن يكون مفيداً"(14).

ليس هناك نص واضح في الميثاق يحدد بدقة كيفية بناء الدولة الحديثة، وإرساء أسس سليمة للديمقراطية. فالحل الذي يوحي به الميثاق يتمثل في أن يعهد لـــ "المراكز الرئيسية في كل فروع جهاز الدولة إلى المجاهدين الذين يشكل تدريبهم السياسي ووعيهم القوي واليقظ بمصالح الثورة ضمانات لا غنى عنها للحزب ولجماهير العمال. ومن المحتم أن يخضع تعيين الكوادر في كافة فروع الدولة لموافقة الحزب"(15) فالميثاق لا يطرح برنامجاً لثورة ديمقراطية تقع على عاتقها بناء المجتمع المدني بالتلازم مع دولة الحق والقانون. وإنما ركز على موضوع المجاهدين، وعملية إفراز الكوادر من صلبهم للاضطلاع بمهام بناء الدولة الحديثة. وهذا أمر غاية في الاستعصاء لمن يعرف واقع وظروف الثورة الجزائرية. وفضلاً عن ذلك، فإن اختيار الديمقراطية لا يجوز أن تكون في ميدان الحزب الواحد كما نص عليها ذلك صراحة الميثاق، بل في فضاء المجتمع المدني الحديث الذي تقع على عاتقه انجاز مهماتها. وقد ركز الميثاق على أن الحزب هو الذي يخلق "تصوراً جديداً للديمقراطية... إنها ديمقراطية يعبر بها مجموع العمال عن أنفسهم تعبيراً كاملاً... المركب الذي يتالف من ديمقراطية مباشرة حيثما كانت ممكنة فعلية، ومن مركزية ذات سيطرة حازمة سوف يتمكن من أن يجدد نفسه باستمرار، وأن يتكيف مع أوضاع جديدة، وأن يظهر أقصى درجة من المرونة... وهكذا ستمنع هذه الديمقراطية الجديدة حدوث انشقاق بين المشكلات الاقتصادية اليومية الحسية والمشكلات السياسية والمشكلات المجتمعية الأعم، وهي ستمنع أيضاً عملية زوال الطابع السياسي التي هي نتيجة انعزال عن مراكز صنع القرارات"(16).

بقدر ما ينطوي الميثاق على أساس أيديولوجي مبني على العداء للامبريالية، ويدعم قضايا الاشتراكية، والديمقراطية والمساواة الاجتماعية، بقدر ما كان يفتقد إلى مشروع جديد لبناء الدولة الديمقراطية، والمجتمع المدني الحديث، يتجاوز جدلياً استمرار الصراع على النفوذ على جهاز الدولة، المقترن دائماً باستخدام أسلوب العنف بين فرقاء الصراع، الذين يختلفون في تصوراتهم الأيديولوجية والسياسية لبناء الدولة الفتية، ويوظفون الإسلام كل حسب طريقته كمصدر للشرعنة والتبرير السياسي، خصوصاً وإن الإسلام في الجزائر تميز بحضوره القوي على الساحة السياسية "لأنه شكل إطاراً مرجعياً لكل الحركات السياسية حتى تلك التي أدعت العلمانية أو سعت إلى تحقيقها، مثل حركة الشبان

التونسيين بمختلف اتجاهاتها، وحركات مصالي الحاج وفرحات عباس... وقد دعم الاصلاح السلفي والديني في الجزائر هذه المرجعية جاعلاً منها مرجعية مركزية بالنسبة إلى كل قوى التحرير الوطني في الجزائر"(17).

ونعود إلى موضوع الصراع على السلطة بين بن بلا والجيش لنؤكد، بأن القيادة السياسية الجزائرية على اختلاف مشاربها الأيديولوجية، لم تكن حريصة على الاطلاق على تنظيم الحياة السياسية في الجزائر على أساس ديمقراطي، ووفق مبدأ المشاركة السياسية للشعب في إنشاء الدولة الوطنية الفتية والمجتمع المدني الحديث، وعلى أساس الاضطلاع بمهمة على درجة عالية من الأهمية ألا وهي تسييس الشعب من قبل قوى التغيير الراديكالية. ذلك أن عملية تسييس الشعب ونقل الوعي الكوني والتاريخي الجديد في صفوفه، بالدعاية (التربية والتثقيف) تارة، وبالدعوة (التحريض) تارة أخرى، من جانب قوى التغيير السياسي الراديكالية الجزائرية، هي التي تفسح في المجال لظهور سيرورة تاريخية جديدة تبني الدولة الديمقراطية الحديثة، وتمضي قدماً في بناء عمارة المجتمع المدني في طوابقها كافة، وتشكل قطيعة مع سيرورة نزع السياسة من المجتمع، وسيرورة انبعاث التاريخ الجزائري ما قبل الكولونيالي وما بعده (العثماني والفرنسي) الذي قوامه سيادة العلاقة العدائية المتبادلة بين الدولة والمجتمع، حيث تحول العنف المتبادل إلى قانون فاعل في الحياة السياسية وأسلوب عمل الدولة والمجتمع"، أسهمت في تكريسه بوجه خاص الدولة الكولونيالية، التي اقتلعت بواسطة العنف مجتمعاً زراعياً بكامله من خلال اغتصاب أراضيه الزراعية، وتدمير بناه التقليدية والزراعية تدميراً عنيفاً. وفضلاً عن ذلك، فإن عملية تسييس الشعب في سيرورة ديمقراطية ثورية كمبدأ سياسي وكإجراء نظامي وكجوهو لعملية البناء الديمقراطية للدولة الوطنية وللمجتمع المدني سواء بسواء، وللمارسة السياسية التي تقوم على قيم التعددية أو الأيديولوجيا التعددية، المتناقضة على طول الخط مع النزعة الشمولية السائدة في البنيان الأيديولوجي والسياسي للدولة العربية، هي وحدها التي يمكن أن تشكل رافعة لعمارة بناء المجتمع المدني الحديث برمتها في كافة حيزاتها ومستوياتها، تهيئ لها النضج والتوازن والإتساق.

سواء كان بن بلا من أنصار النزعة الاشتراكية الأممية أم لا، فإن حكومته قامت بتأميم الأرض والمشاريع الصناعية، وتبنت مبدأ التسيير الذاتي كخيار اقتصادي –اجتماعي للجزائر ما بعد الاستقلال، من أجل إدارة المشاريع الزراعية والصناعية من قبل العمال والفلاحين. ولقد اعترى مرحلة 1962–1965 التي عرفت فيها الجزائر عملية التسيير الذاتي مجموعة من التناقضات أبرزها:

1–إن أحلال التسيير الذاتي في مجتمع ورث بنى اقتصادية اجتماعية مفككة الأوصال، بل ومدمرة من جراء العنف الاستعماري الذي دمر قسماً كبيراً من القوى المنتجة، يتناقض مع طبيعة مرحلة ما بعد الاستقلال، والذي كان من باب الأولويات السياسية والتاريخية فيها تحقيق الثورة الديمقراطية كمرحلة لا بد منها. ذلك أن العلاقة التي سادت بين الدولة والمجتمع في الجزائر خلال القرون الماضية، وبخاصة خلال مرحلة الكولونيالية، كانت علاقة عدائية واقصائية متبادلة، الأمر الذي قاد إلى تحقيق القطيعة الكاملة بين المواطن/ الإدارة والمواطن/ الدولة، "لأن العلاقة لم تشهد لحظة هدنة أو تجانس، بل كانت متوترة كل التوتر. ولعل ذلك ما خلق تقاليد تمرد دائمة وحالة انشطار مستمرة بين السلطة المركزية والتخوم فتوزعت الجزائر إلى فضاءين، واحد رسمي ومهيمن والآخر معارض وهامشي"(18). ولهذا فإن تنظيم الحياة السياسية في المجتمع الجزائري، الذي عرف بداية تشكل أطر وتكوينات المجتمع المدني الحديث من الأحزاب السياسية إلى النقابات العمالية والطلابية، الممثلة لمشروع الكفاح المسلح ضد المستعمر الفرنسي، والمنتظمة لبناء الدولة الوطنية الفتية، يقتضي خلق المجال السياسي الشرعي الذي يتيح للمعارضة السياسية والنقابات الممثلة للطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة، الحق في ممارسة نشاطها السياسي بشكل حر وديمقراطي، والحق في الدفاع الجماعي عن المصالح في المجال المحلي، وفي المجال الوطني والقومي، ويقتضى أيضاً أن تكون العلاقة بين السلطة والمجتمع قائمة علىعقلانية الحقوق والواجبات، وتستند إلى منطق التكافؤ في الحقوق السياسية.

2–ثم أن التسيير الذاتي يتطلب أن تكون الطبقة العاملة هي القوة المنتجة الرئيسية إلى جانب الفلاحين، كما يفترض وجود حزب ثوري قوي ومتماسك، أسس وعياً سياسياً وأيديولوجياً راسخاً في أوساط الطبقات الشعبية، وقام

بتدريب الفئات المتقدمة من العمال والفلاحين على تنظيم وإدارة المؤسسات الاقتصادية في الزراعة والصناعة. وهذا ما كانت تفتقده الجزائر كلياً، حيث أن البنى المجتمعية، لم تنتقل انتقالاً تاماً ناجزاً من المجتمع ما قبل القومية إلى مجتمع الأمة الحديثة البرجوازية، بسبب استمرار وثبات التشكيلات الاجتماعية التقليدية كالعائلة والعشيرة، ونظام القرابة الموغل في بدائيته أولاً. وكمون المجتمع المدني الجزائري الوليد مع انبثاق الدولة الوطنية ذات الطبيعة الاقصائية، الأمر الذي قاده إلى العمل "خارج إطار الفضاء السياسي"، الذي تحكمه هذه الدولة الفتية، التي لا تتمتع بنيتها السياسية بطابع ديمقراطي ثانياً. ولأن الطبقة العاملة ضعيفة مادياً، ومعنوياً من ناحية وعيها الطبقي والأيديولوجي، حيث تسيطر الأمية على الغالبية العظمى من الشعب الجزائري. والواقع أن هذا الوضع المجتمعي –الأيديولوجي السياسي ما قبل الأموي - Pré national" في البلدان المتأخرة، ومنها البلدان العربية عامة، والجزائر بخاصة، هو الذي مسخ في أحوال كثيرة وما زال يمسخ قوى تغيير تريد نفسها راديكالية وعصرية إلى قوى تقليدية جديدة. من هنا فإن قوى التغيير مطالبة بأن تكسب طابعها الحديث باستمرار، أي أن تعيد كسبه إلى ما لا نهاية، ومطالبة بالتالي بأن تكسب طابعها الأموي باستمرار. أن البنى المجتمعية التقليدية ما قبل الأمّوية سيف مسلط على رقبة حداثة قوى التغيير وهي، في حالة قصور الوعي، تقضم هذه الحداثة شيئاً فشيئاً تارةً وتتسلل إليها تدليساً تارة أخرى بحيث تغدو الحداثة الأمّوية مجردة لافتة مرفوعة على واقع ما قبل أُمّوي"(19).

3–ومهما يكن الأمر فإن التسيير الذاتي الذي كان عفوياً في البداية عن طريق استيلاء جماهير الفلاحين على أراضي المعمرين الفارين واستيلاء عمال المدن على الورشات والمصانع المهجورة، في ظل الفراغ السياسي الكامل في الجزائر أو عندما أصبح لاحقاً، متبنياً من قبل الدولة من خلال مراسيم أذار 1963، قد اصطدم بمجابهة قوية من جانب بيروقراطية الدولة المدافعة عن امتيازاتها ومصالحها الطبقية، والمتناقضة مع مصالح العمال والفلاحين. وكان ذلك واضحاً في الهيمنة الكاملة التي مارسها المكتب الوطني للاصلاح الزراعي بمساعدة حزب جبهة التحرير الوطني على الفلاحين، وفي فقدان اتحاد العمال الجزائريين استقلاليته في وجه السيطرة الحزبية عليه، وفي امتناع البنك

الجزائري المركزي وصندوق التنمية الجزائرية عن تقديم قروض مالية إلى لجان إدارة مؤسسات التسيير الذاتي عن تحقيق انتاجية مرضية، وهو ما جعل قسماً منه يتحول إلى القطاع الخاص أمام تراكم المصاعب الإدارية والتسويقية للانتاج.

4-حيث أن التسيير الذاتي هو نمط اجتماعي للانتاج يعمل على تقوية قطاع الانتاج الاشتراكي، ويتناقض إلى هذا الحد أو ذلك مع وجود سلطة مركزية قوية، ويتطلب وجود تنظيمات نقابية ديمقراطية في أوساط العمال والفلاحين تدافع عن مصالحها المهنية الخاصة. غير أن الدولة الجزائرية الفتية استخدمت التسيير الذاتي واحتوته من أجل تدعيم سلطتها على نطاق المجتمع، حيث أن العمال والفلاحين داخل المجلس الوطني لا يمثلون إلا أقلية، وحيث أيضاً أن غلبة المصلحة الدولية تمنع أي تحرك من خارج الحزب الحاكم المهيمن يمكن أن يأخذ شكل المشروع السياسي المستقل المستند إلى قوى النقابات والمنظمات الشعبية الموجودة. "فالبنسبة لجهاز الدولة، يعتبر حضور الحزب والحضور داخله شرطاً أساسياً لضمان ديمومة هذه النقابات الجماهيرية. فالحزب غالباً ما يفتتح مؤتمرات النقابات العمالية والفلاحية ويؤكد للمشاركين أن مطالبهم الخاصة ليس لها أي معنى سوى ضمن عملية انخراط فعلية في خدمة أهداف النظام). وقد لاحظ بعض المحللين أن الاستراتجية الجزائرية الخاصة بالمنظمات الشعبية ترفض مبدأ الدفاع المهني المنفصل (غير المؤطر) كما ترفض التسييس المستقل. وتشترط هذه الاستراتيجية التسييس عبر الحزب للمطالب الاجتماعية التي تدافع عنها المنظمات، وعبر هذه المنظمات تنفذ المشروع السياسي للحزب الذي يشكل الرابط بين جميع أشكال التمثيل"(20)

وهكذا، أصبحت التناقضات بين الأيديولوجية المهيمنة على الدولة وخطابها السياسي، وبين الواقع المعاشي من السوء بما يكفي لقيام تباينات ولتكشف بكل جلاء هشاشة تجربة التسيير الذاتي. ولقد حسم الانقلاب العسكري في 19 حزيران 1965 الصراع الذي كان حاداً بين بلا وبومدين، لمصلحة هذا الأخير.

على الرغم من أن البرجوازية الصغيرة المهيمنة على السلطة تحالفت تاريخياً مع الجيش، بحكم الانتماء الطبقي المشترك لكليهما من الناحية

الموضوعية، في سبيل منع البرجوازية الصاعدة من استلام السلطة، إلا أن مرحلة ما بعد الاستقلال أظهرت لنا التعارضات فيما بينهما. ففي حين كانت البرجوازية الصغيرة متأثرة بتجربة التسيير الذاتي والاشتراكية عامة، كان العسكريون يريدون بناء دولة قوية من أجل فرض تاريخ الثورة الجزائرية الحديث، معتمدين في ذلك عوامل الصراع الجيوبوليتيكي في منطقة المغرب العربي. ولهذا ركزوا اهتمامهم على الكفاية الاقتصادية والتصنيع الثقيل السريع، الأمر الذي جعلهم يلبون حاجات التكنوقراطيين الصاعدين، المهتمين بقضايا التنمية الاقتصادية والإنتاجية.

واتجهت معظم الانتقادات لبن بلا من جانب العسكريين وخصومه من المعارضين المقصيين، إلى تركيز السلطة المتزايد في يديه وإلى تكوين "حالة شخصية" حوله، نتيجة "لعقدته بعدم المشاركة الفعلية في حرب التحرير" على حد قول بومدين الذي انتقد بن بلا لانفتاحه على النفوذ الأجنبي، والعبث بمصادر الثورة، واستئثاره بالسلطة ومن أجل (تصفية الكوادر الثورية)، ومن أجل رغبته الزائدة في السلطة. وقد أضاف أحد معاوني بومدين وهو شريف بلقاسم إلى هذه القائمة من الفشل اضطراب بن بلا الأيديولوجي وأعطى مثلاً على ذلك "الاشتراكيات الخمسة": اشتراكية كاسترو، والاشتراكية الجزائرية، والاشتراكية العلمية، والاشتراكية العربية الاسلامية وقوله "أقبل بالتحليل الماركسي للاقتصاد ولكن أرفض المادية"(21).

ثالثاً: العسكر في السلطة ومسيرة البيروقراطية نحو بناء الدولة التسلطية

يأتي وصول العسكر إلى السلطة في الجزائر. وسيطرتهم على مقاليد الحكم فيها، بعد أن تم حل المسألة الوطنية من ناحية، واستفحال الصراع بين الحكومة السابقة والجيش، من ناحية أخرى، الأمر الذي اعتبره بومدين بأنه محاولة لـــ "تدمير الدولة" من خلال تدمير الجيش الذي كان أنذاك القوة المنظمة الوحيدة القادرة على إنقاذ ما يحتاج لإنقاذ وضمان استمرارية العملية الثورية العادية. ويضيف بومدين قائلاً: إذا كانت الدولة تقوم في الأساس على بنى

سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية فإن إقامة دولة تنطوي على أكثر من هذا. أي على تنظيم جيش وطني.

وتعكس هذه الرؤية الأيديولوجية مسلك العسكر في الجزائر الذي يرى بأن الجيش يتماهى مع الدولة ككل في مجتمع فلاحي مثل المجتمع الجزائري، الذي خرج فيه التنظيم العسكري من صلبه، وحيث جاءت نشأة وتأسيس الجيش النظامي كجزء لا يتجزأ من خطة شاملة لبناء الدولة الجزائرية الحديثة. من هنا كان حرص العسكر ذي الطبيعة والتركيبة الفلاحيتين، على ربط القطاع الفلاحي الذي يشكل الجزء الأعظم من الشعب بالجيش، حيث أن "لتركيبة المجتمع الفلاحي تأثيراً كبيراً على أداء ومسلك العسكر بشكل عام(22).

وتكمن خصوصية مسلك العسكر في الجزائر، الواقع تحت سيطرة البرجوازية الصغيرة، في أنه يطرح نفسه لقيام بدور النموذج الإنمائي لبناء المجتمع الجديد، ويخوض صراعاً تنافسياً مع الطبقات البرجوازية وغيرها من الاقسام الأخرى التي تتوق إلى الاستيلاء على سلطة الدولة، من أجل الحصول على التأييد الاجتماعي. ومن هنا كان تحرك الرئيس بومدين نحو "إعادة الثورة إلى الفلاحين الجزائريين الذين منهم نبعت. وقد نفذ من خلال الاصلاح الزراعي، وبناء "قرى اشتراكية" تمد الفلاحين بمساكن مجهزة بكل المنافع الضرورية، والخدمات الصحية، والمدارس لأطفالهم، وفرصة فلاحة الأرض جماعياً"(23).

دخلت الجزائر ما بعد 1965 في مرحلة سياسية ودستورية جديدة وشهدت قيام الثورة الزراعية والثورة الصناعية وبناء الاشتراكية ذات الخصوصية الجزائرية. وكانت السياسة الاقتصادية التي أنتهجها الرئيس بومدين لبناء الدولة الجزائرية التي حملت هذه الرسالة التاريخية، لتؤسس عليها شرعيتها، وتبني مجتمعاً نامياً، حسب مشروع الدولة للتصنيع والتحديث السريع، من أجل خلق بنية صناعية متطورة، وفي سبيل تعميق الالتزام بنظام عمل فعال، وتحقيق وتيرة انتاج عالية، قد عجزت تاريخياً عن تقويض البنى الاقتصادية والاجتماعية الرأسمالية الموروثة من عهد الاستعمار، وعن بناء قاعدة اقتصادية واجتماعية متحررة من الاستغلال والتبعية، حيث تكون فيها السيطرة الطبقية لجماهير العمال والفلاحين الفقراء والفئات الوسطى.

فهذه السياسة التي تنشد التطور الاقتصادي والتصنيع الثقيل، لم تكن مجانية إذ أن الموقف السياسي الدافع إليها، ومحاولة التغلب على الفشل في التوفيق بين أثار التقدم العلمي والثقافي وبين عوامل التنظيم السياسي والاقتصادي المتوارثة من مرحلة التسيير الذاتي وما قبلها، ومنع التبذير في الأموال العامة، وتجاوز "اشتراكية عشوائية ودعائية" على حد قول بومدين، والطموح الجامح من أجل مجاراة الجزائر العمياء للدول الصناعية المتقدمة، لم تكن أقل خطراً من تجربة التسيير الذاتي.

أولاً: العسكر وسلطة الدولة

من النادر جداً أن نجد في الوطن العربي أن العسكر يخضع لسلطة سياسية عليا متكونة من المدنيين في العصر الحديث. وإذا وجد فهو أمر استثنائي في التاريخ السياسي، وظل وضعاً انتقالياً. لكن الوضع الطبيعي هو استيلاء العسكر على السلطة، باعتباره أصبح المسلك الطبيعي كما قال "عبود" في العام 1958.

وهكذا، فإن استلام العسكر السلطة في الدولة العربية أصبح ظاهرة عامة –خصوصاً بعد مرور بضع سنوات من الاستقلال الواقعي، وانكشاف عجز الحكومات المدنية– ليتحقق للعسكر القدر الكافي من الشرعية، والتبرير السياسي، والثقة بالنفس، لكي ينفذ انقلابه الأول باللجوء إلى استخدام العنف – القوة العسكرية– أو التهديد باستخدامها لفرض سياسته المتعارضة مع الدستور والمؤسسات، وإقامة نظام سياسي يكون للعسكر فيه اليد العليا في صنع القرار السياسي، سواء بالهيمنة المطلقة على مصادر القوة والسلطة في المجتمع، أو بالتعاون مع التكنوقراط المدنيين.

وبما أن العسكر هو من أوائل المؤسسات السياسية المنظمة والقوى الحديثة المستقرة التي ظهرت في الجزائر قياساً للقوى الأخرى، كالأحزاب والتحزبات السياسية على اختلاف طبيعتها ومرجعياتها الفكرية، وحيث أن حكومات بن بلا الثلاث التي حكمت البلاد بعد الاستقلال قد أنهكتها قوى الطرد القديمة للسياسيين المعارضين والصراعات داخل القيادة السياسية، فقد بدى أن أيسر الطرق للإطاحة بهذه الحكومة الضعيفة هو التلويح باستخدام قدرة الجيش على

حسم معركة السلطة داخلياً أو تسليم الحكم إلى العسكر. وبالفعل فقد قام بومدين بإنقلابه العسكري دون علم أو تنسيق مع حزب جبهة التحرير الوطني أو أي منظمة نقابية علنية، ليعلن عن ذلك بدء عهد جديد من الديكتاتورية العسكرية السافرة.

وفي البلاد العربية التي سيطر فيها العسكر على مقاليد الحكم وأقام ديكتاتوريته العسكرية يتعلم قادة الجيش الإنقلابيون من بعضهم البعض فقد استعار بومدين فكرة تشكيل "مجلس قيادة الثورة" من التقليد الناصري، الذي انشأه عقب ثورة يوليو 1952، حيث أصبح تشكيل مجلس قيادة الثورة منذ ذلك الحين النموذج المعتمد لاحتكار العسكر مصادر السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية في البلاد العربية" وغالباً ما يكون تشكيل هذه المجالس سرا غير معلن. ولذا كان من السهل إجراء التعديلات في عضويتها، أما بضم أعضاء وأما باستبعاد آخرين. وهذه المجالس تعد تقنيناً للجور، حكم متعسف يضع الشعب بأكمله في كفة والضباط في كفة أخرى، إنه حكم غير شرعي، ليس لأحد أن يسائله"(24).

وكان بومدين قد شكل مجلس قيادة الثورة باعتباره أول مؤسسة عرفت بعد الاستقلال بعد أن علق الدستور والجمعية الوطنية (البرلمان)، والمكتب السياسي لحزب جبهة التحرير الوطني الذي حل وأعطى العسكر لمجلس قيادة الثورة صلاحيات أعلى سلطة سياسية وتشريعية قضائية لا حدود لها للثورة، إلى حين إعداد دستور جديد يحدد أجهزة سلطة الدولة.

كانت الخطوط الرئيسية لتقسيم مجلس قيادة الثورة تستند إلى خلفية الصراع بين قيادات جيش الحدود، أي العسكريين النظاميين والوزراء القريبين لبومدين من جهة، وعصابات حرب التحرير في الداخل أي قادة الولايات والوزراء "المدنيين" من جهة أخرى. لقد حل التمثيل الكبير للعسكريين في مجلس الثورة على أولوية مهمة المجلس في تحقيق النظام والأمن في ضم كافة الأفراد ذوي النفوذ داخل القوات المسلحة، وبالتأكيد تبقى وحدة الجيش الضمانة الكبرى لإستقرار النظام الجديد وقدرته على مقاومة المعارضة، أكثر مما كان عليه بن بلا. وبما أن الجيش كان أقوى منظمة داخل الجزائر يجب أن يتضح لبومدين وحلفائه أن الخطر الأكبر على النظام قد يكون انقلاباً ثانياً من داخل الجيش. وكان القادة المناطقيون لحركة كهذه هم قادة الولايات السابقين الذين

عبروا عن كرههم وعدم ثقتهم بضباط الجيش المحترفين من حول بومدين في مناسبات كثيرة سابقة(25).

فإذا كانت الإطاحة بحكومة بن بلا بواسطة الإنقلاب العسكري المهمة الأكثر سهولة بالنسبة للعسكر فإن الصراع على السلطة ظل مستمراً، باعتباره تعبيراً عن الصراع بين القوى الاجتماعية أو الطبقات المتباينة. والحال هذه فإن نجاح انقلاب بومدين، قد أعقبته محاولة انقلابية إضافية –بغض النظر عن عدم نجاحها– بقيادة الزبيري في كانون أول 1967، حسمت الصراع على السلطة بين قيادات الجيش النظامي وقيادات الولايات التي لها انتماءات طبقية متباينة، لمصلحة الجيش النظامي وانتصر بذلك بومدين.

ويكشف الجدول التالي أسلوب انتقال السلطة في الدولة الجزائرية منذ بداية الاستقلال وحتى 1991:

المدة في السلطة	طريقة استلام السلطة		الحكام	تاريخ انتقال السلطة
	النوع	الشكل		
ظل في السلطة من أيلول 1962 إلى حزيران 1965، لم يكمل المدة القانونية في السلطة وتم عزله بالقوة.	عنيف	انقلاب عسكري ثم استفتاء لتجديد المدة	من فرحات عباس إلى أحمد بن بلا	أيلول 1962
ظل في السلطة من 19 حزيران 1965 إلى كانون ثاني 1978 حيث ترك السلطة بسبب الوفاة الطبيعية	عنيف	انقلاب عسكري تم تجديد مدة رئاسته ثلاث مرات عن طريق إجراء استفتاء شعبي كل مرة	من أحمد بن بلا إلى العقيد هواري بومدين	19حزيران 1965
ظل في السلطة من شباط 1979 حتى كانون أول 1991، حيث عزل بالقوة عن طريق انقلاب عسكري.	سلمي	سلمي ودستوري، ثم ترشيحه من قبل قيادات الجيش، وجددت مدة رئاسته مرتين عن طريق استفتاء شعبي كل مرة.	من هواري بومدين إلى العقيد الشاذلي بن جديد	من شباط 1979

في التاريخ السياسي الحديث للجزائر، نلحظ أن عملية الصراع على السلطة من أجل السيطرة على جهاز الدولة قد تمت بواسطة ثلاث حالات من الانقلابات العسكرية. فالانقلابان الأول والثاني، حدثا في مرحلة لم تتكون في

الجزائر بعد دولة المؤسسات الدستورية التي تحدد قواعد التداول السلمي للسلطة، أما الإنقلاب الثالث فقد حصل بعد أن وضع دستور للبلاد (الميثاق الوطني 1976 الذي تم تعديله في عهد الشاذلي بن جديد) وبعد انتفاضة أكتوبر 1988 وما نجم عنها من وضع دستور جديد للجزائر ينظم عملية الانتقال السلمي للسلطة. لكن لم يقابل هذا التقنين بناء دولة مؤسسات دستورية مستقرة في الواقع السياسي العملي، إذ أن النظام الجزائري ارتد على الاتجاه التاريخي لنقل السلطة سلمياً في الحالة الأخيرة –(التي كان ورائها الانقسامات داخل حزب جبهة التحرير الوطني، حيث كان هذا الانقسام أحد مصادر الصراعات والأزمات السياسية التي عانى منها النظام، وبخاصة بعد خسارة حزب السلطة في الانتخابات التشريعية، ونجاح الجبهة الإسلامية للإنقاذ في تلك الإنتخابات العام 1991، التي برزت فيها كأول حزب سياسي من حيث قوته الجماهيرية في الجزائر)– وحصل الانقلاب العسكري الثالث. ولأن التجربة الديمقراطية التي عبدت الطريق لانتصار الإسلاميين في الجزائر، كانت ستضع حداً لسلطة المؤسسة العسكرية في البلاد، وهو ما رد عليه العسكر برفض التسليم بإرادة الشعب الجزائري، والإستمرار في النهج القديم الملتزم بالدولة التسلطية.

وإذا كان العسكر في الجزائر يخشى من تحول النظام إلى اعتناق المبادئ الديمقراطية، فيما يعني ذلك الإيمان بمبدأ التداول السلمي عن طريق الإنتخابات التشريعية الحرة، وخضوع السلطة لرقابة البرلمان. فإن الانقلاب العسكري الجزائري كان جزءاً من ظاهرة الانقلابات العسكرية التي شكلت اتجاهاً عاماً في بناء الدولة التسلطية العربية في العصر الحديث، "تضرب بجذورها في التاريخ القومي العربي، وفي تراث الحضارة الإسلامية. والاتجاهات الدولية التي يمكن ملاحظتها في العلاقة بين الجنرال ورجل الدولة، ليست أكثر من خلفية لتلك الانقلابات. كذلك لا ينبغي أن نبالغ في تقييم الأثر المحدد للتقليد التاريخي العربي الطويل في الحياة السياسية الحديثة، فلا شك أن هناك تراثاً طويلاً من الفتوحات والغزوات واغتصاب الحكم بالطريق الحربي... "عبء التاريخ في الشرق الأوسط" كما يسميه "جورج .م. حداد" فالعديد من الدوافع والاتجاهات القديمة مازالت موجودة، ولا يزال يعبر عن نفسه وعن مصالحه الخاصة، في الوقت الذي يدعي فيه حماية مصالح الشعب" (26).

لقد أدت سيطرة العسكر على السطة بقبضة حازمة في عهد حكم بومدين، إلى أن يكون الجيش مصدر السلطة الوحيد، عمق من ذلك فشل انقلاب العقيد طاهر الزبيري، الذي أعطى لبومدين المبررات السياسية إلى تصفية المعارضين السياسيين "التاريخيين"، إما بالاعتقال، وإما بالنفي، وتمزيق أشلاء بقية تكوينات المجتمع المدني الوليد من الهياكل الشعبية والنقابية والسياسية. ومنذ ذلك الحين لم يعد الجيش مديناً لأحد بشيءن وبدأت تتبلور بشكل واضح تشكيلة بيروقراطية الدولة، التي عمادها ضباط هيئة الأركان وكبار الضابط من العسكر، والبيروقراطية النامية من التكنوقراط، التي وجدت نفسها سلعة مرغوبة عند العسكريين.

وهكذا كان النظام الجديد يتألف في معظمة من العسكريين المحترفين المهيمنين على مجلس قيادة الثورة ومن المثقفين المؤهلين فنياً، الذين تولوا مناصب حكومية، نظراً لتأكيد النظام على معايير الكفاءة الفنية والتطوير الاقتصادي والانتاج. وجدير بالملاحظة أن نسبة أعضاء حكومة بومدين كانت في معظمها من الوزراء الذين تلقوا ثقافة غربية في إحدى المدارس أو الجامعات الفرنسية، وإن كان الضباط العسكريون قد احتلوا أهم مواقع القيادة السياسية والاقتصادية والنيابية. ذلك أن البيروقراطية العسكرية العليا والفئات التكنوقراطية والمهنية تجمعهما مصالح متطابقة ورؤية واحدة للمستقبل تهتم أساساً بالأفكار التحديثية و"الكفاءة التقنية"، وتنتميان إلى أصول طبقية واحدة الشريحة العليا من البرجوازية الصغيرة التي لا تمتلك وسائل الانتاج، ولكنها تمتلك رأسمالاً رمزياً يتمثل في تخصصها النظري أو التقني المدني أو العسكري المتقدم نسبياً. وعلى صعيد العلاقة بين الوزراء ومجلس قيادة الثورة حدد بومدين في خطابه الذي ألقاه في تموز 1965، تلك العلاقة بالعبارات التالية: سيكون الوزراء مسؤولين أمام مجلس قيادة الثورة الذي يقيم أعمالهم مع إدراك أن الوزير ينفذ القرارات التي تتخذها السلطات العليا (مثل مجلس قيادة الثورة) وإذا كان بومدين أراد استثمار كل الكفاءات الجزائرية لبناء الدولة الجديدة، الموروثة من عهد الاستعمار بما فيها الفئة التكنوقراطية التي لم تساهم بدور رائد في حرب التحرير، أو التي التحقت بها في وقت متأخر أو تسربت إلى صفوفها بشكل أو بآخر، إلا أنه اكتفى بفرض بيروقراطية في الجيش والاقتصاد، لا تمتلك المقومات الثورية لخلق البنى الخاصة بالدولة الحديثة.

ويقول محمد حربي في هذا الصدد. بأن نضال الشغيلة الاجتماعي أدى إلى مصادرة أملاك البرجوازية الأوروبية، لكن لمصلحة البيروقراطية التي وسعت قواعدها الاجتماعية بشكل كبير وحصلت على إمكانية اخضاع السيرورة الاقتصادية لأهدافها الخاصة بها..

ثمة حدثان لهما أهمية تاريخية في مسيرة البيروقراطية نحو السلطة الكاملة: انقلاب 19 حزيران 1965 ضد الرئيس بن بلا، والانقلاب الفاشل للعقيد الزبيري ضد العقيد بومدين (كانون الأول /ديسمبر 1967) جعل الأول من الجيش مصدر السلطة والحكم بين الصراعات في الدولة. وقاد الثاني إلى شل الأليات التي كانت تفتح الطريق أمام الضغط الشعبي: قطع القمع رأس الحركة الطلابية، وجرى تحويل النقابات إلى مجرد فروع للسلطة وأقصت المشتركات COLLECTIFS. عن تسيير الاقتصاد"(27).

على نقيض نظام بن بله الذي كانت له الجرأة الثورية في اتخاذ عدة مبادرات مهمة في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولكن كان يعوزه الانسجام والتآلف بين أطراف القيادة السياسية العليا، المتخلفة بسبب من سيادة العلاقات المضطربة بين أعضائها من ناحية، ومركزية حكم بن بلا الذي أتهم في حينه بالاستبدادي من ناحية أخرى، أنشأ بومدين نظاماً حقق الاستقرار للقيادة السياسية العليا المجزأة إلى عدة كيانات شبه اقطاعية مثل، جماعة وجدة المرتبطة: ببومدين جماعة الأوراس المرتبطة بالزبيري. جماعة ضباط الجيش الفرنسي المرتبطة بشابو. والأنصار المرتبطين بقيادة الولايات سابقاً.

ونظراً للطبيعة الكارزمية التي كان يتمتع بها بومدين، ولتاريخه الثوري السابق كرئيس لهيئة أركان الجيش الشعبي الوطني، وباعتباره العقل المدبر للانقلاب العسكري في العام 1965، فقد استطاع أن يكون مركز استقطاب لحل الخلافات أو التحكم فيها داخل النخبة الحاكمة. ثم إن أيديولوجية ممارسة دور الحزب الواحد في الدولة، جعلت من بومدين الذي أصبح يمتلك سلطة القرار السياسي والحزبي على صعيد جهاز الدولة والحزب يقوم بترقية الضباط العسكريين ويضع رجاله في المفاصل الرئيسية، سواء داخل أجهزة الدولة، أو البرلمان، أو الهيئات القيادية في الحزب، أو تعيينهم في المناطق المختلفة من البلاد. وقد سمحت له مرحلة تدفق الريع النفطي بفتح قنوات الترقي الاجتماعي للبيروقراطية العسكرية والتكنوقراطية. فهو يغض الطرف عن الرشاوي التي

كان الضباط العسكريون متورطين فيها، ولكنه بالمقابل كان يفرض عليهم التزاماً لفظياً وشكلياً بالاشتراكية، ومبادئ جبهة التحرير الوطني الجزائرية.

لقد كان بومدين واعياً بوجود أرستقراطية عسكرية مرتشية، وتعيش حياة مرفهة، ومع ذلك كان يبحث عن كسب الوقت من أجل تدعيم قاعدته الشرعية السياسية والتاريخية، وتوسيع نفوذه الشخصي، والمحافظة على توازن غير مستقر يستبعد فيه انتصاراً مجدداً لأحد أطراف القيادة السياسية المتواجدة، يساعده في ذلك النظام المعتمد على جهاز الجيش والأمن، وإحاطته بشبكات من أقرب المقربين إليه من المساندات الحزبية والحكومية والعسكرية، تكون مواقع سلطتهم تبعاً لموقعه.

وفعلاً، أعاد نظام بومدين إلى المؤسسة العسكرية اعتبارها وهيبتها. لأنه كان يعرف أكثر من السياسيين السابقين كيفية التعامل مع الجيش، لاستعماله وضبط طموحاته السياسية لأبعاده عن القيام بانقلاب عسكري جديد ضده للاستئثار بالسلطة، والإغداق عليه بالمنافع المادية التي توفرها له الدولة التسلطية المسيطرة على مصادر الثورة النفطية في المجتمع من جهة، وتكليف الضباط المنحدرين من أصل بربري مثل قاصدي مرباح برئاسة أجهزة المخابرات الجزائرية الملقبة بالأمن العسكري، للمراقبة والسيطرة على النخبة المنحدرة من الشرق الجزائري التي تشكل النواة الصلبة للجيش الجزائري، لكي يصبح الأمن العسكري –أو دولة الاستخبارات قوة رهيبة يخافها الجيش والمجتمع المدني على حد سواء باعتبارهما عدوين محتملين دائماً من وجهة نظرها، من جهة أخرى.

وبذلك، كان الحكم الشخصي الاستبدادي لبومدين هو الرمز الحي لجوهر الدولة الوطنية غير الشخصي، حيث أن جهاز الدولة الذي احتلته النخبة من البيروقراطية العسكرية والتكنوقراطية لا يحتفظ برجاله. أنه يحتفظ برجل واحد فقط. لأن قوة النموذج الدولتي في الجزائر لا يكمن في المؤسسات وإنما في القوة الرمزية لشخصية بومدين، التي جعلت كل فرقاء أو أجنحة النظام مرتبطة ببومدين شخصياً، لأنه يجيد لعبة الأوزان المعبرة عن الإختلاف الهيكلي في صلب الدولة. وهذا ما جعل كل طرف من أطراف النخبة السياسية العسكرية يعتبر أن بومدين هو ممثله والمدافع عنه.

وبذلك كان بومدين الزعيم الأوحد، وبفضل نكران الذات النسبي الذي كان يتمتع به، وكان يجري التحكيمات بين ممثلي الطبقة السياسية الحاكمة. ويحفظ التوازن والإستقرار السياسي النسبي. فهو رجل الجيش الأوحد، وهو رجل الحزب، وهو رجل الإرادة الذي يعشق النظام ويحرص على عدم التغلغل في المهمات التي كان قد أعطاها كل أطراف الطبقة السياسية الحاكمة والسيطرة في المجتمع، يجدون ضالتهم في شخصه ويطلبون نجدته ومساعدته، أما في غيابه فكانوا يتقاتلون فيما بينهم. لقد خرج بومدين من صفوف الشعب "يحيط به منافسون يتربصون أي حركة خاطئة منه، وتحلى بطباع واكب الجانب الاستبدادي فيها رفضه فرض إرادته على الآخرين. فباسم الائتلاف يضع قضايا الدولة في أيدي خبيرة ولكنها ليست دائماً نظيفة ويبدو وكأن نكران ذاته في وسط الفئة الحاكمة بديل عن الديمقراطية"(28).

ثانياً: العسكر و"اشتراكية الدولة" "أو استراتيجية الصناعات التصنيعية"

ورثت الجزائر من العهد الكولونيالي، بيروقراطية موروثة من الإدارة الفرنسية معادية للسلطة الوطنية حتى العظم، وتقسيمّاً اجتماعياً للعمل قائماً على تصدير المواد الأولية واستيراد السلع المصنعة. ففي العام 1964 أي بعد سنتين من الاستقلال، مثلت مجموع صادرات الجزائر من المواد الأولية والمواد الغذائية 98.5 في المئة، كانت نسبة صادرات المواد الأولية منها تمثل 59.4، في حين كانت نسبة صادرات النفط من تلك المواد الأولية تمثل 90.6 في المئة. أما على صعيد الاستيراد، كانت نسبة الواردات من السلع المصنعة (التجهيز والاستهلاك) تمثل 76 في المئة من مجموع الواردات في العام 1964، حيث احتلت واردات المواد الاستهلاكية نسبة 60.5 في المئة من مجموع الواردات. وعلى الرغم من مرور ثلاثين عاماً، فإن الاقتصاد الجزائري ظل قائماً على التخصص عينه للتقسيم الدولي للعمل. إذ أنه ما زال يرتكز على تصدير المواد الأولية مخفضة تقريباً إلى تصدير النفط والغاز الطبيعي الذي وصلت صادراتهما إلى نحو 96 في المئة من مجموع الصادرات مقابل 12 في المئة في العام 1961، في حين بلغت الواردات من المواد

الغذائية والسلع المصنعة نسبة 91 في المئة من مجموع الواردات، مقابل 94 في المئة في العام 1961.

ومع أن سلطة العسكر قدمت برنامجها الاقتصادي والتحديثي الذي أدى إلى خلق قطاع عام أو قطاع الدولة، وبناء اقتصاد موجه في إطار بنية سياسية استبدادية، حيث جاء ارتفاع أسعار النفط ليمدها بأموال هائلة استفادت منها الدولة لتصنيع المجتمع الجزائري، إلا أن التقسيم الدولي للعمل الموروث عن المرحلة الكولونيالية لم يتم تجاوزه ديالتيكيا من قبل الدولة التسلطية.

لقد تم خلق القطاع العام، الذي كان ولا يزال يعتبر ضرورة اقتصادية نظراً لضعف رأس المال الخاص المحلي وضعف معدل الربح المقتطع في ظل المنافسة الاقتصادية الدولية، باعتبار أن رأسمال الدولة يتحدد بالنسبة للدائرة السياسية التي تحدد بدورها الفضاء العام مصدر الدولة، التي هي بمنزلة أمينة على المصلحة العامة، وممارسة للسلطات العامة. لكن خلق القطاع العام هذا، أو قطاع الدولة في بلدان العالم الثالث عامة، والجزائر بخاصة، لم يكن مقترناً بخلق فضاء عام بوصفه إطاراً تعبيرياً عن تعايش مصالح وحريات الأفراد، ومعبرا في الوقت عينه عن موازين القوى بين المصالح المتعارضة داخل المجتمع المدني من جهة، وبين المجتمع والدولة من جهة أخرى. والحال هذه لا يمكن للدولة أن تكون تعبيراً عن الإرادة العامة، أو الفضاء العام كما تم تحديده، إلا إذا قدرت وراعت تعارض المصالح في المجتمع المدني، وتعايش هذه المصالح عينها.

وترافق خلق القطاع في الجزائر مع إلغاء المجتمع المدني، إذ أن تطور هذا الأخير توقف بمجرد أن انبثقت الدولة التسلطية التي لا تسمح بوجود فضاء سياسي عام، ولا بأية استقلالية للمجتمع المدني عن المجتمع السياسي. في معرض نقده للعلاقة بين الدولة والقطاع العام في الجزائر يقدم الهواري عادي تعريفاً غربياً للفضاء العام، بقوله، أن القطاع العام سيكون حينئذ الحقل الذي يسيطر فيه المجتمع السياسي في نطاق احترام القوى المنظمة لإعادة الانتاج المادي التي يكون مسرحها المجتمع المدني، القائم على أساس الملكية الخاصة، ويبدو أن الفضاء العام هو شرط لعمل قانون القيمة الذي يستشرك دورات العمل الخاصة. ولم يكن الفضاء العام هبة حسنة من المجتمع السياسي إلى

المجتمع المدني، فهو وظيفة يحددها المجتمع السياسي للمجتمع المدني من أجل تمكين إعادة الانتاج الاجتماعي أن تسير في صور ملائمة. وإذا أدركنا الفضاء العام من هذا المنظور فإننا نفهم لماذا لا يمكن أن يفقد حقوقه المدنية من دون أن يحدث أزمة في إعادة الانتاج الاجتماعي. فالدولة الغربية ملزمة بتأكيد الطابع العام لقسم من الفضاء الاجتماعي الذي هو بمنزلة التعبير عنه على الصعيد السياسي من جهة، من دون أن يتمكن موظفو هذه الدولة الاستفادة من مزايا مباشرة دون مراعاة قواعد الحق العام. وهكذا فإن التشريع المستوحى من الأيديولوجية الليبرالية يحمي النظام العام من "الإقطاعية" و"النفوس المرتشية" والأيرادات السياسية –الاجتماعية، التي يتم تحويلها عن وظيفتها، فالحق العام الذي يحكم العلاقات الاجتماعية داخل الفضاء العام هو متشبع بقوة من التقليد الليبرالي الذي بلغ قمته في "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" في العام 1789 فارضاً احترام الملكية والأمن ومقاومة الاضطهاد. والحال هذه، فإن الحق العام لا يظهر كوسيلة قضائية في أيدي الدولة تستخدمها لتقييد حرية المجتمع المدني، بل بالعكس وإنما كوسيلة يستخدمها المجتمع المدني للحد من الاتجاهات التسلطية للدولة، والاتجاهات الملازمة لكل سلطة.(29).

وعلى الرغم أن تدخل الدولة في الجزائر ضروري من أجل قهر التأخر التاريخي، وتصفية رواسب التخلف، وتحطيم البنى الأيديولوجية للمجتمع التقليدي، حيث أن دول العالم الصناعي الغربي تعمق التخلف في العالم الثالث عبر ممارسة عمليات الاستغلال والسحق له، وعبر تدهور حدود المبادلة اللامتكافئة التي تمارسها أليات السوق الرأسمالية العالمية على اقتصادياته، وحيث أن الرأسمال المحلي الخاص بسبب من حجمه وعدم نضجه عاجز عن إطلاق دينامية اقتصادية اجتماعية وسيرورة تراكم اقتصادي، إلا أن هذا التدخل من جانب الدولة الجزائرية لخوض عملية تنموية طموحة تسابق فيها الزمن، بذاتها النخبة الحاكمة في منتصف الستينات، واستمرت حتى العام 1979، مستندة إلى مجموعة من الأفكار والإجراءات، مثل تأميم المناجم، والبنوك الأجنبية، وشركات التأمين، ثم بتأميم النفط في مطلع السبعينات، وبناء قطاع عام ضخم واعتماد المخططات التنموية الهادفة إلى إقامة "اقتصاد موجه" يعتمد على فكرة التصنيع المكثف المستند إلى ما أطلق عليه "الصناعات التصنيعية"، لم يفسح في المجال لانبثاق فضاء عام بسبب من احتكار العسكر مصادر

السلطة والثروة في المجتمع من جهة، وعدم قدرة الدولة الوطنية التي ترتكز إلى بيروقراطية عسكرية مركزية على الطريقة السوفياتية لا أحد يسيطر عليها، ولا تحتكم إلى رقابة شعبية على حماية القطاع العام، الذي يهيمن فيه السياسي على الاقتصادي من جهة أخرى.

لكن نظام بومدين لم يستوقف كثيراً عند موضوع الديمقراطية، بل كان همه كيف يتم تجاوز مرحلة التسيير الذاتي، حين أعلن في 9 حزيران من العام 1968 أن "نظام التسيير الذاتي يعتبره بعض منظري الاشتراكية انحرافاً. وهذا هو السبب في أن الماركسيين في بعض البلدان الاشتراكية، خاصة في الاتحاد السوفياتي اعتبروا التسيير الذاتي نشاطاً انحرافياً حينما طبق في يوغسلافيا. أما بالنسبة للجزائر فقد قررنا على الرغم من كل الانتقادات أن نخلق مؤسسات وطنية لأن مهمتنا هي وضع نهاية للفوضى والتبذير والاضطراب في هذا القطاع (أي القطاع الاشتراكي) (30).

لقد تم خلق الشركات والمؤسسات الوطنية الكبيرة باعتبارها نقيض التسيير الذاتي في الصناعة، وتتلقى هذه الشركات رأسمالاً من الدولة وأقيمت الصناعات الكبيرة المعتمدة على التقنية المتطورة، وعلى استيراد التكنولوجيا خاصة من الولايات المتحدة وألمانيا واليابان.

وفي الواقع ومهما كانت الدولة قد أشتطت في دعايتها بتحقيق "الاشتراكية الجزائرية"، فإن استراتجية التنمية القائمة على استيعاب التكنولوجيا من أجل جعل التخطيط الاقتصادي الموجه واقعاً عقلانياً والزامياً في المجتمع الجزائري وتحديث بنية المجتمع، قد أفضت إلى نقيضها. لأن الشركات الوطنية والمشاريع الصناعية اتخذت معايير التشغيل والانتاج الرأسماليين، وهي بذلك عملت على غرار الشركات الرأسمالية الساعية إلى تحقيق الربح والانتاجية، وهذا يتناقض مع الأهداف الاشتراكية في الجزائر. ثم إن هذه الشركات الوطنية نظراً لتمتعها بقدر من الاستقلالية النسبية، طورت علاقاتها الاقتصادية مع الشركات المتعددة الجنسيات، وأبرمت عقوداً معها، طالما أنها تنشد الربح الأقصى.

ولما كانت استراتجية التصنيع المستندة إلى نموذج "الصناعات التصنيعية" غير آخذة بعين الاعتبار عوامل أساسية منها العمال المهرة، والكوادر التقنية

المتكيفة مع التكنولوجيا الغربية المتقدمة، وقدرة السوق على استيعاب المنتوجات الصناعية، ومدى قدرة الصناعة الجزائرية على المنافسة في نطاق السوق الرأسمالية العالمية، فقد آلت نتائج هذه الاستراتيجية إلى هدر كبير للأموال والرساميل، التي زودت بها الدولة الشركات والمؤسسات الوطنية، وإلى تعميق التبعية الاقتصادية والتكنولوجية للجزائر تجاه البلدان الرأسمالية الغربية، وإلى دخولها في دائرة التقسيم الإمبريالي للعمل...

ويعزى فشل استراتيجية "الصناعات التصنيعية" إلى أن القطاع العام الذي تم خلقه في الجزائر، لم يكن تنافسياً، ومنتجاً. والفشل هنا لا يجوز إرجائه إلى فشل النموذج، وإنما إلى طبيعة الدولة التسلطية الجزائرية التي لا تقر بأن نجاح القطاع العام في تحقيق وتيرة اقتصادية عالية يتطلب وجود مجتمع مدني حديث قائم على التعدد والتعارض والإختلاف، وهذا الأمر يتناقض جذرياً مع أيديولوجية الدولة التسلطية أي أيديولوجية جبهة التحرير الوطني، التي ترفض الأقرار بوجود انقسامات طبقية داخل المجتمع الجزائري، تتطلب وجود تمثيلات سياسية معبرة عنها، بل استمرت في اِنكار وجود مثل هذه الإنقسامات، وبالتالي النظر إلى الجسم المجتمعي في أحاديته monolothique لا تشقه تناقضات طبقية لا يقوم على التنوع والتعدد والتعارض المستند إلى خاصيات مهنية، ومهارية، وعقيدية، مرتبطة بدور الأفراد والفئات الاجتماعية، ومواقعهم في التكوين الاقتصادي- الاجتماعي.

هذه النظرة السطحية والأحادية الجانب للجسم المجتمعي، تحول دون الإقرار بحقوق الأفراد وبحرياتهم ولا تعترف صراحة بالتنوع في القيم والمعايير للفئات والشرائح الاجتماعية. فمفهوم موضوع الحق الذي يفترض وجود مصالح متعارضة للأفراد، والفئات الاجتماعية، وبين القواعد التي تنظم عملية المنافسة السلمية فيما بينها، ويحدد كذلك "أساليب الإرتقاء والحراك الاجتماعي وطرق التداول على السلطة ودوران النخبات، وأسس توزيع القوة في المجتمع، إضافة إلى تأسيس الصراع" وهو أمر تغيبه كلياً أيديولوجية الدولة التسلطية الجزائرية. فكيف يمكن إذن حين يتم تغييب مفهوم موضوع الحق، أن تنبثق دولة القانونن والفضاء العام.

وهكذا، استمرت أيديولوجية الدولة الجزائرية في ترسيخ مفهوم شمولي وأخلاقي للحق والسياسة. هو مفهوم الجماهير الشعبية ككتلة صماء، والاتجاه

نحو بناء دولة مركزية قوية متصلبة ومستبدة تسيطر عليها أيديولوجية أحادية تمجد الوطنية الجزائرية التي استمدت شرعيتها Ideologie Populiste وشعبوية السياسية والتاريخية من القضاء على الاستعمار الفرنسي وتحقيق الاستقلال، وبرهنت على أنها قوة خارقة في القضاء على حقوق الأفراد وحرياتهم، وفي إنشاء إجماع أساسي حول فكرة حق الدولة في التدخل في كل ميادين الحياة الوطنية دون الاستجابة لفتح أبواب النظام السياسي لفئات جديدة تشارك في السلطة، ودون تشجيع سياسة توفر مشاركة أوسع لمكونات المجتع المدني في العملية السياسية، وفي تحديد الخيارات الاقتصادية الاجتماعية للبلاد التي تخدم قضية التنمية المستقلة والتقدم.

ولما كان الاقتصاد لم يتحرر من هيمنة سياسة الدولة التسلطية في الجزائر، فإنه أضحى من المستحيل إنشاء قطاع عام منتج وتنافسي وفعال بالمعنى الدقيق للكلمة، لهذا السبب كانت السمة العامة التي طبعت القطاع العام في بلدان العالم الثالث عامة والجزائر بخاصة، هو الفشل. ولقد تجسد هذا الفشل في الرفض الصارم والمطلق من جانب الدولة التسلطية حل مشاكل الثورة الديمقراطية، وبناء مجتمع مدني حديث على أنقاض المجتمع الجزائري التقليدي، الذي تسود فيه العلاقات الاجتماعية ما قبل الصناعية، وحيث ما زال الانتماء إلى مجموعات تلفها عصبيات مشتركة وتضامن داخلي قوي محدودة في الزمان والمكان. ويحدد هويتها عوامل كمثل الدين، واللغة، والقبيلة، والعائلة، والمنطقة المحلية، أقوى من الانتماء السياسي. وتحولت هذه الدولة التسلطية عن طريق سيطرتها على القطاع العام إلى رأسمالي رئيس مالك للمشروعات الأساسية للتنمية الاقتصادية، تستفيد منه بشكل رئيسي الطبقة الحاكمة المتكونة من البيروقراطية العسكرية والتكنوقراطية، التي تشرف على الجهاز الإداري –الموظفون– وعلى قوى القمع المخابرات والجيش، وترفض بإطلاقية الإقرار بوجود الصراع الطبقي، والسعي إلى تحقيق العدالة الاجتماعية، والسماح للعمال والفلاحين بالدفاع عن مصالحهم الطبقية بأنفسهم.

أما على الصعيد الاقتصادي، فقد تجسد الفشل الذي طبع مشروع التنمية في "ضعف الأداء والمردودية الاقتصادية للمنشآت والتجهيزات التي كلفت المجتع ثروات ضخمة وتضحيات كبرى. وكانت إحدى نتائج ذلك الفشل، العجز

المالي المستمر الذي تعانيه الوحدات الانتاجية. إضافة إلى تعميق عملية التشوه والتبعية، التي تعرضت لها البنية الاقتصادية بسبب الاعتماد شبه المطلق على مداخيل الريع النفطي، جرى كل ذلك على حساب إطلاق سيرورة تراكم اقتصادي داخلي يقوم على تطوير الصناعات التحويلية بمختلف فروعها والتركيز على رفع درجة التكامل الاقتصادي بينها وبين قطاعات أخرى، مثل الفلاحة والري والخدمات التي لم تنل سوى قدر ضئيل من الاهتمام"(31).

وهكذا تحولت الشركات والمؤسسات الوطنية التابعة للقطاع العام إلى أسوأ من داء التسيير الذاتي، بعد أن جاءت لتقويض بنيته لأن تملك الدولة جزءاً كبيراً من وسائل الانتاج، وتحكمها القوي في قوة العمل الجزائرية، وسيادتها على الثروات الباطنية في الأرض –(على الرغم من أن الاشتراكية العلمية تقر على الصعيد النظري، على نقيض اشتراكية الدولة، بوجود حركة عمالية قوية، إذا انفصلت الاشتراكية عنها، تحولت إلى دعامة للنظام الرأسمالي وتتطلب تأميم كل وسائل الانتاج ونقل ملكيتها إلى المجتمع. وتتنبأ "بزوال الدولة") أفسح في المجال للبرجوازية التكنوقراطية الصاعدة المتحالفة مع البيروقراطية العسكرية الحاكمة قيادة الجيش والأمن العسكري، لكي تراكم رأس المال في صلب الدولة عن طريق النهب والسمسرة مع الشركات الأجنبية، وكذلك بواسطة تحويل قسم من عائدات النفط لحسابها الخاص.

وبذلك تشكلت طبقة برجوازية مصطنعة أو كما يذهب أحد المحللين في قوله "إن خلق المؤسسات الوطنية أدى إلى نشوء برجوازية الدولة" وهذه البرجوازية متشكلة من شريحة برجوازية القطاع العام التكنوقراطية المدعومة من شقيقتها البيروقراطية البرجوازية العسكرية المسيطرة على جهاز الدولة منذ العام 1965. على نقيض بناء الاشتراكية ذات الخصوصية الجزائرية التي كان من المفترض أن تقوض البنى الاقتصادية والاجتماعية الرأسمالية الموروثة من عهد الاستعمار، وأن تبني قاعدة اقتصادية واجتماعية متحررة من الاستغلال والتبعية، تكون فيها السيادة الطبقية لجماهير العمال والفلاحين، والفئات الوسطى، سعت استراتيجية "الصناعات التصنيعية" إلى تعزيز استثمار رأس المال الخاص، وتشجيع المشاريع الصناعية والتجارية والخاصة، وكذلك المشاريع المختلطة. ويقول بومدين بهذا الصدد أنه"في صالحنا الوطني وفي إطار خياراتنا الاقتصادية والسياسية أن لا نستبعد وبخاصة أن لا نثني عزم

الاستثمار الخاص الوطني، وبالمثل فإن رأس المال الأجنبي سيكون قادراً على إكمال الجهد الوطني في الاستثمارات داخل إطار خياراتنا".

وقد شجعت الدولة سياسة الاستثمارات، سواء تلك التي تتبنى نظم المؤسسات المختلطة من القطاع العام والقطاع الخاص، أو الاستثمارات التي يديرها رأسماليون خواص. وجاء قانون الاستثمارات الصادر في 1966، ليمنح البرجوازية الخاصة والبرجوازية الصغيرة الميسورة، لكي تبني قاعدة اقتصادية اجتماعية، عن طريق سلسلة الامتيازات التي تمتع بها المستثمرون الرأسماليون الجزائريون، وخاصة "إعفاء كلياً أو جزئياً لمدة عشر سنوات من ضريبة العقارات"و"تخفيضاً على الرسوم الجمركية الواجبة الأداء على السلع الرأسمالية المستوردة" وإعفاء كلياً أو جزئياً أو تدريجياً من الضريبة على الارباح الصناعية والتجارية.

غير أن استراتيجية "الصناعات التصنيعية" هذه في اكتشافها لنمط توحيدي للقطاعات الثلاث: الاشتراكي والمختلط والخاص، قد كشفت عن تناقض صارخ بين مقومات التنمية الوطنية والاعتماد على رأس المال الأجنبي، وبين تلك الرغبة القاتلة بتحقيق الاشتراكية، وبين تشجيع رأس المال الخاص، الذي يتبع سياسة تحقيق الربح الأقصى، والاستغلال البشع للعمال، والمتناقض جذرياً مع سياسة التصنيع الثقيل للدولة. وفي هذا السياق أصبحت البرجوازية الخاصة قوة اقتصادية في ظل حكم بومدين، دون أن تدخل في صراع سياسي مباشر معه من أجل السلطة مهيأة نفسها للمستقبل.

وبما أن الدولة الجزائرية تقود عملية تحقيق التراكم، وتعتمد على توزيع فائض الريع النفطي المقتطع من السوق الرأسمالية العالمية، أصبحت الطبقة التكنوبيروقراطية مهتمة بتنمية مشاريعها الخاصة، وتحقيق مصالحها الطبقية على حساب خدمة المشروع الوطني، وذلك من خلال استغلال ثروات الريع النفطي الضخمة بطرق متنوعة وغير شرعية.

ولما كان مصدر الثروة الرئيس في الجزائر هو الريع النفطي المقتطع من السوق العالمية، لا فائض التراكم الداخلي المقتطع من السوق الداخلية، فإن ارتباط الطبقة البرجوازية التكنوبيروقراطية بالسوق العالمية، وبالتالي موقعها في إدارة شكل التمفصل بين الاقتصاد الوطني والسوق العالمية، تحد من قدرتها

على النمو المستقل، ذلك أن هذا الفريق يحكمه في الحقيقة منطق الربح، مع ما يعني ذلك من مخاطر إعادة إنتاج التبعية(32).

وإزداد الأمر خطورة حين فشلت الثورة الزراعية والثورة الصناعية، وسادت الهيمنة الفردية المطلقة التي مارسها حكم بومدين على جميع المؤسسات السياسية والدستورية والمنظمات النقابية والشعبية. إذ أن مجلس قيادة الثورة الذي تشكل عقب الانقلاب مارس صلاحيات المجس الوطني (البرلمان) والصلاحيات التي كان يمارسها الرئيس السابق (إعلان حالة الطوارئ) وجميع الصلاحيات التي كانت تمارسها الأجهزة القيادية العليا في الحزب، بالإضافة إلى أن رئيس مجلس الثورة هو رئيس الدولة ورئيس الحكومة معاً، ووزير الدفاع أيضاً، فأين واقع الديمقراطية من الاشتراكية؟

وعلى الرغم من أن الميثاق الوطني دخل حيز التطبيق في 27 حزيران 1976، بعد استفتاء شعبي عام، قد حدد "أن بناء الاشتراكية يتماشى مع إزدهار القيم الاسلامية التي تشكل أحد العناصر الأساسية المكونة لشخصية الشعب الجزائري.. وإن المسائل الأساسية التي تقوم عليها استراتيجية التنمية في الجزائر تكمن في تحقيق الثورات الثلاث 1-الثورة الثقافية -2-الثورة الصناعية باعتبارها المحاور الكبرى لبناء الاشتراكية في الجزائر، إلا أن هذا الميثاق الوطني بعد تفحصه يحتوي على تناقضات كبيرة فيما يتعلق بالإشتراكية الجزائرية، وبعدم تأكيده على الصراع الطبقي. وحتى هذه السياسة التاريخية الصارمة، وإصدار المراسيم بشأن تطبيق استراتيجية التنمية، لا يمكن أن يضاهيها إلا ابتذال الاشتراكية في الجزائر، والوقائع السياسية والطبقية التي أفرزتها.

من "المراجعة إلى إثراء الميثاق الوطني"

إزداد التبلور الطبقي وضوحاً لشرائح البرجوازية الكمبرادورية الجديدة، لتصبح مع وصول الشاذلي بن جديد إلى السلطة في العام 1979 طبقة مسيطرة على نطاق المجتمع، ولتطرح إزاحة الستار نهائياً عن تلك الأزدواجية التي كانت قائمة والتي تستر بها النظام العسكري الجزائري طويلاً، بين طبيعة البنى الاقتصادية الرأسمالية وأهدافها المعلنة والدعائية. وكان لا بد لهذه الطبقة

المحافظة وغير المستنيرة ثقافياً وأيديولوجياً وحتى حضارياً والصاعدة سياسياً، أن تطالب بإلغاء العوائق البنيوية في المجال الاقتصادي المفروضة من نظام الرئيس الراحل بومدين من أجل تطوير وتوسيع القطاع الخاص الرأسمالي في ميدان الزراعة والصناعات الخفيفة والإستحواذ تدريجياً على ملكية وسائل الانتاج التابعة للقطاع العام، كما حصل في مصر. وقد وجدت في الرئيس السابق بن جديد باعتباره القطب السياسي القوي، خير ممثل لمصالحها الطبقية، على الأقل في مرحلة الثمانينات.

فكانت عملية "المراجعة" التي قادها النظام الجزائري بهدف إضفاء شرعية سياسية وأيديولوجية ودستورية على الإختيارات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي أحدثها في بنية المجتمع الجزائري، والتي توجت بالانفتاح الواسع على السوق الرأسمالية العالمية، بواسطة "إثراء الميثاق الوطني". أنه الوضع الذي قاد إلى إرساء علاقات طبقية جديدة.

إن الجزائر رغم أنها بلد منتج للنفط والغاز الطبيعي قد أقحمت بشكل قسري في عملية التخطيط لبناء الصناعة الثقيلة، وتحقيق الثورة الصناعية، وانخرطت كلياً في دائرة الاقتصاد الرأسمالي العالمي على قاعدة خضوعها للعلاقات التبادلية غير المتكافئة بينها وبين المراكز الرأسمالية الغربية، وللقانون الذي يحكم علاقات العالم الرأسمالي الصناعي بالعالم الثالث، ألا وهو بقاء الجزائر كبلد مصدر للمواد الخام وسوقاً مستوردة للسلع المصنعة. ثم أن استراتيجية الصناعات التصنيعية لم تستطع أن تتجاوز هذا القانون الجديد. فالدعوة التي أطلقتها الجزائر في السبعينات من أجل تأسيس نظام اقتصادي عالمي جديد، آلت إلى الفشل، كما فشل الحوار بين الشمال والجنوب، لأن المراكز الرأسمالية الغربية لها حساسية مفرطة تجاه أية محاولة لتغيير علاقات السوق العالمية. وظلت الدولة الجزائرية تعتمد على الريع النفطي المقتطع من السوق الرأسمالية العالمية، علماً بأن 98 في المئة من مصادر العملة الصعبة في الجزائر متأتية من صادرات النفط والغاز الطبيعي وبعض مشتقات النفط المكرر، حيث توظف الدولة 43 في المئة من هذه العائدات في تمويل الموازنة.

ولما كانت استراتيجية "الصناعات التصنيعية" تعتمد على توظيف جزء من موارد النفط، وعلى القروض الأجنبية من أجل بناء المركز الصناعي في أرزو بوهران، وتحقيق الاستقلال الاقتصادي، والسيادة الكاملة على مواردها الطبيعية، فإن التجربة أثبتت فشل هذه الإستراتيجية، جراء ارتباط الفئات التكنوقراطية، والنخب السياسية الحاكمة في الجزائر بالسوق الرأسمالية العالمية، وإدراتها للاقتصاد الوطني في إطار الارتباط بهذه السوق العالمية، يدفعها في ذلك منطلق تحقيق الربح السريع، ومحدودية السوق الجزائرية الوطنية لاستيعاب الانتاج الصناعي، وعدم قدرة المشاريع الصناعية على تحقيق أرباح كلفة إنتاجها، وجعلها قادرة على الحياة.

وقاد هذا الوضع من عدم الفعالية الاقتصادية للتصنيع الثقيل التي واجهتها الجزائر بداية من العام 1986، إلى تفاقم الفشل الاقتصادي عندما انهارت أسعار النفط في السوق الدولية تبعاً لحرب الأسعار التي شنتها البلدان النفطية الخاضعة لنفوذ الرأسمالية العالمية. فتقلصت الموارد المالية بصورة محسوسة، وفي المقابل تزايد مستوى الانفاق العام، نظراً إلى نمط الحياة الاستهلاكية غير الرشيد الذي برز مع بداية الثمانيات، وكان النظام أحد المشجعين له من خلال سلسلة من الإجراءات أشهرها "برامج مكافحة الندرة"، التي جاءت تجسيداً لشعارات رفعتها بيروقراطية الحزب الواحد الحاكم(33).

وفضلاً عن ذلك، تعرضت اسراتيجية بيع الغاز الطبيعي الجزائري إلى هزة عنيفة مع حصول الانقلاب الكبير في العام 1983 بدخول الاتحاد السوفياتي وكندا في منافسة قوية على صعيد سوق الغاز في أوروبا الغربية، والقرار الذي اتخذته شركة "بان هاندل إيسران" الأميركية بتجميد العقد القاضي باستيراد 90 مليار متر مكعب من الغاز الجزائري على مدى 20سنة وأمام موجة الهبوط الكبير في عائداتها في العملة الصعبة التي بلغت 10.5 مليار دولار سنوياً حيث أن الناتج الوطني الاجمالي في الجزائر يعتمد بالأساس على انتاج النفط والغاز الطبيعي، في حين أن الواردات بلغت نحو 11.44 مليار دولار في العام الماضي، وتراكم الديون الخارجية التي بلغت 26 مليار دولار ووصول قيمة خدمة الدين إلى 8 مليارات دولار سنوياً، أصبحت الأزمة الاقتصادية تلقي بكامل ثقلها ووزرها على كاهل الشعب والاقتصاد الجزائريين. وقاد هذا الوضع الاقتصادي المأزوم للدولة الجزائرية إلى فشل مبادرتها في

القيام بمشروعات انتاجية في المجالين الصناعي والزراعي، نظراً لعدم قدرتها على توفير الاستثمارات المطلوبة لها. الأمر الذي يعكس والحال هذه انعدام التنمية، وبالتالي انعدام سيرورة الانتاج.

إن الجزائر المريضة بأزمتها العميقة، ازدادت فيها الأمور سوءً جراء العوامل التالية:

-الثورة المضادة على صعيد الزراعة، حيث يوجد هناك هجرة كبيرة ومكثفة من الريف إلى المدينة، ولم يبقٍ في الريف إلا الفلاحون المسنون 60 في المئة تفوق أعمارهم الخمسين عاماً. ثم أن المساحة الصالحة للزراعة قد نقصت إلى النصف منذ العام 1963 وإلى يومنا هذا. والذي زاد في تعميق الأزمة الغذائية هو أن نحو 80 في المئة من السكان يعيشون في المدن، ويستهلكون ما قيمته 50 بالمئة من العائدات ثمناً للمواد الغذائية المستوردة من السوق الرأسمالية العالمية. وعمل النظام الجزائري على تطوير الزراعة الخاصة بالإعتماد على التكنولوجيا الأميركية، فالمزارعون الرأسماليون يملكون 66 في المئة من الأراضي، بينما يتصرف القطاع الاشتراكي في 34 في المئة من الأراضي.

وهكذا، يتضح من خلال التجربة التاريخية للثورة الزراعية في الجزائر، أنها كانت أولاً وقبل كل شيء عملية سياسية وأيديولوجية من جانب النظام الجزائري، الذي أراد أن يخلق قاعدة ريفية موالية له، ويشترك حزب جبهة التحرير الوطني في هذه التعبئة باسناد دور له في الثورة الزراعية. ويقول الدكتور محمد عبد الباقي الهرماسي في هذا الصدد ، بأن الثورة الزراعية شكلت بجلاء شكلاً من أشكال التعبئة السياسية واحيت من جديد صورة الفلاح كرجل ثوري يمتاز بقيم رفيعة كالتقشف والجهد والأصالة، مقارنة بالحياة المدنية التي أصبحت تنعت بالإغتراب وطغيان النزعة الاستهلاكية.

وصورة الفلاح هذه ليست سوى وهم سياسي، ذلك لأنه وحتى نستعمل عبارة مثيرة -أقول أنه لا يوجد فلاحون، وإن "آلفانونية" Fanonisme ليست سوى وهم، وكما تدل الدراسة التي قام بها "نادر معروف" بلغ الانهيار الاقتصادي درجة لم تخول ما تبقى من الهياكل الرسمية الكلام عن نشاط فلاحي: "فليست الأرض ولا الماشية هي الأسس الأولى للعمل، ولا هي التي

تحدد علاقات الانتاج". فلم يعد هنالك من دواع لتواصل النشاط الفلاحي إلا غياب خيارات أخرى "فإذا لم يعد هناك فلاحون بالمعنى الدقيق للكلمة، فلأنه لم يبق إلا مجموعات من المرشحين للعمل المأجور، وقد برهنت الثورة الزراعية على ذلك بمأساوية... فالفلاحون لا يريدون الأرض... أو قل أن طموحهم لا يتوجه مباشرة إلى الامتلاك الفردي، ولكن إلى رغبة امتلاك مداخيل قارة أجراً" ولكل هذه الأسباب، فالثورة تمثل بالنسبة للريفيين مصدراً ممكناً من مواطن الشغل فلا عجب أن لا يلتزم الناس بحملة تعبوية تمسهم، ولكن لا تدفعهم إلى الالتزام"(34).

وليس خافياً على أحد أن تفاقم الفشل الاقتصادي قاد إلى استفحال الأزمة الاجتماعية للانفجارات الشعبية الكبيرة، والاضطرابات الاجتماعية المتوترة، بسبب من تعمق الفوارق الطبقية بين الفئات والطبقات الاجتماعية المختلفة، خصوصاً أن هذا الفوارق تفتقد أسساً مشروعة تبررها، في ظل غياب نسق قيمي يحظى باتفاق نسبي بين القوى الاجتماعية، بل على العكس من ذلك تماماً إذ تقوم الفوارق على مجموعة عناصر تعتبر موضع احتجاج ومعارضة من قبل الغالبية الفاعلة في المجتمع (الطبقة العاملة والطبقة الوسطى) ذلك أنه ارتبط بالتشكل السريع لثروات ضخمة وبطرق مشبوهة وغير مشبوهة كالمضاربة والاختلاس وتحويل الأموال العامة(35).

ولقد تفشى الفساد والرشوة في أوساط الطبقة السياسية الحاكمة ومؤسسات الدولة التسلطية المستفيدة من النظام الريعي. فالأموال التي استولى عليها وزراء ووسطاء وقيادات حزبية كبيرة وخواص عبر الصفقات التي عقدتها الدولة خلال ربع قرن مع الشركات والدول الأجنبية، تقدر بنحو 26 مليار دولار، كما قال عبد الحميد الابراهيمي رئيس الحكومة الجزائرية السابق، في محاضرة ألقاها أمام طلاب كلية الحقوق ببن عكنون بضاحية العاصمة. أنه مبلغ خيالي يساوي مديونية الجزائر الخارجية.

وفي ظل غياب دولة القانون، وغياب انتاج السياسة في صلب المجتمع المدني التي وحدها تفسح في المجال للقوى السياسية المعارضة بمحاسبة الحكومة، أصبحت ظواهر الفساد، والرشوة والتفاوت الاجتماعي، والقهر الذي تمارسه السلطة، سمات بارزة وحادة تطبع بنية المجتمع الجزائري. وهي عاهات أصبح الناس يتحدثون عنها بملء أفواههم في المقاهي، والشوارع في

المكاتب والمتاجر، وفي الحانات والملاعب، وفي المساجد والأسواق، من دون أن يعيروا الانتباه لعواقب ما يصدر عنهم من كلام. لأن هذه العاهات والمحرمات، والطابوات التي أنتجتها الدولة التسلطية، حولت السلطة إلى وحش كاسر معادي للمجتمع المدني، على الرغم من هشاشته وانقساماته، ومحدث لتشوهات ثقافية وقيمية في المجتمع، فاقمتها في ذلك أزمات النظام العسكري من سياسية واقتصادية واجتماعية، وعدم صدقية الأيديولوجية الرسمية للدولة الجزائرية، التي تحدثت عن الاشتراكية في حين أنها كرست الثقافة الفجة، والتسطيح الفكري الذي ينهل من الذرائعية المبتذلة للثقافة الاستهلاكية الغربية، والخواء الفكري، وضعف العمق المعرفي. وقد عبر أحد الجزائريين في وصفة هذه الحالة بقوله: "نحن نقرأ أن لدينا بلداً اشتراكيا، فكل ما نراه أفراداً أثرياء يقودون سيارات فاخرة".

ثالثاً: العسكر وعملية المشاركة السياسية:
وصاية الدولة على المجتمع المدني

كان استيلاء العسكر على السلطة في الجزائر بقيادة العقيد بومدين، وهيمنة العقل السياسي العسكري على العقل الحزبي والحكومة، مصحوبين بالرغبة العارمة في السيطرة على الساحات السياسية والاقتصادية، والاجتماعية والثقافية، والأمنية، والسحق لجميع تكوينات المجتمع المدني الحديث، من أحزاب سياسية، ونقابات، وصحافة حرة، طالما أن الجسم المجتمعي في نظر العسكر لا يزال في الدرجة الصفر، جسم مجتمعي لا يزال في حالة عدم تشكل وانقسام طبقيين، أي بمنزلة كتلة صماء، تخضع للتشكيل وإعادة التشكيل بالأوامر، والقرارات، والتشريعات، التي تصدرها السلطة العسكرية المسيطرة على جهاز الدولة.

فالعسكريون الجزائريون الذين يدعون الثورية وتطبيق الاشتراكية، وأحدثوا تغييرات شكلية في تركيبة النخبة الحاكمة يتماثلون مع العديد من النظم العسكرية في آسيا وافريقيا، في كونهم أنشأوا نظام حكم الحزب الواحد، حيث يقول جويندولين كارتر Gwendolyn Carter عن دولة الحزب الواحد في افريقيا،

بأنه في معظم الحالات تكون "محصلة تعبئة الاشخاص والمجموعات في فترة ما قبل الاستقلال"(36).

لقد تحول العسكر بعد أن نالت الجزائر استقلالها إلى تنظيم قومي مستقر، يبغي إقامة الدولة الحديثة، وبناء الوحدة الوطنية، وتحقيق التنمية الاقتصادية، وإضفاء طابع الواحدية على المجتمع بإعتبارها إفرازاً للعقل السياسي العسكري التسلطي الذي هيمن في العالم الثالث غداة الاستقلال، والذي ينطوي على صورة نمطية أحادية عن المجتمع والدولة، ويرفض بإطلاقية التعددية كركيزة للديمقراطية والحرية والإزدهار في المجتمع، حيث أن التعددية والعقل السياسي العسكري التسلطي نقيضان لا يلتقيان. ويشرح الكاتب نبيل عبد الفتاح مخاطر العقل السياسي التسلطي في أنه يزرع اليأس في وسط أوسع القطاعات الاجتماعية، وعندها يزدهر اليأس، واللامبالاة الجماعية بالسياسة، والفعل الاجتماعي يتوارى العقل الناقد، رمز الوجود الإنساني والسياسي الحي –وراء ضجيج الغوغائية السياسية المهيمنة والاجتماعية التي تحركها الجاهلية السياسية والشهوات التسلطية والقمعية في الحكم أو المعارضة أو مساحة العمل المدني(37).

ويعلل العسكر فرض اختيار نظام الحزب الواحد ورفض التعددية السياسية، إلى طبيعة المجتمع الجزائري إثر استرجاع الاستقلال الذي لم تتبلور فيه الطبقات الاجتماعية بشكل بنيوي، والتي تتطلب وجود تمثيلات سياسية معبرة عنها، حيث أن الأكثرية الساحقة من الشعب الجزائري كانت تنتمي إلى الفئات الكادحة، فضلاً عن أن حزب جبهة التحرير الوطني كان يضم فئات الشعب المتكونة في معظمها من الفلاحين الفقراء، بحيث أن الأثرياء لا يشكلون بأي حال من الأحوال طبقة متميزة، حسب وجهة نظره، بل أن الطبقة الوحيدة المتميزة والسائدة في الجزائر كانت طبقة الفرنسيين من موظفين سامين مستوطنين.Pieds Noirs "ملاك زراعيين" و"أقدام سود Colonsو"كولون"

لهذا كان العسكر ينظر إلى حزب جبهة التحرير الوطني على أنه حزب مفتوح أمام "كل رجل جزائري أو امرأة جزائرية يشترك في النضال من أجل أهداف التنظيم الذي ينتمي إليه طبقاً للقواعد السارية، وينجز كل التزاماته لذلك التنظيم"، حسب المادة الخامسة من ميثاق الجزائر. فهو ليس حزباً أيديولوجياً

خالصاً بالمعنى الليبرالي الغربي ولا هو حزب طبقي بالمعنى الماركسي، بل هو "حزب أمة" كما وصفه بومدين.

ولعل هذا الواقع الذي يمكن اعتباره حقيقة فعلية أو مغالطة منهجية، هو الذي أدى بالرئيس الراحل بومدين إلى عدم اعتبار التعددية السياسية والممارسة الحزبية ضمن أولوية أولوياته، متوجهاً بذلك نحو إنشاء نظام الحزب الواحد، الذي يعتبر أكبر خطأ ارتكبه في مسيرته السياسية على حد قول مثقف جزائري محي الدين عميمور الذي يصف نظام الحزب الواحد، بأنه "كجبيرة الجبس التي تحيط بساق مصابة بكسر مضاعف، وإذا كان وجودها ضرورة مرحلية فإن استمرارها أكثر من المدة المعقولة يؤدي إلى مضاعفات خطيرة من بينها الضمور النهائي للعضلات، وقد يكون من بينها تعفن الساق المحروقة، بكل ما ينجز عن ذلك من أخطار، وربما كان هذا هو أقرب مثال لما حدث في الجزائر.

ويعتقد العقل السياسي العسكري التسلطي أن التعددية السياسية في وضعية الجزائر الغارقة في التخلف الاقتصادي والثقافي والفكري، لن تكون في مصلحة الشعب، وأن الديمقراطية داخل جبهة التحرير الوطني يجب صيانتها بمواد مثل المادة 120، التي أصبحت فيما بعد المادة 121، ثم تم إلغاءها. وتهدف هذه المادة إلى عدم السماح بالدخول في حزب جبهة التحرير للذين ينتمون لتنظيم سياسي آخر، الصيغة جيئ بها من الاتحاد السوفياتي، وذلك حينما بدأ الشيوعيون يتغلغلون في صفوف جبهة التحرير الوطني.

وإذا كان الحزب قد وجد في بعض البلدان العربية قبل وصوله إلى السلطة، حيث عمل بعد وصوله إلى سدة الحكم بوساطة الانقلاب العسكري على بناء نظام الحزب الواحد، والدولة التسلطية التي يحتل فيها العسكر المواقع الاستراتيجية، فإنه في واقع الجزائر لم يكن هناك حزب حقيقي، وإنما كان هناك العسكر. فالعسكر هو الذي وصل إلى السلطة عام 1962، عندما اختار أحمد بن بلا رئيساً للبلاد للدولة قبل أن ينتخبه الشعب. ثم أن العسكر هو الذي أسقط بن بلا، وجاء بهواري بومدين إلى قمة الدولة في العام 1965.

والحال هذه كان حزب جبهة التحرير الوطني في كل المعارك الحاسمة رديفاً تابعاً ومكملاً للعسكر، وهي ظاهرة عامة ملازمة لتاريخ جبهة التحرير

الوطني منذ مؤتمرها التأسيسي الأول في وادي الصومام 20 أب 1956، أو مؤتمرها الثاني في ربيع 1964، أو المؤتمر الاستثنائي بعد وفاة هواري بومدين، حيث أن هذه المؤتمرات كانت كلها "ثمرة لتوازن القوى المرحلي القائم أنذاك بين القطاعات والأجنحة والإختيارات الجهوية والأيديولوجية والاجتماعية داخل جيش التحرير الوطني، ثم داخل الجيش الوطني الشعبي"، على حد قول الشريف بلقاسم الذي تحمل مسؤولية الأمانة العامة التنفيذية لحزب جبهة التحرير الوطني، غداة الإطاحة بحكم الرئيس بن بلا.

وكان حزب جبهة التحرير الوطني المستنزف بصراعاته الداخلية عاجزاً تاريخياً عن بلورة مشروع مجتمعي حديث لحل إشكالية الصراع على السلطة، وبناء الدولة الحديثة التي تقوم على فصل السلطات، وإرساء بنية سياسية ديمقراطية تتجاوزها انقسامات المجتمع التقليدي العمودي، الفئوية، المحلية، والأقليمية، وتفسح في المجال لصراع المصالح، الطبقية في الأعم الأغلب. ذلك أن التطور الديمقراطي، ومفهوم المواطنة كقيمة وممارسة تميز الثقافة السياسية الحديثة، وتحديث السياسة بوساطة الديمقراطية، وتحديث الثقافة بالعلمانية والعقلانية، ومشاركة الشعب بالسياسة، يشكلون جميعاً المعطيات الأساسية لسيرورة خلق نسيج متلاحم للبنية المجتمعية السياسية.

ولا شك أن هذا العجز البنيوي الذي لازم حزب جبهة التحرير الوطني، وما رافقه بالمقابل من صعود قوى للمؤسسة العسكرية، يعود إلى افتقار الجبهة لأيديولوجية ثورية، وسياسة عقلانية، تسهمان في تغيير البنى الذهنية، والعقليات، وتشكلان محركاً رئيساً للتعبئة السياسية، وتقدمان تصوراً جديداً لخلق جزب جماهيري ينضج سيرورة توطين فكرة الاشتراكية عامة، والدولة الاشتراكية بخاصة، في النسيج الثقافي والاجتماعي والذهني للشعب. وقد أدى هذا العجز إلى اغتراب العمال والفلاحين عن التفاعل مع الدولة الجزائرية التقليدية المشركة، البعيدة كل البعد عن الدولة الاشتراكية التي تستوعب مكتسبات الثورة البرجوازية وتكمل نواقصها وتتجاوزها نحو مزيد من العقلانية والديمقراطية، والتفاعل أيضاً مع بنية حزب يفترض أنها نظمت لكي تغرس فكرة الاشتراكية في بنية عربية اسلامية كي تتقبلها، وتخدم مصالح الطبقات الفقيرة على أساس أنها "التنظيم الطليعي للشعب الجزائري،" حيث تقول الدكتورة مغنية الأزرق معلقة على ذلك، بأنه "على النقيض من الحزب

الشيوعي الصيني، فإن جبهة التحرير الوطني لم تعول على "الجماهير"، ولا هي عبأتها. أنها تحولت نحو حلبة كانت تتحارب فيها الأقسام الراديكالية والمحافظة من البرجوازية الصغيرة إلى أن ساعد إنقلاب 1965 العسكري هذه الأخيرة على أن تسود"(38).

والواقع أنه في ظل النظام السياسي الذي يحكم الجزائر منذ الاستقلال، كانت السلطة الحقيقة باستمرار في يدي الرئيس والرئاسة كانت صاحبة القرار في كل شيء، لا الحزب. ولأن أعضاء مجلس الثورة لم يكونوا مقتنعين بفكرة الحزب، وعملوا على تهميشه، بتركيزهم على "هيكلية الإدارة وبناء الاقتصاد". فالبيروقراطية العسكرية والتكنوقراطية التي احتلت جهاز الدولة، ألحقت بركبها مختلف الفئات الاجتماعية بإمتصاص قادتها، وناصبت العداء للمنظمات الطلابية والعمالية التي خرجت في مظاهرة احتجاجية، تندد بتدخل الحزب في شؤون النقابات ، لفرض هيمنته ووصايته عليها، وضرب استقلاليتها.

وهذه البيروقراطية العسكرية –التكنوقراطية التي تجسدت انطلاقاً من ظاهرات متزامنة للترقي الاجتماعي كانت تعبر عن الموقع المفصلي للطبقة الوسطى، في مجتمع مجزأ بتعدد الإندراج في الاقتصاد الكولونيالي، وفاقد لتجانسه بسبب تواكب انفساخ حزب جبهة التحرير مع انفساخات من الطرازين الصناعي والأولي، وكانت تلحق جميع المطالبات والرغبات الخاصة للعمال الفلاحين بشعارات الاستقلال الوطني وتأميم الدولة.

لقد طغت الدولة في نزعتها الكلية على الجسم المجتمعي الذي دمرت الرأسمالية الكولونيالية توازنه العرضي والذي كانت تتصف به العلاقات بين القبائل والجماعات القروية، والحواضر، واخضعت مكوناته المختلفة لنمط جديد من التنظيم الاقتصادي والدولتي، باسم عقلانية مشروعها الكبير نحو تحقيق مجتمع الاشتراكية والتقدم عبر انجاز الثورة الزراعية والتطوع، وبناء الصناعة الثقيلة والتسيير الاشتراكي للمؤسسات، ونشر ديمقراطية التعليم والطب المجاني ، والإسراع بوتيرة التحديث، والاقتراب من اليسار منقادة في ذلك ببريق اليسار الشعبوي عبر فتح أبواب المنظمات الجماهيرية أمام المعتقلين السياسيين من حزب الطليعة الاشتراكية الذي تم سجنهم غداة انقلاب بومدين ليحتلوا فيها مواقع القيادة وبخاصة منظمتي الاتحاد الوطني للشبيبة الجزائرية، والاتحاد

العام للعمال الجزائريين، وقيادة حركات التحرر عربياً وافريقياً وعالمياً حين ترأس بومدين حركة عدم الانحياز في عام 1973، من خلال انفتاحه على الاتحاد السوفياتي والدول الاشتراكية وسعيه إلى تجريب عدد من تجارب هذه الدول في مجال الاقتصاد والزراعة.

ولكن بمقدار ما كانت الدولة تقود تنظيم عملية التراكم، وتشكيل قاعدة لإضفاء الشرعية انطلاقاً من قوة المساندات من جانب العمال والفلاحين، وبفضل وجود الريع النفطي الذي يمنحها القدرة على أن تكون المالكة الأساسية المقررة في توزيع المداخيل، كانت سلطة بومدين تنتهج خطين متوازيين إن لم نقل متناقضين يعكسان بجلاء الإزدواجية الأيديولوجية والسياسية لسلطة العسكر في الجزائر خلال عقدي الستينات والسبعينات، فالخط الأول كان يجسده بومدين ويتمثل في النهج الاشتراكي الشعبوي، الذي يشكل البرنامج الأساسي للنخبة السياسية الحاكمة المسيطرة على مجموع الدولة والحزب، والذي تكمن أهدافه في التحديث السريع والعقلنة، إلا أن الأثار الناجمة عن هذا الخط تمثلت في بناء دولة تقليدية ذات طابع تيوقراطي مطلية بطلاء اشتراكي، ومغلفة بمسحات إدارية وتكنولوجية حديثه. أما الخط الثاني فيتبناه بومدين أيضاً، وإن كان يبدو في الظاهر على الأقل متناقضاً ومتضاداً مع الخط الأول، ويتمثل في تدعيم النهج غير العلماني للدولة من خلال التأكيد على المرجعية الاسلامية، أي أن الإسلام هو دين الدولة، وفي تشجيع جناح من الإسلاميين، وهو جناح المثقفين والجامعيين بإقامة مؤتمر فكري سنوي دولي حول قضايا الفكر الإسلامي. وقاد هذا الخط كل من وزير التعليم الأصلي السيد مولود قاسم ووزير الشؤون الدينية عبد الرحمن شيبان هاتان الشخصيتان قامتا بالإسهام في تشجيع الحركة الدينية بحكم تكوينها الفكري الأيديولوجي من جهة، ومن جهة أخرى لخلق تربة تساعد على الحد من هيمنة اليساريين الفكرية والسياسية على مختلف مؤسسات المجتمع المدني، وعلى مقاومة الاتجاه الفرنكوفوني العلماني الذي كان يقاوم أي مشروع يسعى إلى تعريب المنظومة التربوية والإدارة(39).

في الواقع أن العملية التنموية الطموحة، التي قادتها الدولة الوطنية في الجزائر، تسابق فيها الزمن، هي بمنزلة "ثورة من فوق" يحكمها خطاباً اشتراكياً شعبوياً، يمجد تدخلية الدولة غير المحدود لإنشاء هذا الإعمار الداخلي ذائع الصيت، أي النموذج الوطني للتنمية القائم على استراتيجية "الصناعات

التصنيعية" لكن هذه التدخلية للدولة باسم عقلانية مشروعها، التي كانت تقتضي إضفاء تجانس اجتماعي بمحاولة زركشة تحديثية على سطح مجتمع يطغى عليه الطابع التقليدي القديم، وفرضت نفسها بإعتبارها مرجعاً لتكريس الرأسمال عبر تنظيم عملية التراكم المحدد، لا بنواقص السوق الداخلية فقط، بل أيضاً بتبعية الدولة للسوق الرأسمالية العالمية، من خلال جعل الاقتصاد الوطني تابعاً لمقتضيات السوق الخارجية، وبمحاولة هذه الدولة تأكيد "سيادتها الاقتصادية" عبر تأثيرها المحدود في التقسيم الدولي للعمل، هذه التدخلية للدولة قد تخلت عن فكرة المشروع النهضوي، بوصفه الغائب الأكبر في عمل الدولة الوطنية.

وهكذا تجد الدولة الوطنية نفسها محشورة بين دوافع ومقتضيات العملية التنموية، ودوافع هيمنتها هي ذاتها على المجتمع المدني، وبين طمسها كل أبعاد مسألة التأخر التاريخي الذي يعاني منه الشعب الجزائري، سواء منه التأخر المجتمعي (الموقف من المرأة) أو التأخر الثقافي (الموقف من المسألة الثقافية بشقيها الليبرالي والاشتراكي) أو التأخر السياسي (الموقف من الديمقراطية والتعددية السياسية، وسيادة الشعب، وبناء المجتمع المدني الحديث). فالدولة الوطنية التي انخرطت في مشروع تنمية طموح، وافترضت أنها نجحت في تلبية الحاجات الأساسية للشعب في التغذية والسكن، والصحة، والتربية، لم تع جيداً أن المجتمع الجزائري الذي عرف تغيرات اجتماعية واقتصادية مكثفة على نحو تراكمي خلال عقدي الستينات والسبعينات، أفسح في المجال لبروز انتظارات مشروعة، وظهور حاجات جديدة من حيث الكمية والكيفية، لمختلف الطبقات والفئات الاجتماعية، حيث أن خطر بروز هذه الانتظارات يتطلب تلبية تعويضات مطابقة من جانب سلطة العسكر. غير أن الدولة الوطنية التي نبذت المشروع النهضوي تجاهلت أن مسألة التقدم في العملية التنموية الاقتصادية باعتبارها واحدة من نتاجات التقدم الفرعية لا بد أن يرافقها تحقيق تقدم مجتمعي وثقافي وسياسي موازي، حيث تشكل الثورة الديمقراطية "البدوة اللازمة" له.

إن العملية التنموية الاقتصادية التي قادتها البيروقراطية العسكرية – التكنوقراطية، والتي توهمت من منظور مضلل أن بإمكانها تحديث المجتمع التقليدي، وتقويض مخزونه من التقاليد المعادية للتقدم، تلافت مقولة الثورة

الديمقراطية. علماً أن الثورة القومية الديمقراطية بقلبها وتصفيتها بنى المجتمع التقليدي القديم من مخلفات القرون الوسطى، وبقايا الإقطاع، والطائفية، والقبلية، وكل ما يعيق تحرر الوطن والمواطن، وتصفية حدود التجزئة وآثارها، وانجاز الوحدة القومية، وإقرار حقوق الإنسان والمواطن، وحقوق الأمم، والنضال لتعميقها وتعميمها: حرية الرأي، وحرية العبادة، حق الاجتماع والإضراب، حرية النشر، حق إصدار الصحف، حق تكوين الأحزاب، ضمان الحريات الشخصية، وإقامة سلطة الشعب الديمقراطية ممثلة بتحالف الكتلة التاريخية من العمال والفلاحين والشرائح الثورية والديمقراطية من الطبقة الوسطى، وإعلان الدولة دولة المواطنين، وإقرار العقلانية والعلمانية في السياسة والثقافة، وضمان المساواة الكاملة للمرأة، وتأمين حق العمل والتعليم لها أسوة بالرجال، وحقها في الأجر المساوي والمشاركة الفعلية في كل أشكال العمل، هي التي "دشنت العصر الحديث وأرست بناه المجتمعية والأيديولوجية والسياسية وأطلقت قواه الإنتاجية.

والحال هذه، سقطت الدولة التسلطية الجزائرية من خلال ممارسة الحكم في نمط "محدث" من الاستبداد الشرقي، وتعرت تدخليتها ليست فقط بمواقف الدولة إزاء المجتمع المدني –حيث أنه بمقدار ما كانت هذه الدولة تشكل وحدة تامة مع جهازها وبيروقراطيتها العسكرية– التكنوقراطية، كانت غير مفصولة عن المجتمع– وإنما من خلال تدويلها المجتمع، وفرض الوصاية عليه وخلق أشكال جذرية من المواطنية السلبية.

وفي الواقع فإن مآزق الدولة التسلطية الجزائرية التي أصبحت خارجة عن المجتمع والمحكومين، بما أن الصفة الخارجية والتداخل، وجدا التعبير عنهما في النظام الشمولي الذي أرساه الرئيس الراحل بومدين، أي مركب الدولة التسلطية– حزب جبهة التحرير الوطني، تجسدت في تغييب المشروع الثقافي النهضوي، الذي كانت نتيجته المنطقية حدوث "اختلال طبيعي" في المرجعية الأيديولوجية للدولة، "فكانت العودة العنيفة إلى الإسلام الأحادي والمنغلق"، وفي هيمنة بيروقراطية الدولة التسلطية– الحزب الحاكم، التي لا تمت بصلة "إلى الاشتراكية كصيغة عصرية وإنسانية للعدالة ولا إلى الديمقراطية كصيغة عصرية للمساواة، إذ أن أفقها الأيديولوجي وذخيرتها الثقافية جعلا نزوعها هذا إلى العدالة الاجتماعية والمساواة ضرباً من تطلع إلى تنظيم بدائي قطيعي

للمجتمع، لا مكان للفردية الخلاقة فيه ولا أثر لحقوق الإنسان. أضف إلى ذلك، وهذا أمر من الأهمية بمكان أن المنظورات التنموية تتفق مع منظوراتها المفتقرة إلى النزعة الإنسانية (النزعة التي تعتبر الإنسان مركز الكون وقيمته الأسمى)، التي تشكل حجر زاوية في عمارة المجتمع الحديث"(40).

لقد كان من نتائج سعي الدولة القسري إلى تحقيق معدل أقصى للتراكم الرأسمالي، وضرورة التصنيع بإيقاع سريع، والرغبة في التطبيق السريع للاشتراكية في بلد متخلف، مثل الجزائر، حدوث اختلالات كبرى للدولة الجزائرية، التي هيمنت عليها منظومة للمفاهيم الشعبوية ذات الطابع الاشتراكي والجمعوي. هذه الاختلالات التي تظهرها صور عملية التدويل للمجتمع، باعتبارها ظاهرة طبعت الاشتراكية الشعبوية التي طبقت في بلدان العالم الثالث، حيث تزامنت الصفة الخارجية للدولة، مع تداخلها في المجتمع، والخصخصة، توضح لنا نقص الشرعية والتبعية للدولة من جانب مواطنية سلبية، وتكشف عن المظاهر المترتبة على ذلك.

أولاً: إن إشتراكية الدولة التي تجمع بين بنى رأسمالية وأهداف اشتراكية، أصبحت ملك الأجهزة السياسية، والإدارية لسلطة الدولة. ذلك أن بومدين اعتمد على البيروقراطية الجزائرية بأقسامها المختلفة، لتحقيق الأهداف الاشتراكية فقد ثبت الكوادر غير الوطنية من البيروقراطيين الذين تخرجوا من المدرسة الاستعمارية، وتدربوا على أيدي الحكم الاستعماري الفرنسي، على رأس المناصب الأساسية في مجالات الاقتصاد والإدارة والإعلام، والثقافة، والتعليم، ومسألة منطقية وطبيعية أن تجد هذه البيروقراطية صعوبة كبيرة في التكيف مع الأهداف الاشتراكية، ومع المعايير الاقتصادية- الاجتماعية الجديدة، التي تريد تطبيقها اشتراكية الدولة بصورة شعبوية.

ولهذا تميزت هذه الشريحة من البيروقراطية بدورها السلبي المعادي للاشتراكية داخل جهاز الدولة، وكانت معنية بتحقيق مصالحها الخاصة على حساب المشروع البومديني الوطني، ولم تستطع أن تتجاوز خلفيتها الطبقية البرجوازية. أما البيروقراطية العسكرية والحزبية، والتكنوقراطية، المنحدرة من الفئات الوسطى، فقد اعتبرت الاشتراكية قضية الدولة والسياسة، لا قضية الطبقات الشعبية وأحزابها الثورية والديمقراطية، رغم أن العمال والفلاحين

كانوا أقرب إلى الاشتراكية التي تسعى إلى تحقيق العدالة الاجتماعية، والتوزيع العادل للعائدات النفطية والثروات، أي للدخل القومي، وممارسة الحرية والديمقراطية على نطاق المجتمع.

وقد لعبت الدولة التسلطية الجزائرية المحتكرة لمصادر الثروة والقوة في المجتمع، بوصفها ممثلة الطبقة السياسية الحاكمة المتكونة من البيروقراطية المركزية العليا للدولة حيث يسيطر قياديو العسكر وأجهزة القمع والإرهاب المنظم للدولة المساندة لهذه البيروقراطية المركزية، ومن البيروقراطية البرجوازية المسيطرة على القطاع العام، والتي تقود الاقتصاد، دوراً أساساً في بناء اشتراكية مزعومة ذات طابع شعبوي، وأدعت لنفسها أنها هي التي خلقت طبقة عاملة من خلال توزيعها على هواها الامتيازات والعائدات المتأتية من الريع النفطي، وفائض القيمة العائد للعمال، بإعتبار أن هذه الدولة هي دولة الرعاية أو "دولة البقرة الحلوب". ويقول محمد حربي في تحليله لبنية الدولة الجزائرية، بأن النظام الجزائري لم يكن نظاماً اشتراكياً ولا هو نظام انتقالي نحو الاشتراكية، إنه نظام بيروقراطية رأسمالية. لقد كان دور الدولة حاسماً في تكوين المجتمع، إذ خلقت بشكل مصطنع برجوازية وطبقة عاملة جديدتين، واستوظفت الأنتليجنسيا. كل الطبقات ألحقت بها، فعناصر الطبقات المدينية، لا سيما المنبثقة من الأرياف لم تتجذر بعد في بيئاتها الجديدة، ولا تزال مطبوعة إلى حد بعيد بالثقافة الفلاحية(41).

ثانياً: إن تحالف البيروقراطية المركزية العليا في الدولة –الحزب (العسكرية والبولسية) مع التكنوبيروقراطية (الاقتصادية) التي تمثل شريحة منقسمة ومتصارعة الأجزاء بسبب توزيع ولاءاتها بين قسم يدعم مشروع الدولة لبناء اقتصاد موجه، وتحديث البلد من خلال رفع شعار "العقلنة" و"العلم" و"التقنية"، وبين قسم آخر –خصوصاً مدراء شركات القطاع العام الذين يملكون سيطرة حقيقية على وسائل الانتاج، وعلى القرار الاقتصادي في شركاتهم – مرتبط بالشركات المتعددة الجنسيات، والسوق الرأسمالية العالمية، عبر العقود، والقوميسيونات، والوساطات من جهة، ومتعاون مع البرجوازية الخاصة، التي تعتبر طبقة حديثة النعمة، وذات أصول شعبية تضم الغالبية العظمى من ضباط المقاومة، الذين اشتركوا في حرب التحرير، وأقصوا عن جهاز الدولة في الفترة ما بين 1962–1967، وأغدقت عليهم الدولة بالرساميل لتمويل عدة

مشاريع في الزراعة، والتجارة، والصناعة من جهة أخرى، هذا التحالف هو الذي يهيمن على سلطة الدولة. ولما كان هؤلاء البيروقراطيون ملتفين حول الرئيس الراحل بومدين، والحزب القائد، فقد جعلوا من أنفسهم المالكين الوحيدين لمعنى الدولة، في تعارض كلي مع جمهور المحكومين، الذي تدعي الدولة التسلطية أنها تريد اشراكه في هذا المعنى.

وتبذل هذه البيروقراطية بجميع شرائحها قصارى جهدها لتعزيز دور الدولة في الاقتصاد والمجتمع، بما يؤدي ذلك إلى تسليط الدولة على المجتمع وتسيدها عليه، وتجعل الدولة احتكاراً لها، مستغلة موقعها كنخبة حاكمة ومسيطرة في مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، لتحقق تراكم رأسمالي داخل جهاز الدولة لحسابها الخاص، من خلال إساءة استعمال أملاك الدولة، وتحويل الأموال العامة، وقبض العمولات، والاختلاس، والتلاعب، والتزوير إلخ وتطوير العلاقات مع البرجوازية الخاصة، على أساس الفساد، والنهب لممتلكات الدولة، والسمسرة، أكثر مما هي على القوانين، حيث أن هذه البرجوازية الخاصة هي طبقة كمبرادورية حقيقية، مخترقة من قبل أجهزة المخابرات (الأمن العسكري) وتشارك ذوي الرتب العليا في النظام السياسي في القيام بأعمال يعاقب عليها القانون.

إن النخبة الحاكمة والمسيطرة من بيروقراطية الدولة– الحزب، تقوم هي نفسها بالتماثل أو بالتماهي مع الدولة، وحولت سلطة الدولة إلى مسرح للصراعات على (الحصص) بين مجموعات وأفراد ذوي مصالح متباينة، وإلى كيانات شبه إقطاعية، يقودها حكام غير قابلين للعزل، ويستخلصون مبدأهم للوحدة مع جهاز الدولة، من واقع أنهم يقدمون أنفسهم بصفتهم يمثلون المصلحة العامة تجاه خصوصيات المجتمع، في حين أنهم يوجهون الدولة لخدمة مصالحهم الطبقية متجسدة في تثبيت حكم شخصي كلي القدرة، في طابع تراثي جديد من الاستبداد.

من هنا تبرز الشكلية المؤسسية والدستورية في ظل الدولة التسلطية، وتدويل المجتمع، الذي يخدم مصلحة النخبة الحاكمة، في سبيل إحكام سيطرتها على المجتمع والاقتصاد، على الرغم من الإدعاءات الأيديولوجية الشعبوية حول الخيار الاشتراكي، وحماية القطاع العام (ملكية الدولة). ثم أن بيروقراطية

رأسمالية الدولة في الجزائر هي شبيهة برأسمالية الدولة في المشرق العربي، حيث أن نمط الانتاج في ظل رأسمالية الدولة كما يقول الدكتور خلدون النقيب حول ملكية Articulateهو نظام لعلاقات انتاج رأسمالية متمركزة أو متمفصلة الدولة... وحيث أن العلاقات الرأسمالية هي السائدة، وأن فائض وقت العمل) في القطاع العام Surplus Value) الذي يولد فائض القيمة (Surplus labourtime(يتم الاستيلاء عليه حسب الأسلوب الرأسمالي حتى في ظل ملكية الدولة. ولذلك يمكن، في ظل نمط الانتاج هذا، التفكير في الدولة على أنها بديل للقطاع الخاص الرأسمالي أو شبه الرأسمالي.وإذا أردنا التبسيط، حسب منهج صفاء الحافظ، يمكننا القول أن الدولة تؤدي دور التاجر الشجع أو الرأسمالي الغائب نفسه.

إن الدولة في هذا النمط من الانتاج تقوم باستغلال مزدوج للمجتمع من حيث (أ) كونها أكبر مستخدم ورب عمل، تحدد الأجور والأسعار وتقرر الإحتكارات الحكومية، من جهة (ب)وكونها وسيط بين السكان والشركات المتعددة الجنسيات والسوق الرأسمالية العالمية، من جهة أخرى، وهنا يتضح الدور التابع لهذا النوع من النظم الرأسمالية، فقد بينا كيف أن الاختراق الإمبريالي لهذا النظام قد جردها من استقلال القرار السياسي على المستوى المحلي وهي تابعة هنا. كإمتداد للأول، بمعنى فقدانها السيطرة أو القدرة علىالتحكم في مواردها في اتخاذ القرارات الاستراتيجية الاقتصادية وسواها(42).

في ظل الدولة التسلطية، وخيار رأسمالية الدولة، وهيمنة البيروقراطية المركزية العليا على سلطة القرار السياسي، تنفصل المؤسسات الدستورية والديمقراطية عن وظيفتها في الضبط والتنظيم للحياة السياسية العامة. وتتحول هذه المؤسسات التي من المفترض أن تضمن علاقات سليمة وصحيحة بين المجتمع المدني والدولة، إلى رهانات ومواقف تتقيد بالحكم الشخصي للرئيس، باعتباره رمزاً حيا لشكل الدولة غير الشخصي، والذي يتعلق بالرقابة عليها، بدل من أن تكون قواعد للممارسة الدستورية والديمقراطية. وهذا النزوع الاستبدادي المصحوب بالإرهاب المنظم للدولة، يقود إلى انقاص قيمة المؤسسات كقواعد للعبة الديمقراطية وإلى وضعها كرهانات في يد الحكم

الفردي، الذي يعمل على نقل القوة الرمزية من المؤسسات إلى شخص الرئيس، الحاكم المطلق.

ثالثاً: تقود إدارة الحكم الفردي في ظل الدولة التسلطية إلى تطوير البنى المساندة للبيروقراطية المركزية، من خلال بناء أجهزة القمع والقتل الضاربة، ممثلة بدولة المخابرات (الأمن العسكري) التي سعت ولا زالت، لفرض سيطرتها الكاملة على حياة المواطنين، وتهديد حياتهم ومصيرهم وانتهاك كل حقوق الإنسان، ودوس كرامته إلى درجة أن حياة المواطنين باتت لا تساوي شيئاً لدى الدولة التسلطية. إن النظام السياسي البيروقراطي الأحادي أي القائم على الحزب الحاكم والملائم للدولة التسلطية، يؤدي إلى تغييب دولة الحق والقانون، والقضاء على المؤسسات الدستورية، وتكوينات المجتمع المدني الحديث، وإفقار الحياة السياسية والفكرية والثقافية، بسبب خلو ساحة العمل السياسي والثقافي من النخبات السياسية والفكرية التي تناضل لتعميم الروح الديمقراطية وتعميقها، وإيصالها إلى صفوف الشعب، وإنشاء المنظمات والأحزاب الديمقراطية في كل ميادين الحياة، وتقديم الأفكار والقيم الديمقراطية في التاريخ العربي، وكل تجارب الثورة البرجوازية الغربية، تحددها في ذلك خدمة المصالح العامة للمجتمع المدني الحديث، ودولة الحق والقانون، لا النزوات الفردية أو المصالح الفئوية الظرفية ضيقة الأفق.

والحال هذه، ليس للمجتمع المدني فعلاً دور في اختيار الممثلين للبرلمان، لأن النظام البيروقراطي التسلطي أصبح بديلاً عن مؤسسات المجتمع المدني ولأن العسكر والحزب الحاكم يعتبران الديمقراطية البرلمانية عدواً يجب إلغاؤه تماماً من المؤسسات. وبذلك كان وجود المجلس الوطني (البرلمان) شكلياً، ومن دون وظيفة فعلية في النظام. ولما كانت الدولة التسلطية قد استولت على المجتمع، فإن النخبة الحاكمة تعتبر أن حزب جبهة التحرير الوطني والمنظمات الجماهيرية المرتبطة به، هي مؤسسات تمثيل شعبي لا تكتفي بالدفاع عن مصالحها المهيمنة الخاصة، وإنما يجب عليها الدفاع عن المشروع السياسي للحزب الحاكم، الذي يمثل الحلقة المركزية في جميع أشكال التمثيل. من هنا، فإن معظم النواب الذين يتم اختيارهم من قبل المجموعة الحاكمة، وحزب جبهة التحرير، لا يمثلون الشعب، لأن مشاركتهم السياسية كانت مؤطرة ومسيسة من

قبل النظام السياسي لخدمة أهداف ومصلحة الدولة التسلطية، وقد جعلت هذه الأخيرة من البرلمان مجالاً سياسياً ثانوياً وهامشياً، لا يمكن له أن يتحول إلى مجال لتمثيل نشط لمختلف تكوينات المجتمع المدني، والتيارات المتنامية في صلبه، في مواجهة النظام السياسي.

وبما أن النواب الجزائريين ينتمون كلهم إلى الحزب الحاكم، فإنه يصعب على البرلمان الجزائري أن يتمتع بسلطة فعلية، في ظل غياب كلي لتمثيلية القوى السياسية المعارضة الديمقراطية والاسلامية على غرار الديمقراطية البرجوازية الغربية. وسيظل أي إصلاح ديمقراطي مبتوراً، طالما أنه لم يتم الانتقال من دولة يحكمها العسكر ويسودها الاحتكار السياسي التسلطي من قبل حزب واحد، إلى دولة ديمقراطية برلمانية، تحترم الدستور، وقوامها الإقتراع العام لإنتخاب السلطتين التنفيذية والتشريعية، وتعدد الأحزاب والمنظمات السياسية، وتنظيم العلاقات الخاصة التي تربط بين السلطة التنفيذية والبرلمان على أساس تحديد دور كل منهما في مجالات اختصاصه، وإتاحة تغييرات في نسبة القوى الطبقية على صعيد تقسيم أنصبة التمثيلية السياسية والسلطة، فيما بين الطبقات في المجتمع. إنه الإصلاح الديمقراطي الحقيقي الذي يقضي على التسلط الاستبدادي في أجهزة الدولة الجزائرية من جانب أجهزة القمع: الجيش والأمن العسكري، ومركزية الدولة البيروقراطية المختلفة جداً.

إن اختلال الدولة التسلطية المزودة بجهاز متطور جداً تظهره الإدارة الخاصة لهذه الدولة بصورة ما، في شكل الإقصاء والتهميش للقوى الاجتماعية ذات التوجهات السياسية والأيديولوجية المغايرة لأيديولوجية الحزب الحاكم، كي لا تعبر عن مواقفها وتصوراتها، وتدافع عن مصالحها في إطار مؤسسات اجتماعية وسياسية مستقلة، تؤدي إلى ولادة جماعة سياسية جديدة، وفي التعبير عن السدود بين الطبقات والفئات الاجتماعية، وعن العلاقات التقليدية البالية في المجتمع، حيث أن تناقضات النظام السياسي البيروقراطي يميل إلى جعل مؤسسات الدولة الحديثة عاجزة عن الفعل ومسكونة بخصوصيات المجتمع التقليدي من مختلف الأنواع، بما في ذلك الرواسب أو البنى ما قبل القومية كالعشائرية والقبلية، والعائلية، والأقليمية. هذه الرواسب تعرقل عملية الإندماج المجتمعي في إطار جماعة سياسية حديثة، وتزحم عملية تكون رأي عام فاعل، ولا تعترف بالمواطن ككائن فاعل يتمتع بكامل حقوق المواطنة، ويقوم بواجباته

عن وعي وارادة حرة، بل إن تناقضات الدولة التسلطية تبقي الإفراد رعايا أو شبه قطيع هامد، والشعب بدون "تاريخ" سياسي. "إذ تتعاطى معه كأب في أحسن الأحوال، أو كجلاد ونهاب في أسوء الأحوال".

ذلك ما يقود إلى تناقض دوافع المحكومين مع الدولة التسلطية. وهو ما يؤدي إلى نوع من "التبعية للدولة" في شكل الولاء السلبي والمتباعد إزاء سلطة استبدادية غاشمة خارجية وعليا مالكة لكل أدوات القهر والإرغام، وضابطة لوسائل الإدارة المادية للحياة الاجتماعية. ولعل ذلك كان من بين العوامل التي قادت إلى خلق مواطنية سلبية تتبرأ من الإنتساب إلى النظام السياسي القائم على الحزب الواحد. لأن هذا النظام يعاني من تناقضات جوهرية كما يقول العياشي عنصر: التناقض بين طبيعته التقليدية البالية المتمثلة في إنفراد الزعيم بالحكم والرأي، وإخضاع الجميع بما في ذلك حاشيته وصولاً إلى استخدام العنف والتصفية الجسدية لفرض الهيمنة، ذلك ما يؤدي إلى ظهور ردود أفعال مماثلة لمقاومة الاستبداد الفردي بالسلطة. وفي المقابل، نجد المظهر العصري الذي تجسده ممارسات شكلانية وطقوسية مثل الانتخابات والاقتراع العام، واعتماد طرق عمل بيروقراطية حديثة. أما التناقض الثاني، فنجده بين الطبيعة العشائرية للنظام وسيطرة المصالح الفئوية الضيقة التي تشكل مضمونه الاجتماعي وقاعدته الموضوعية، والاعتماد في استمرار على ثروة ريعية توزع على شكل هبات وإقطاعيات تبعاً لمعايير الولاء والطاعة والتبعية للزعيم وجماعته. في مقابل ذلك، نجد خطاباً شعبوياً ينفي التمايز، ويؤكد التجانس ووحدة المصير والمصالح التي تربط مختلف القوى المكونة للمجتمع. لكنه خطاب ذو فعالية محدودة في تورية الواقع وطمس تناقضاته الحادة.(43).

رابعاً: إن الطابع المميز لنظام الدولة التسلطية في الجزائر، كونه في بنيته الأساسية مجرد زركشة حديثة للسلطة في شكلها "الاشتراكي التقدمي"، لأنه نظام قائم على الحكم المطلق، والسلطة الفردية للرئيس بومدين على الصعيد القانوني وما يتجاوزه. وفي ظل سيطرة هذا النظام البيروقراطي من الناحيتين السياسية والاجتماعية، ومن الزاويتين الطبقية والأيديولوجية، يصبح وجود حزب جبهة التحرير الوطني مجرد ديكور صوري يكتفي بالتصفيق لقرارات السلطة ومبادراتها، ولم يكن في يوم من الأيام حركة ثقافية وأيديولوجية

طليعية، تنتهج النقد الراديكالي من أجل تأسيس نظام ثقافي ومعرفي حديث، وتسعى إلى إقامة جسور تربطها بحركة الشعب، الذي أصبح منكفئاً على ذاته ويلتجئ إلى البنى الاجتماعية التقليدية.

وجاءت صحوة بومدين في العام 1977 متأخرة، لإعادة بناء حزب جبهة التحرير الوطني على قاعدة الميثاق الوطني، حيث أسند هذه المسؤولية إلى السيد محمد صالح اليحياوي مجسد الخط الاشتراكي الشعبوي بإمتياز. وقد بدأ اليحياوي الإعداد للمؤتمر بتنظيم مؤتمرات للمنظمات الجماهيرية، مثل الاتحاد العام للعمال الجزائرين، والاتحاد الوطني للفلاحين، والاتحاد الوطني للشباب والمنظمة الوطنية لقدماء المجاهدين. واعتمد في ذلك على أعضاء حزب "الطليعة الاشتراكية" الذين سهل لهم عملية التغلغل في هذه المنظمات، وترك لهم الحرية في استخدام خطاب ماركسي تقليدي. وألقى مجموعة من الخطب، تجمع ما بين الخطاب ذي التوجه الاسلامي والخطاب التحديثي. وجاءت الوفاة المفاجأة للرئيس هواري بومدين لتضع حداً لهذه المحاولة.

وعلى أثر وفاة بومدين، طرحت مسالة الخلافة في الجزائر. وكان رجال الأمن العسكري وعلى رأسهم قاصدي مرباح، الذين يتمتعون بنفوذ كبير داخل النظام البيروقراطي يريدون منع وصول رجل قوي إلى سدة الحكم. وكانوا يرون في ترشيح أحد الطرفين القويين: محمد صالح اليحياوي قائد التيار الاشتراكي الشعبوي والعروبي في الجزائر، الذي كان يرى أن تتم الخلافة وفقاً لمقتضيات الدستور أي أن يتولى السيد رابح بيطاط بصفته رئيساً للمجلس الوطني الشعبي (البرلمان) منصب رئيس الدولة مباشرة ويمارس الصلاحيات المنصوص عليها، في انتظار مؤتمر عام للحزب يقوم بإختيار المرشح للرئاسة باسم الجبهة ويقدمه إلى الشعب لينتخبه –وعبد العزيز بو تفليفة وزير الخارجية السابق، والليبرالي المعتدل، من أجل خلافة بومدين، خطراً كبيراً على مصالحهم، لأن صعود أي من الطرفين يعني نهاية الأمن العسكري.

ولذلك لعب قاصدي مرباح قائد الأمن العسكري أنذاك دوراً بارزاً وحساساً في ترشيح الشاذلي بن جديد كرئيس للجزائر بعد اجتماع عقدتة الإطارات العسكرية. وكان قاصدي مرباح يعتقد أن الشاذلي بن جديد رجل تطبيق، وغير مسيس، أو مؤدلج، ويمثل مرحلة انتقالية على رأس هرم الدولة والحزب، وبالتالي سوف يطلب بحكم يحافظ على سلطته غير المحدودة كما كان في عهد

بومدين. غير أن الرئيس الشاذلي بن جديد، قرر أن لا يكون رجل مرحلة انتقالية، وأن يتمتع بكامل السلطات مثل سلفه على صعيد الدولة والحزب فأقام تحالفات وطيدة مع قادة المناطق العسكرية، والذين يرتعدون خوفاً من جهاز الأمن العسكري، والناقمين عليه جراء اضطهاده لهم في عهد بومدين، بسبب خشية هذا الأخير من الإنقلابات العسكرية. ومن خلال هذه العملية، استطاع الشاذلي بن جديد أن يكسب ثقة العسكر، وبخاصة قياداته المتنفذة، وأن يقوم بتصفية خصومه البومدينيين، وأن يكسر جهاز الأمن العسكري.

لقد جاء بن جديد إلى قمة السلطة حين أكدت نتائج الصراع بين الأجنحة المختلفة لقيادة مجلس الثورة والمكتب السياسي لحزب جبهة التحرير الوطني، رجاحة كفة العسكر على الحزب، حيث ما زال العسكر قادراً على وضع ترتيبات الخلافة. وانتقل حزب جبهة التحرير الوطني في عهد الشاذلي بن جديد من الديكتاتورية العسكرية الفردية، إلى التسلط البيروقراطي الجماعي، إذ عمد إلى توظيف قنوات الحكومة والإدارة والمؤسسات الحكومية لمصلحة وإنساق الأعضاء واسعوا النفوذ في الحزب الوحيد وراء مصالحهم، كالتمتع بالفيلات الجميلة، والسيارات المستوردة، وباتت لهم حسابات بنكية في الخارج.

ومع تعميق الانفصال التام بين السلطة وتطلعات الناس، وانغلاق فجوات الصعود الاجتماعي أمام الطبقة الوسطى، تعمق الإحباط العام في صفوف المناضلين النزهاء داخل حزب جبهة التحرير، وانهارت الثقة بين الحزب والمواطنين. ولأن سلطة بن جديد التي تنتمي نظرياً إلى حزب جبهة التحرير الوطني تمارس سياسة اقتصادية واجتماعية مخالفة تماماً لنصوصه الأساسية. إذ أن هذه السياسة الاقتصادية تتوافق مع نهج الليبرالية الاقتصادية التي اتبعها النظام الجزائري، الذي أعطى للقطاع الخاص دوراً بارزاً من شأنه أن يقود إلى تطور الرأسمالية الطرفية والتابعة في الجزائر، وإلى توثيق علاقاته مع الشركات المتعددة الجنسيات والإحتكارات الرأسمالية، وإلى تعميق تبعية "الاقتصاد الوطني" بالسوق الرأسمالية العالمية، وإلى زيادة مخاطر ارتباط الجزائر بالإمبرايالية العالمية. وهو علاوة على ذلك يؤدي هذا النهج الاقتصادي القائم على قانون الغاب إلى زيادة فاحشة في الأسعار، التي لا يتحملها إلا الأثرياء والمضاربون والمحتالون، وإلى تقويض بنية القطاع العام، بهدف تمتين

بنية القطاع الخاص الكمبرادوري والأجنبي، التي تمكنه من الإستيلاء على السلطة نهائياً.

إن السلوك المحموم للطبقة السياسية الجزائرية الحاكمة الساعية والراكضة للحصول على أقصى قدر من الريع النفطي، أياً كانت صورته، أصبح عقلية سائدة وحاكمة لمجمل النشاط والسلوك الاقتصادي لشرائح البيروقراطية الرأسمالية المتنفذة في الدولة والحزب، بما لذلك من انعكاسات على تراجع "الفكر العقلاني"، وصعود قيم "الشطارة"، و"الاحتيال"، و"النهب"، وفقاً لشعار "دعه ينهب... دعه يمر"، وتبلور معادلة اقتصادية اجتماعية فكرية جديدة مضمونها على النحو الآتي: الهجرة، البترو دولارات، الانفتاح= الريعية. السلفية الدينية. السطحية. ويعلق أستاذ اقتصادي في الجامعة الجزائرية عايش الدوائر السلطوية العليا عن كثب على هذا الوضع موضحاً: "نعرف جيداً ماذا كان مصير العائدات النفطية في الفترة ما بين 1969–1979، والتي بلغت 27 مليار دولار: لقد استثمرت في النظامين المدرسي والصحي. لكننا لا نعرف ماذا حل بـــ 120 مليار دولار، على مجموع العائدات من 1980 إلى 1988، هناك مبان كثيرة ضخمة وهناك أيضاً رشاوي كثيرة".

وليس خافياً على أحد أن مضاعفات التقسيم الجديد للعمل بين العام والخاص، بإضفاء الطابع الخاص على الخدمات العامة، وتخفيض الضرائب على تمويل النفقات الاجتماعية وتقلص تدفق ينبوع الريع النفطي من العملة الصعبة، حيث أن الدولة التسلطية اعتمدت كلياً على النفط والغاز والخدمات المرتبطة بهما كمصدر أساسي للدخل القومي، قد قادت إلى "رسملة الشأن الاجتماعي" من خلال العودة إلى عملية الضبط استناداً إلى قوانين السوق، التي لا تنفصل عن التحرر النسبي للدولة التسلطية، وعن القواعد الليبيرالية الجديدة التي أرساها الشاذلي بن جديد، والقائمة على إطلاق العنان لليبيرالية الاقتصادية، وتحرير القطاع العام من خلال تفكيكه وبيعه تدريجاً للرأسمالية الخاصة عملاً بمبدأ الخصخصة. هذا الشعار الذي فرضته "الثورة المحافظة" في كل الغرب الإمبريالي، في سبيل تأبيد الاقتصاد الرأسمالي، وإخراجه من حالة الركود التي يعاني منها، وبالتالي إعطاء صورة جديدة للقطاع الرأسمالي الخاص، بإعتباره ركناً أساسياً في الاقتصاد الجزائري، ومطلباً طبقياً ملحاً

بالنسبة للطبقة البرجوازية الكمبرادورية الجزائرية، المرتبطة بالسوق الرأسمالية العالمية، والإمبريالية، في آن معاً.

إن التحرر النسبي للدولة، لم يكن حاملاً لقدرات ملائمة لظهور تسوية جديدة بين الحاكمين والمحكومين في الجزائر، التي تسيطر الحكومة على صحافتها بالكامل، وحيث لا تتكلم الصحف إلا بلغة الحزب الحاكم، وترفض أي تجمع خارج إطار جبهة التحرير الوطني. بل إن هذا التحرر للدولة الذي يتوافق مع عملية الضبط بوساطة آليات السوق يرفض بإطلاقية وجود ضمانات تتيح تنظيم الاختلافات داخل المجتمع المدني، وحمايتها، تبعاً لكيفيات مطابقة لدولة الحق والقانون، ويحمل في سيرته توترات اجتماعية وسياسية جديدة لأنه يعبر عن سياسة سيطرة قوانين السوق، ويعمق أزمات الدولة التسلطية الجزائرية، أو لها سياسية بحكم تآكل شرعية النظام البيروقراطي العسكري الحاكم، وسيادة استخدام الأساليب القمعية من جانب الأجهزة، واتساع هوة الطلاق والقطيعة بين الدولة الجزائرية الكمبرادورية والشعب، وبالتالي المجتمع المدني بتشكيلاته المختلفة، وامتداد مأزق الدولة التسلطية المعتمدة أساساً في وجودها واستمرار بقائها على هيمنة الحزب الشمولي الأوحد على جهاز الدولة، وتركز السلطة في أيدي نخبة عسكرية وتكنوقراطية.

إن غرق النظام البيروقراطي الجزائري في خضم هذه الأزمة البنيوية، وتغيير المجتمع كماً وكيفاً خلال عقدي السبعينات والثمانيات، وعجز الدولة التسلطية عن استيعاب متطلبات وحاجات المجتمع المدني للديمقراطية، والتحديات التي أفرزتها الأزمة من ناحية، والانتفاضة الشعبية في أكتوبر 1988 من ناحية أخرى، كل هذه العوامل مجتمعة بما تشكله من خصوصيات داخلية، تؤكد على استفحال "أزمة الأيديولوجيا الشعبوية" التي من سماتها، محاولة "التوليف بين عناصر دينية وعلمانية والجمع بين الحفاظ على الأصالة والتمسك بالتراث وإحيائه من جهة، والإنبهار بالحداثة والتوق إلى العالمية والإندماج في حركة العصرنة من جهة ثانية"، والتي وصلت إلى طريق مسدود، أي إلى نهايتها الطبيعية المتمثلة في "إفلاس النظام"، وتصدع المجتمع، وتدهور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لشرائح عريضة من السكان، وتفاقم

أزمة الدولة بعد انكشاف الأمور على حقيقتها بكل ما فيها من تناقضات حادة وممارسات غير رشيدة"(44).

❐

المراجع والهوامش:

(1) - الأومانيته - صحيفة الحزب الشيوعي الفرنسي، عدد3، تشرين الثاني 1954، الحزب الشيوعي الفرنسي وقضية الجزائر ، الياس مرقص.

(2) - محمد حربي، جبهة التحرير الوطني، الاسطورة والواقع، ترجمة كميل قيصر داغر، مؤسسة الابحاث العربية ، ش، م،م، الطبعة العربية الأولى، 1983 (ص142)

(3) - المصدر السباق (ص 147) - انظر برنامج الصومام،

(4) - المصدر السابق (ص 151)

(5)- الحوليات الجزائرية (ص151)

(6) مغنية الازرق، نشوء الطبقات في الجزائر، ترجمة سمير كرم، مؤسسة الابحاث العربية، الطبعة الأولى ايلول 1980 (ص82)

(7) - محمد حربي - مصدر سابق (156)

(8) - وليم ب. كواندت، الثورة والقيادة السياسية - الجزائر 1954 -1968، إصدار مركز الدراسات والابحاث العسكرية دمشق 1981 (ص146)

(9) - المصدر السابق (ص 176) ، أنظر بن خده "المساهمة " ص 4-24"

(10)- المصدر السابق (ص 202-203) من بين الدراسات المرموقة راجع غرين برنتون "علم أحياء الثورة " وليفو ردت ادوارد " التاريخ الطبيعي للثورة" وف.وفربي" القيادة السياسية التركية توفر هذه الدرسات الدلائل الكثيرة على تغير القيادة في تركية أثناء الجمهورية الأولى، وهارولد لاسويل " في القيادات الثورية العالمية" ، و"طبعات غابريل" 1. الموندوجيمس. كولمان.سياسة المناطق النائية ص547

(11)

ANNUAIRE DE L´AFRIQUE DUNORD (AIX EN PROVINCE AND PARIS EDITIONS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE 1962 VOL1, P118 (Roun ded percentages)

(12) - وليم . ب. كواندت مصدر سابق (ص273 -274) انظر : عبر خيضر عن هذه المشاعر في مؤتمر صحفي في القاهرة في 10 تشرين الأول 1963، وبين بومدين الذي عرفت عنه أفعاله أكثر من أقواله ، الدور السياسي الذي تنبأ به للجيش الشعبي الوطني، وبينت تصريحات بومدين بعد ما جاء إلى السلطة في عام 1965 بوضوح أكثر الدور السياسي الذي تصوره للجيش، ويقول هارفي في " امتحان القوة في الجزائر" ص 1، إن (أفكار بن بلا كانت وسطاً بين أفكار خيضر الذي يدعو إلى عودة جيش التحرير إلى ثكناته، وأفكار بومدين الذي لم يكن أبداً حتى بعد انتهاء الحرب يميز بين المدنيين والعسكريين) . وعبر بن بلا بوضوح عن أفكاره الأولى في " البيان الوزاري" في 28 أيلول 1962، الذي أعيدت طباعته في حديث الرئيس بن بلا.

(13)

COMISSION CENTRALE D´ORINTATION, LA CHARTE D´ALGER

(ALGER: IMPRIMERIE NATIONALE ALGERIENNE 1964 (P40).

(14)- IBID - (P70)

(15)- IBID -(P110)

(16)- IBID- (P107

(17) - المنصف وناس- مقال الدولة الوطنية والمجتمع المدني في الجزائر - مجلة المستقبل العربي عدد 191 كانون ثاني 1995 (ص105) انظر مذكرات مصالي الحاج (ص 14و 288) كما قدمها أحمد بن بلا حين يقول " لا نريد وطنية كتلك التي نشأت في الغرب متباعدة عن الله، بل وطنية مسكونة بمعتقداتها ومروية بإيمانها في الله ومروية بانتمائها إلى الإسلام".

(18)- المصدر السابق (ص107)

BOUKHOBZA OCTOBRE 88 EVOLUTION OU RUPTURE (PP 26-27).

(19) - ياسين الحافظ الهزيمة والايديولجيا المهزومة - دار الطليعة - الطبعة الأولى تموز / يوليو / 1979/ (ص 244)

(20) - الدكتور محمد عبد الباقي الهرماسي - المجتمع والدولة في المغرب العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - الطبعة الأولى - أيلول / سبتمبر 1987 (ص101) انظر أيضاً حول هذه المسألة :

LECAETVATIN, DEVELOPPEMENT POLITIQUE AU MAGREB (ISI)

CRESM, 1979) (PP73 -74) .

(21) -الثورة الإفريقية 23 تشرين الأول 1963.

(22) - الدكتور فؤاد اسحق الخوري، العسكر والحكم في البلدان العربية - دار الساقي - الطبعة الأولى 1990 (ص37)

(23) - مغنية الأزرق - مصدر سابق (ص218)

(24) - العيازر بعيري - ضباط الجيش في السياسة والمجتمع العربي - ترجمة بدر الرفاعي - سينا للنشر - الطبعة الولى 1990 (ص 254).

(25) - وليم ب. كوندت - مصدر سابق (ص 314 - 315)

(26) - اليعازر بعيري - مصدر سابق (ص 275) انظر:

GEORGEM. HADAD,REVOLUTIONS AND MILITARY RULE IN THE.MIDDLE EAST

THE NORTHEM TER , NEW YORK 1965,P 28

(27) - محمد حربي - مصدر سابق (ص310)

(28)- وليم ب. كواندت مصدر سابق (ص 338)

-(29)

LAHOUARI ADDI - FORME NEO - PATIMONIALE DE L, ETAT ET SECTEUR PUBLIC- EN ALEGERIE . ETUDE PARUE DANS LE LIVRE ETAT ET DEVELOPPEMENT LE MONDE ARABE, SOUS LA DIRECTION DE JEAN - CLAUDE SANTUCCI ET

HABIB EL MALKI , EDITION DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE - 75700 PARIS 1990(PP80- 81)

(30) - بوميدين - الخطب، 2: 111.

(31) - العياشي عنصر سوسيولوجيا الأزمة الراهنة في الجزائر - مجلة المستقبل العربي (9) كانون ثاني 1995 (ص84)

(32) - الدكتور محمد عبد الباقي الهرمسي - مصدر سابق (ص 77) انظر في ذلك:

GAUTIER DE VILLIERS,"Etat et CLASSES SOCIALES en ALGERIE peuples méditeanéens NO 27-28(Avril- Septembre 1984) (pp207 et 232).

(33)- العياشي عنصر- مصدر سابق (84ص)

(34)- الدكتور محمد عبد الباقي الهرماسي- مصدر سابق (ص102-103).

(35)- العياشي عنصر مصدر سابق (86) انظر تحليلاً لهذه المسألة في :

M. Boukhobza' Etat de La crise at crise de L'Etat"
EL- Wattan (25-29 Juin 1994).

(36)

Gwendolyn M. carter, ed, african one - party states (I thaca: Cornell UniversityPress, 1962), (p31)..

(37) - نبيل عبد الفتاح - عقل الازمة- دار سينا للدراسات والنشر والتوزيع - القاهرة - الطبعة الأولى 1993- (ص 43- 44).

(38) مغنية الازرق مصدر سابق (ص 197).

(39) - احميده عياشي : الاسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص - دار الحكمة 1992 (ص 88).

(40) - ياسين الحافظ - مصدر سابق (ص197).

(41) - محمد حربي - مصدر سابق (ص 312).

(42)- الدكتور خلدون حسن النقيب - مركز دراسات الوحدة العربية - الطبعة الأولى أيار / مايو 1991 ، (ص 204 - 205).

(43)- العياشي عنصر - مصدرسابق (90).

(44) - المصدر السابق عينه.

(44) - المصدر السابق عينه.

❒❒❒

الفصل الرابع
غياب دولة القانون وقهر السلطة

يطرح اليوم عدد متزايد من الباحثين السياسيين وعلماء الاجتماع المهتمين بتأصيل فلسفة سياسية عقلانية عن الدولة الحديثة والمجتمع المدني في الوطن العربي على أنفسهم السؤال التالي : لماذا كانت العقود الماضية الكولونيالية من تطور الدولة العربية على اختلاف تسمياتها الوطنية والقومية، وفي شتى أشكالها الثورية والديمقراطية والتسلطية العسكرية، عقود هيمنت فيها تظاهرات في السياسات العربية متناقضة جذرياً مع روح العصرنة السياسية الديمقراطية، وعقلانية السلطة، والمشاركة الموسعة في السياسة من جانب الشعب؟

يمكن التعرف في واقع الدولة العربية مابعد الاستقلال السياسي، إلى أن سيرورة تطور بنيتها وخصائص وظائفها الاقتصادية، أم السياسية القمعية، أم الدمجية، أم التقنية تختلف عن السيرورة التاريخية لتبلور الدولة البرجوازية في الغرب (أوروبا الغربية وأميركا الشمالية)، بسبب من تطورها كدولة رأسمالية في ظل الراسمالية المتأخرة، لعبت دور رأس جسر للبرجوازية الاحتكارية الامبريالية، ومفوض وكيل للرأسمال الدولي، وتقوم بوظائف إعادة الانتاج المندمج في السوق الرأسمالية العالمية، وبالتالي إعادة إنتاج سيروة الاستغلال من جانب رأس المال.

وليس من شك أن هذه العلاقة الأدواتية قد أسهمت في تقليص السيرورات السياسية ضمن وبين مكونات المجتمع المذني الوليد، وتحويل هذه الدولة ذاتها – التي هي بالأساس دولة لا قانونية حيال غالبية الشعب– من دولة في ظل " اللحظة الليبرالية " التي عرفها الوطن العربي، التي تقوم على مؤسسات مستقلة نسبياً في إطار وظيفتها إلى دولة سلطة، أعادت إنتاج مؤسسات الدولة وفق مصالح الفئة الحاكمة، حتى بات التمييز صعباً بين السلطة والدولة. اساس هذا التحول يكمن في تشظى الحقل السياسي للفئات الوسطى التي حملت مشروع

الدولة القومية، واستئثار الشريحة المحافظة منها بالحكم، وهيمنتها على الثروة المجتمعية. وقد تحولت العلاقة بين الدولة والمجتمع من علاقة وحدة وتعارض وتفاعل إلى علاقة تحكمها عملية مزدوجة، هي عملية الاحتواء والتهميش جراء هذه العملية تحولت علاقة الدولة بالمجتمع إلى علاقة الدولة بأفراد منعزلين، بعد إلغاء دور المؤسسات الوسيطة التي تلعب دور التمثيل.

هذه الدولة المستندة إلى مشروعية إيديولوجية ثورية وليس إلى مشروعية مجتمعية أخذت على عاتقها عملية إعادة إنتاج وعي سياسي مطابق لطبيعتها، وانتقلت من دولة حق وقانون إلى دولة عسف وامتيازات. والامتيازات، هنا ليست امتيازات طبقة برجوازية بالمعنى التقليدي للكلمة، وإنما امتيازات البيرقراطية البرجوازية للدولة التسلطية.

يتفق علماء الاجتماع والسياسة على أنه ليس هناك نظرية متكاملة حول طبيعة الدولة في الوطن العربي، ومشروعيتها، بالمقارنة مع دولة القانون التي وضعتها الثورات الديمقراطية البرجوازية المتعاقبة (الثورة الانكليزية 1690 ،والثورة الأميركية 1776، والثورة الفرنسية 1789)، ركائزها الحديثة باعتبارها دولة تقوم على المذهب الوضعي الذي يستند بدوره إلى الفكرة القائلة "إن الدفاع عن القانون يقوم على الحرية، وعلى الخروج كلياً من التراث الديني من خلال القطيعة المعرفية والمنهجية التي قطعتها مع التصور الإلهي للقانون، ووضعها مشروعية جديدة لكيان الدولة مستمدة من اعتبار المواطن الانسان مركز الكون لا من الله.

ومازال الفكر السياسي العربي يفتقر افتقاراً فعلياً إلى بلورة نظرية حول طبيعة الدولة العربية، وهو مايشكل واحدة من أهم أزماته، فضلاً عن أنه يتجاهل التمييز بين الدولة والسلطة، لأن فكرة الدولة في العالم العربي لم تتغير كثيراً عن معنى الدولة قبل الأزمنة الحديثة، حيث كان معنى الدولة عند ابن خلدون على سبيل المثال هو مدة حكم أسرة حاكمة تبعيتها، أو الامتداد الزماني والمكاني لحكم عصبية من العصبيات، سواء أكان هذا الحكم عاماً أوخاصاً.

وحين نتأمل في أحوال الدولة العربية الراهنة، فإننا نجدها متماثلة مع السلطة، بماأن هذه الدولة تقلصت إلى حدود العاصمة بحكم مركزية السلطة فيها، وبالتالي فهي دولة هذه العاصمة، لا دولة الأمة ولا دولة الوطن، وهي

ليست دولة جميع المواطنين المتساويين أمام القانون، بل هي دولة متحيزة لحزب مهيمن أو لطبقة، أو لدين أو لطائفة أو لأثنية أو لأقليم بعينه. علماً أن الدولة لا تنحل كلياً في السلطة، ولا في الجهاز القمعي فقط، حيث أصبحت هي الجهاز القمعي بامتياز، من خلال اعتدائها، في شخص محتكري السلطة فيها، علىالقانون، والمجتمع المدني، وهذا ماتؤكده دراسة الدكتور خلدون النقيب الجادة والعميقة، التي تتضمن عموماً أفكاراً نظرية حول الدولة التسلطية العربية ،التي نجحت في اختراق المجتمع المدني بالكامل، محققة بذلك الاحتكار الفعال لمصادر القوة والسلطة في المجتمع.

كتب عبد الله العروي في كتابه مفهوم الدولة يقول : مهما من أمر الليبرالية والماركسية في ذاتهما، فإنهما عندما تتنشران في المجتمع العربي تكتسبان بالضرورة حالة طوباوية مكثفة، لأنهما تتلبسان بذهنية معتادة منذ زمن طويل على انتظار الدولة الفضلى وعلى هجران التنظيم السياسي القائم... إن الطوبى الإسلامية انتظار عودة الخلافة بالهام رباني – أظهرت فصم الدولة عن المجتمع بمظهر طبيعي لا مفر منه، وبذلك اقعد الفقهاء عن البحث وعن وسائل عملية لتوحيدهما، كذلك الطوبى الليبرالية، وبعدها الماركسية، أضفتا على نفس الفصم حلة العلميه، فبقي الناس على تشاؤمهم التقليدي، لا ينتظرون من الدولة سوى القمع والاستغلال، حتى تتحقق الدولة الليبرالية المنتجة العلمية حيث تتكلف فقط بالأمن أو تتحقق الدولة الشيوعية المنحلة في إدارة الأشياء. نعم قد تقود الطوبى الموروثة والمستوردة، في ظروف مواتيه إلى الثورة إلى نقض الكيان القائم، لكن، في الظروف العادية، وهي الغالبة تقف حاجزاً على طريق الواقع وبلورة نظرية الدولة. إذا لم يع المرء أن الطوبى طوبى(1).

في ظل سيادة أطروحات وتعاريف حول معنى الدولة في الوطن العربي، الذي يعيش حالة استثنائية من الاستبداد المحدّث، فإن علىالفكر العربي المعاصر لاسيما التقدمي منه أن يختار اختياراً أولياً ونهائياً بين مذهبين – في تحليله لبنية دولة الحق والقانون، آخذين بعين الاعبتار الظروف التاريخية المتبدلة التي انبثقت عنها، والتي نعيش فيها – المذهب الوضعي أو الإيجابي والفلسفة الوضعانية، حتى المتجددة والمتحولة والمرتقبة إلى أعلى في زمن أسقط ويسقط أوغست كونت رائدها، والمذهب الديالكتيتكي، نظراً لتناقض

الديالكتيك مع الوضعانية، والديمقرطية مع الليبرالية، والماركسية مع الايديولوجيا الاقتصادية والعلموية.

أولاً: دولة الحق والقانون في السيرورة التاريخية

لقد انبثقت دولة الحق والقانون في سياق التحولات التاريخية الكبرة التي أصابت المجتمعات الأوروبية، منذ أن بدأ المشروع الثقافي التنويري الغربي الذي له خاصياته المتميزة يشق طريقه لجهة إخراج العقلانية من حدود الغيب والتجريد اللفظي إلى عالم المجهول المادي إلى الطبيعة. وبذلك ولدت الدولة الحديثة بفضل الجهد التاريخي الذي قامت به الذات الأوروبية على ذاتها في مراحل الصراع التوتري الهائل بين العقل المسيحي والعقل العلمي الذي دام ثلاثة قرون، والذي توج بإحداث القطيعة الكبرى – وهي قطيعة معرفية وقطيعة ابستمولوجية وسياسية داخل استقلالية العقل نفسه – مع التصور الديني للعالم والحياة الذي أصبح معيقاً للحداثة والتقدم وغير محتمل وغير مقبول في معارضة النظام المعرفي الجديد الذي شكلته البرجوازية كطبقة صاعدة في أوروبا.

لاشك ان ميلاد الدولة – الأمة، أساسها، وأصلها، ومعناها، تمظهر تاريخياً في ذاته ولذاته حسب تعبير هيغل، حين بدأت العلاقات الراسمالية تظهر تحت شكل الرأسمالية البضاعية، ومع اندلاع الثورة الديمقراطية البرجوازية التي عمت الغرب بدرجات متفاوتة الحدة والقوة منذ القرن التاسع عشر وفي آواخر القرن الثامن عشر، وعلى امتداد القرن التاسع عشر. ولدت أشكالاً متنوعة عبر التاريخ من الدولة – الأمة، ففي انكلترا، تشكلت الرأسمالية الصناعية من رحم الرأسمالية التجارية، وحققت البرجوازية "وفاقاً تاريخياً" مع الارستقراطية بتحالفها مع النبلاء. غير أن التوازن النسبي للطبقات المسيطرة في مرحلة عملية التراكم البدائي لرأس المال الانكليزية التي عرفت الكثير من العنف لم يفسح في المجال لانبثاق دولة قوية كما هي الحال في فرنسا، بل عجل بقدوم " دولة معتدلة" حسب تعبير مونتسكيو، كما عملت هذه السلطة السياسية المخفضة على إدارة هذا الوفاق في إطار التناقض بين الديمقراطية الداخلية والاستغلال الامبريالي.

أما في فرنسا، فقد استولت البرجوازية على السلطة بوساطة الثورة العنيفة، وبسطت هيمنتها الطبقية على مجتمع مازال زراعياً وتكمن المفارقة هنا في أن الهيمنة البرجوازية في فرنسا سبقت التوسع الصناعي والرأسمالية الصناعية التي عرفت انطلاقتها الفعلية تحت حكم الامبراطورية الثانية ابتداء من العالم 1850، على نقيض انكلترا.

وهكذا، فإن المصادر النظرية للأفكار الثورية، وكذلك الممارسات المولدة للدولة الحديثة، ارتبطتا تاريخياً بحوامل موضوعية تجسدت في ذلك التفاعل العظيم بين إبداع الأفكار الثورية في الفيزياء والفلك والرياضيات ومانجم عنها من تحولات علمية وصناعية كبرى، وحققت أسس رأسمالية صناعية متطورة، وبين طرح المناهج والأنساق المعرفية الجديدة في الفلسفة، التي تعتبر الانسان –هذا العَلَمُ للثورة، والذي يتصور نفسه تارة ككائن طبيعي، وتارة ككائن عقلي – مركزاً للعالم، وطرحت في الوقت عينه التناقض بين مثالية القانون الطبيعي الذي بقّي قاصراً منهجياً والقانون الوضعي المبني على العقلانية.

ويعتبر الحقوقيون أن الدولة الليبرالية للرأسمالية التنافسية التي ولدت في بلدان الغرب هي الشكل النموذج لدولة الحق والقانون بوصفها من أكثر الأنظمة ديمقراطية، وتمثل في الوقت عينه مركباً بين نظريات القانون الطبيعي أسبق منها ومبادئ حملها إليها القانون الوضعي في القرن الثامن عشر.

*خصائص نظرية القانون الطبيعي

إذا مَاحصرنا بحثنا بالغرب الأوروبي يمكننا القول بأن نظرية القانون الطبيعي كانت تمثل أساساً في القانون العام السياسي المحلي والدولي ومركزاً ريادياً في فلسفة القانون في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وعلى أساس القانون الطبيعي " أقام هوبز نظريته في السيادة، ولوك رأيه في أنه "لاضرائب بدون تمثيل نيابي"، وروسو مذهبه في الإرادة العامة أو الجماعية، ثم طور القانون الطبيعي إلى ماعرف في الثورة الفرنسية وفي وثيقة حقوق الإنسان الأمريكية باسم : " حقوق الإنسان: فيتحول التأكيد من الواجبات إلى الحقوق"(2).

كانت فلسفة القانون الطبيعي التي سادت في العصر الكلاسيكي تنبثق من نظرية حالة الطبيعة في مقابل حالة المجتمع، حيث يؤكد المدافعون عن أنصار

حالة الطبيعة بأن للإنسان باعتباره إنساناً، حقوقاً طبيعية، أساسها الحرية التي تمثل التعبير الحقوقي عن طبيعة الإنسان، وعن صفة الحق الخاص بالإنسانية والمساواة في الحق. ويقول برنار غروتويزن بهذا الصدد في كتابه فلسفة الثورة الفرنسية "يقتضي الحق إذن أن يتصرف كل امرئ وفق إرادته الحرة، وهذا مبدأ صالح لكل إنسان، فكل إنسان يحب أن يكون حراً، وإذا أكره إنسان إنساناً آخر على القيام بعمل كان في ذلك خرقاً لهذا المبدأ. وكيما يراعي هذا المبدأ ينبغي إذن أن يتجنب كل إنسان الاعتداء على حق إنسان آخر، وبمقتضى الحدود التي تفرضها الصفة العامة لمبدأ الحق على حرية كل فرد، فإن حقه الطبيعي لا يمتد إلى أبعد من هذه الحدود، إن على البشر أن يعيشوا مستقلين بعضهم عن بعض وألا يرتبطوا إلا بعقود متبادلة صالحة من الناحية الحقوقية وأن يكون بينهم احترام لحريتهم متبادل، ولا ينبغي أن يكون النظام الاجتماعي إلا وسيلة لضمان حرية كل فرد" (3). وقد تشكلت فكرتا الحرية والمساواة الملازمتان لطبيعة الإنسان نفسها، أساس إعلان حقوق الإنسان، "يولد جميع الناس ويبقون أحراراً ومستاوين في الحقوق".

ويعتبر توماس هوبز THOMAS HOBBES (1588 - 1679) من بين فلاسفة العصر الكلاسيكي الذين أرسوا النظرية الحديثة في القانون الطبيعي، حيث أن الإنسان عنده ليس كائناً اجتماعيا بطبعه كما يقول ارسطو، وليس كائناً عقلياً مجرداً كما سيقول فلاسفة التنوير أي في القرن الثامن عشر، بل هو كائن شرير حافل بالنقائص، جبان، فاسد، خبيث تدفعه المصلحة الذاتية، وتتحكم فيه الغرائز الأولية من أنانية وجشع. ويخلص هوبز موقفه هذا بقوله الشهير " الإنسان للإنسان ذئب، والكل في حرب ضد الكل، والواحد في حرب ضد المجموع".

homo homini lupus , bellum unisescjusque contra unumquemque. bellb unum contra omnes .

وقال هوبز إن الإنسان إنما اضطر إلى تكوين المجتمع المدني بدافع مصلحته في المحافظة على نفسه، وقرر أن القانون الطبيعي الذي يحدد واجبات الإنسان، مستمد من حقه الطبيعي في المحافظة علىنفسه، وهو حق مطلق بينما سائر الواجبات نسبية مشروطة. ولما كان الناس متساوين في رغبتهم في المحافظة على أنفسهم، فإن الناس بطبعهم متساوون: ولهذا لا يوجد تدرج

طبيعي بين الناس في طبقات ومن هنا فإن الحاكم هو مجرد شخص ينوب عن الباقي في المحافظة على الناس.

إن منهج هوبز شأن العديد من الفلاسفة حتى روسو وكانط وبعض من أتى بعدهما يتمسك بمذهب العقد الاجتماعي، وهو يفسر كل التحولات التي تصيب الدولة والسياسية والقانون والأخلاق انطلاقاً من مفهوم الفرد معزولاً عن كل الآخرين، هذا الفرد الذي يتصور هوبز خصائصه على أنها تمتلك صفة الخلود والثبات. فالأفراد في نظر هوبز هم الذين يشكلون المراكز الوحيدة للعلاقات الاجتماعية بين الناس.

وهكذا يكفي معاينة الأفراد، المجردون من علاقات متبادلة وهم على "حالة الطبيعة" لمعرفة الأسباب التي تحدد تكون الدولة. ويستنتج هوبز بأن العدوانية اللا محدودة للإنسان هي التي دفعته إلى أن يبحث بعقله عن تسوية، وإيجاد مجتمع تسوده قوانين – تحكم المجتمع، لإزالة الخوف والنزاع". ولا يمكن أن يوجد مثل هذا المجتمع إلا بتخلي الأفراد عن حقوقهم الخاصة وشهواتهم الخاصة فيما يتصل بتوجيه النظام في المجتمع.

وعلى الكل أن يخضعوا لإرادة واحدة. ولهذا اتفقوا على تفويض أمر إرادة واحدة تتولى فرض نفسها على الآخرين، أي إنتقال حقوق كل فرد إلى فرد واحد...

Jus omnium in unun Transfertur.

فالعقد الأصلي هنا قد أبرم بين الأفراد وبين فرد (حاكم) وهم في حالة فرض، (فهو ليس عقد ابرم بين الحكومة والمحكومين لأنه لا يوجد أي نوع من أنواع الحكومات في حالة الطبيعة)، وبموجبه تخلى هؤلاء عن حقوقهم ليفوضوها إلى شخص يمثلهم ويقبل عنهم أن يتولى تصريف أمورهم بما يكفل م والاستمتاع. والشيء المتميز لهذا العقد، وأنه بين ثلاثة لهم الأمن والسلا أطراف، الطرف الأول: متعاقد فردي، الطرف الثاني: كل أفراد المجتمع، الطرف الثالث طرف لايدخل في العقد إلا للإنتفاع منه، دون أن يقدم شيئاً في مقابل ذلك، وهو: الحاكم، هوعقد من نوع خاص، إذ فيه الحاكم يوافق على شروط العقد، لكن دون أن يلتزم بشيء تجاه الغير"(4).

ماذا نستنتج من كل هذا .؟

1- إن المجتمع المدني لا يتكون إلا بواسطة هذا العقد الأصلي المبرم بين سائر مواطني المستقبل في الدولة، من أجل تعيين حاكم، ونقل السيادة إليه، (سواء أكان هذا الحاكم إنساناً واحداً (ملكاً) أم قلة من الناس، أم جمعية ديمقراطية، من دون تقييدها، حيث أن تقييد هذه السيادة يتعارض وروح العقد الأصلي. ثم إن التفويض بالسلطة وهجرها من قبل الجميع، يجعل مسألة التراجع عن هذا التفويض أمراً مستحيلاً، لإنه بمجرد أن أبرم هذا العقد حتى يتعذر علىأي إنسان إجراء أي تغيير عليه.

2- إن الحاكم بموجب هذا العقد الأصلي غير القابل للفسخ، يتمتع بسلطة مطلقة، في وضع القوانين، والفصل بين المنازعات، وصيانة الأحكام والحقوق والواجبات، ويمتلك كل سلطة لتحقيق إرادته التي هي ستكون ممثلة لإرادة المواطن. كما أنه من المستحيل على أي مواطن مساءلته عن طريقته في إدارة الحكم، وذلك أن التفويض يسقط الحق في المساءلة. ولما كان الحاكم ليس طرفاً في هذا العقد الأصلي، باعتباره عقداً تم بين المحكومين بعضهم وبعض، والحاكم هنا هومجرد طرف مستلم، فلم يعد مسموحاً للمواطنين أن يعارضوا أو يجادلوا في صحة القوانين التي يصدرها، لأن القانون الأول للفعل هو - في نظر هوبز طبعاً- أن يعتقد في عدالة كل ما يريده الحاكم، لأن الخضوع للحاكم هو الشرط في السلام، وكل القوانين الطبيعية للعقل تصدر عن إرادة السلام.

3- إن هوبز ومعه الممثلون الكلاسيكيون لنظرية العقل والحق الطبيعي مثل وكريستيان وولف وروسو، Pofendorf وبيفندورف Grotius غروتيوس ومعظم فلاسفة البرجوازية الكبار حتى بداية القرن التاسع عشر، كانوا قد صاغوا تصورهم للدولة على أساس أنها تمثل الخير الأعظم للمواطنين، استناداً إلى العقد السياسي الأصلي ونظرية القانون الطبيعي. وفي الواقع التاريخي، فإن تكوين مجتمع مدني بموجب وجود ميثاق يتعهد كل من يريدون المشاركة في هذا المجتمع بأن يكونوا هيئة واحدة، وبناء دولة تعتبر تجمعاً لطبقات مختلفة ذات مصالح متباينة، ينسجمان مع مطالب الطبقات التي كانت تناضل من أجل التحرير من النير الإقطاعي، ومع مرحلة الرأسمالية المركنتيلية (التجارية)، حيث " ترتكز السياسة التجارية

(المركنتيلية) جوهرياً على ضرورة وجود نشاط لدولة تأخذ على عاتقها حماية الفروع التجارية البرجوازية"(5).

4- إن مذهب هوبز وأتباعه الذي يرتكز على نظرية العقد السياسي الأصلي والقانون الطبيعي، والذي يعتبر أن الدولة والمجتمع مدينين بوجودهما وشرعتيهما إلى إرادة الشعب، بما أن هدفهما هو تحقيق الخير الأعظم للشعب، والذي يتناقض أيضاً مع تصور الدولة في العصر الوسيط المرتكز على نظرية الحق الإلهي في الحكم، هذا المذهب هو تبرير للاستبداد والحكم المطلق والديكتاتورية التام. وهكذا افضت نظرية القانون الطبيعي عند هوبز إلى تبرير الاستبداد المطلق.

5- إن الوهم الذي انساق فيه هوبز ومن بعده خلفائه، هو اعتقاده بأن الدولة المتأسسة على أساس العقد السياسي الأصلي ونظرية القانون الطبيعي المتناقضين جوهرياً مع القانون الإلهي من القرون الوسطى، غايتها فقط كفالة عدم عدوان المواطنين بعضهم على بعض، وضمان خير الأفراد مشكوك في صدقيته لأن الواقع يكذبه على مرّ التاريخ. إذ ماهي الضمانات الكفيلة بعدم قيام الدولة بمصادرة حقوق وحريات المواطنين فرادى أو مجتمعين، هذا مايتجاهله هوبز حول إمكان عدوان الدولة ممثلة بالحاكم أو بالهيئة التشريعة. وهذا النسيان أو التجاهل نابع أساساً من نقص الوضوح في مفهوم الدولة عند هوبز وفلاسفة العصر الكلاسيكي، عصر البرجوازية الصاعدة، حيث أنه يتم الفصل بين مفهوم الدولة ومفهوم المجتمع. فالدولة في نظر دعاة العقد الإجتماعي ونظرية القانون الطبيعي هي تعبير عن نتاج مصالح الناس الحيوية، لكن بما أن الناس ينتمون إلى طبقات مختلفة فإن مصالحهم حتماً وبالضرورة ستكون مختلفة، وغير متجانسة، حيث أن هذه الإختلافات وعدم التجانس يتطوران مع تطور الواقع ذاته. فالمجتمع منقسم إلى طبقات، وهو غير موحد، والدولة في هذه الحالة تكون تعبيراً عن مصلحة خاصة، بعد أن كانت تعبيراًعن المصلحة العامة. ويقول عبد الرحمن بدوي في تعليقه على كتاب امانويل كانط فلسفة القانون والسياسة حين تعرض لتوهم هوبز وروسو أن الدولة تضمن الحرية للأفراد، في حين أن الواقع يؤكد أنها لا تضمن الحرية إلا لنفسها فقط "فالحاكم الفرد كما له دائماً حاشيته وأنصاره ومحاسبيه، والهيئات التشريعية لها دائماً مصالحها

الخاصة ومحاسبيها (وإلا فكيف وصل أعضائها إلى هذه المراتب) ولم يحدث في التاريخ كله، وليس في طبيعة الإنسان نفسه، أن يكون نزيهاً نزاهة مطلقة موضوعية".

والكلام عن إخضاع الإرادات الفردية (أو الجزئية أو الخاصة) إلى إرادة عامة– كلام بغير أساس، لأنه قائم على تجريدات وهمية لاتقل وهمية عن الكيانات الميتافيزيقية التي طالما سخرت من هذه النظريات، وإلا فما معنى :" الإرادة العامة"، أليست هي في الواقع إرادة السلطة ذات السيادة أي إرادة فرد إن كانت تتمثل في حاكم مفرد، أو إرادة هيئة مؤلفة من عدد محدود من الناس، إن كانت تتمثل في هيئة تشريعية أو في حاكم مفرد وهيئة تشريعية معاً؟

أفليس من الخطورة الشديدة إذن على حرية الإنسان وكرامته وأمته والعدل الذي ينبغي أن يسود بينه وبين مواطنيه أن تطلق السلطة إذن، كما يريد روسو ومن قبله هوبز – للحاكم أو الهيئة ذات السيادة؟

لهذا، كله ترى أن روسو قد أخطأ خطأ فاحشاً، حين قال :" إن قوة الدولة هي وحدها التي تصنع حرية أعضائها" أي المواطنين ولو بعث اليوم حياً وشاهد مايجري في العالم اليوم لأنكر كل ماقاله : "وعض بنان الندم عل كل ماتفوه به في هذا المجال" (6)

نستخلص من كل هذا، بأن نظرية القانون الطبيعي، مهما كانت تحتوي من تناقضات في نظرتها إلى الأمور، وفي تصورها لبناء دولة قائمة على الحق الطبيعي، تمثل عنصراً ثورياً في فلسفة دولة الحق والقانون عند البرجوازية الصاعدة، والبشير المعلن عن بداية النظام المعرفي الجديد المؤسس على العقلانية. لكن طبقاً لنمط تفكير هوبز ولمواقفه التاريخية كفيلسوف للبرجوازية الصاعدة، وللدولة القومية، فإن هذه العقلانية المتمثلة في مجموعة معارف قابلة للنهوض في كل لحظة على قاعدة التجربة أو المحاكمات المنطقية يجب أن تقام نهائياً: «ما أن توجد حتى ينتفي أي داع لتغييرها. وهكذا لايوجد مفهوم للطبيعة ذو صلاحية فحسب، بل يوجد أيضاً مفهوم للأخلاق وللمصلحة الحقيقية للناس، صالح لكل زمان ولكل مكان وقيم تفكير سائر المقولات التابعة لفكرة المجتمع والدولة على أساس أنها أبدية، مادامت تلك الفكرة ذاتها قد تم الاعتراف بصحتها. ويبدوأن التاريخ أساساً كسيرورة للتطور الذي يقود الناس إلى

الامتلاك الكامل للعقل، وما أن تتم تلك السيرورة حتى يتحقق ببساطة أفضل نظام اجتماعي ننزع إليه كحالة نهائية. ونظراً لكون تلك الحالة النهائية محدودة بمبادئ الحق الطبيعي – بلوغ الخير العام عبر التأكيد الحر للأنانية الفدرية – وبما أن تلك المبادئ تشكل جوهر المجتمع البرجوازي ضمن نظام الملكية وحرية المنافسة. ويتشكل معيار هذا التقدم من أفكار المفكرين أنفسهم، وهي أفكار مشروطة بعصرها، لكنها تطرح على أساس كونها أبدية» (7).

إن خطأ هوبز ورواد نظرية القانون الطبيعي يكمن في ثقتهم المطلقة بمعارفهم التي رفعوها إلى مقام العقل الخالد الأبدي، ولم ينظروا إليها في ارتباطها التاريخي بعصرهم الذي يشكل مرحلة تاريخية محدودة من مجمل سيرورة النمو اللاحق للمجتمع البرجوازي، وهي معارف ليست قابلة للتحليل فقط، بل للمراجعة النقدية أيضاً، وللتجاوز الديالكتيكي.

* مفهوم دولة القانون

إن مايتم التعبير عنه بدولة الحق والقانون، هونشوء الدولة الحديثة في سياق التجربة الغربية، بدءاً من القرون الكلاسيكية التي أفرزت أشكالاً متعددة من الدولة القائمة على نظرية القانون الطبيعي، مروراً بالتحولات التي عرفتها المجتمعات الغربية منذ بداية الثورة الإنجليزية وحتى قيام الثورة الفرنسية، والتغيرات التي أدخلتها هذه الأخيرة على صعيد تجسيد القطيعة مع الأشكال السياسية للدولة الاستبدادية التي شهدت نشأة الرأسمالية الميركنتيلية والتي عبرت عن إحدى المراحل الانتقالية من الاقطاعية إلى الرأسمالية، وإرساء الدولة القومية – الأمة التي تعتمد على فكرة سلطة القانون المطلقة، وبناء سياسي وقانوني يتجسد في مؤسسات مدنية تعتمد العمل الايديولوجي وأخرى عسكرية وأمنية تعتمد العنف المشروع داخل حدود جغرافية معترف بها داخلياً وخارجياً. هذا الجمع بين «البناء المدني السياسي والظاهرة القانونية وبين العنف المشروع داخل حدود معينة، هو أساس مفهوم الدولة – الأمة (L´ETAT - nation) (8) »

ولعل مفهوم الدولة – الأمة – يضيء بكامل دلالته عندمايقترن بمأثور الثورات البرجوازية في الغرب، وبخاصة منها الفرنسية التي كنست من أمامها المرجعية الإلهية حين قطعت رأس الملك بتهمة الخيانة العظمى للأمة، وحررت

بشكل عنيف هذه الأمة من العلاقات العائلية والدينية والشخصية الملكية، وفصلت المجرد عن المباشر، ووضعت مشروعية جديدة أدت إلى قيام الدولة القومية، المقترنة بذلك المأثور الآخر الفرنسي هذه المرة، الذي عرف بشرعة حقوق الإنسان والمواطن لعام 1789، والذي أضحى علامة ايديولوجية فارقة للدولة الليبرالية والديمقراطية التمثيلية، حين أكدت بشدة بأن " أي مجتمع (...) لا يحدد فيه فصل السلطات لا يملك دستوراً (البند 16) حيث أن الدولة الليبرالية مبنية على هذه القاعدة.

وبذلك أصبح الدستور يمثل القانون الأسمى في تنظيم المجتمع محدداً بذلك أسس الدولة القومية الحديثة وحدودها. «ومنذ نهاية القرن الثامن عشر أصبحت المطالبة بتشكيل دستور في كل من أوروبا وأمريكا الشمالية عملاً سياسياً من الأعمال الأكثر رمزية وثباتاً التي قادتها البرجوازية المتحدثة باسم الأمة، وابتداء من تلك الفترة أصبح وجود الدستور المكتوب في الظواهر العادية وتحول من ضرورة إلى عادة وليس فقط في أوروبا فحسب بل في كل من أمريكا والعالم الثالث أيضاً» (9).

إن مفهوم الدولة– الأمة يتضمن في سيرورته الطابع الكوني العام الذي يحمله إلى العالم، لأن ظهروه ترافق مع ظهور الرأسمالية الناشئة، وانتشار علاقات الانتاج الجديدة الخاضعة للرأسمال. فالبرجوازية الصاعدة تعمل على توطيد هيمنتها، وخدمة أهدافها على أساس أنها قيم حقائق، وتحقيق الوحدة القومية للأمة المتأمثلة للسوق الاقتصادية من خلال إلغاء الحواجز الجمركية الداخلية الموروثة من الانقسامات الاقطاعية، وانتزاع السيطرة والسيادة للسلطة السياسية من الرجعية الاقطاعية والمونارشية وإقامة دولتها، التي لن تكون أتوماتيكياً نتاج سيطرتها كطبقة، وإنما عبر الفتوحات التي تقوم بها لفرض هيمنتها والمرتبطة بخوض الصراعات السياسية المستمرة من أجل السلطة، الأمر الذي أظهرته بأكثر ما يكفي تاريخ الثورات، وبالأخص منها تاريخ الثورة الفرنسية الكبرى.

في الواقع والتاريخ، الدولة القومية في الغرب انبنت على فكرة الأمة التي وجدت أرضيتها في المجتمع المدني، مجتمع الأعمال الخاصة والطبقات، كما يقول ميشال مياي في كتابه دولة القانون، «أن ظهور الدولة يترافق مع ظهور

الأمة الرأسمالية، ولا يسبق أحدهما الآخر : إذ يتجدد الرأسمال ضمن الزاوية الاقتصادية والأمة ضمن الزاوية السوسيو- سياسية وتحتل الدولة الزاوية القانونية».(10).

خلافاً لما هو شائع الاعتقاد، فقد عرف العالم دولة " القانون" عبر العصور المختلفة التي مرّت بها البشرية، منذ أيام حمورابي وإلى يومنا هذا. لكن مايميز الدولة الأتوقراطية والديكتاتورية والتوتاليتارية في هذا المجال عن الدولة الديمقراطية هو كون القانون في الحالة الأولى جائراً، وشكلياً ولا عقلانياً، فضلاً عن انتهاكه وخرقه من السلطة عينها التي يفترض أنها تطبقه، أما في الحالة الثانية فهو يكفل للشخص الإنساني للمواطن، حقوقه الأساسية الحرية والمساواة أمام القانون، ويفصح له في المجال الدفاع عن حقوقه هذه، حتى في مواجهته الدولة التي يفترض أنها ضامنة لها. لكن السياق التاريخي الذي رأت فيه دولة القانون النور هو دولة المجتمع الرأسمالي، باعتبارها النموذج الأكمل للبنيان القانوني والسياسي. فماذا يعني القانون بحرفيته؟ يقول كانط في كتابه «نظرية القانون»: «القانون هو مجموع الشروط التي بها حرية الواحد يمكن أن تتحد مع حرية الآخر وفقاً لقانون كلي للحرية ». و«يكون عادلاً كل فعل يمكّن أو قاعدته تمكّن حرية كل شخص من أن تتعايش مع كل شخص وفقاً لقانون كلي، فإن من يحول بيني وبين ذلك ظالم لي، والواقع أن هذا التعارض (هذه المقاومة) لا يمكن أن تتعايش مع الحرية وفقاً للقوانين الكلية». ولكن إنسان أن يكون حراً، حتى لو كانت حريته أمراً لا يهمني أبداً، أو حتى لو كنت أتمنى أن أسيء إليها، بشرط ألا أضر بها بواسطة فعل خارجي. فالأمر في القانون لا يتعلق بالنية، بل بالفعل الخارجي. فالمهم إذن هو ألا أفعل فعلاً خارجياً يضر بالغير أوتجربة الغير، أما بيني فأمر آخر لاشأن للقانون به مادامت لم يترجم عنها فعل خارجي. وهذا هو الفارق الأكبر بين الفعل الأخلاقي والفعل القانوني.

كما يلاحظ من ناحية أخرى أن المبدأ الكلي للقانون ليس هو الوحيد الذي يحد حريتي الأخلاقية، بل ربما كانت هناك أسباب أخرى للحد من حريتي، عائق للحرية. Contrainteوالفعل الظالم عائق للحرية وفقاً لقوانين كلية. والقهر

لكن ليس معنى هذا أن كل عائق للحرية ظلم، فإن القهر العائق لما يعوق الحرية يعد عدلاً. ولهذا فإن قهرها يضر بالحرية أمر مرتبط بالقانون وبعبارة

أوضح: إذا قامت سلطة بمنع التصدي على الحرية، فإن ذلك عدل منها، وإن أضر بحرية المعتدي، ومن حق الدائن أن يقتضي من مدينه أن يدفع الدين، وهذاالقهر يمكن أن يتفق مع حرية كل واحد منهما وفقاً لقانون كلي خارجي. «وهكذا فإن القانون وملكة القهر هما شيء واحد»، فالقانون ليس مؤلفاً إذن من خطين: الالتزام بحكم القانون، وملكة قهر الآخرين لإنجاز هذا الالتزام، بل هماشيء واحد.

لكن يمكن مع Strictumوملكة القهر مرتبطة مع القانون بالمعنى الضيق فيه ملكة القهر لا يمكن أن يتحد Latumذلك أن نتصور قانوناً بالمعنى الواسع بأي قانون. وهذا القانون، الحقيقي أو المزعوم، على نوعين : الانصاف، وحق الضرورة. والانصاف يقر بقانون ليس فيه قهر والضرورة قهر بغير قانون والأصل في هذا الاشتراك المعتدي أن ثم أحوالاً مشكوكاً فيها، لا يستطيع القاضي الفصل فيها... والقانون، بوصفه علماً منظماً، ينقسم إلى : قانون طبيعي لا يقوم إلا على مبادئ قبلية وقانون وضعي يصدر عن إرادة المشرع.

أما القانون بوصفه ملكة إلتزام الغير بواجب، أي بوصفه مبدأ تشريعياً شرعياً يتعلق بالغير، فإنه ينقسم إلى قانون فطري، وقانون مكتسب. والأول هو الحق لكل الناس بحكم الطبيعة، بغض النظر عن كل مرسوم قانوني، والثاني هوالذي يفترض مثل هذا المرسوم.

والحق الفطري الوحيد هوالحرية بالمقدار الذي به يمكن أن يتعايش مع حرية الغير وفقاً لقانون كلي، وهو حق مكفول للإنسان بماهو إنسان، إي بمقتضى إنسانيته. ومبدأ الحرية الفطرية يشكل في داخله على : المساواة الفطرية، أي الاستقلال، ومفاده ألا يكون المرء ملزماً – عن طريق غيره– بشيء آخر غير مايستطيع هوأن يلزمهم به على التبادل، أي أن يكون الإنسان لا ملام عليه، لأنه قبل كل usti وأن يكون الأصل عادلاً Suiiurisسيد نفسه مرسوم قانوني، لم يفعل شيئاً ظالما. وأن يكون قادراً على أن يفعل تجاه الغير مالا يضر في ذاته بمالهم، على افتراض أنهم لا يريدون ذلك: مثل أن يفضي لديهم بأفكاره، وأن يقول لهم شيئاً أو يعدهم بشيء سواء كان ذلك صحيحاً لأنه يتوقف عليهم هم أن يريدوا تصديقه Veriloquium aut falsiloqoiomأوكاذباً أو عدم تصديقه.

وماعدا الحرية فإن سائر الحقوق مكتسبة، لأنها علاقات خارجية مؤسسة بين الإرادات الإنسانية وفقاً لقوانين كلية. ولا توجد علاقات قانونية إلابين أشخاص، لكن الأشخاص أما أن ينظر إليهم على أنهم أفراد يؤلفون مجتمعاً طبيعياً، في علاقاتهم الناشئة مباشرة عن عليتهم بوصفها كائنات حرة، وإما على أنهم أعضاء في مجتمع مدني، في علاقاتهم الناشئة عن تأسيس جماعة سياسة. ومن هنا انقسم القانون إلى نوعين قانون خاص وقانون عام .(11).

أسهم كانط في تأسيس نظرة علمية جديدة للعقل البشري،عليها انبنت فلسفة القانون ونمط عقلانيته في عصر النهضة، وكذلك التفكير السياسي الخاص بالحريات السياسية وبدولة المؤسسات الديمقراطية. وتتجلى فلسفة كانط المثالية المتعالية في صياغة الفصل الديكاريتي بين العقل ونظام الطبيعة، وتأسيس عقلانية تجريدية متلازمة مع عقلانية ديكارت النقدية، وواضعة بنية جديدة في صرح الديالكتيك الذي سيعيد هيغل بناءه على أحسن وجه، ومؤسسة لفلسفة عقلانية حديثة تعيد الاعتبار إلى العقل وإثباته في مواجهة تجليات اللاعقل والأسطورة، «لقد استبعدت الفلسفة الكلاسيكية اللاعقل بجميع مظاهره لأنه – بحسب فهمها – منبع الفساد والتشويش والخراب» (12).

يقول ميشال فوكو : «العقل (بالنسبة إلى سبينوزا أو إلى فلسفة العصر الكلسيكي عامة) قرار ضد كل اللامعقول في العالم» (13).

وقدمت لنا الفلسفة الهيغلية التي تعتبر ذروة العقلانية الحديثة، قبل الماركسية، مفهوماً جديداً للعقلانية، من خلال الصور الذي يكشف العقل نفسه في ثلاث صور وهي:

1- الوعي المباشر (استقلال الذات عن الموضوع، وحياديتها إزاءه إنها لحظة الإيجاب).

2- الوعي الذاتي وهو اتضاح حقيقة أن الموضوع هوالذات، إذن انهيار الاستقلال وهذه لحظة السلب أو النفي الأول.

3- العقل : أي مرحلة اتحاد الموضوع مع الذات واختلافه عنها في آن. وهي لحظة التركيب أو نفي النفي، العقل هو قوة النفي، السلب، ولكن لا تاريخ ولا تقدم بدون نفي النفي.إن لحظة التركيب هذه، لحظة نفي النفي هي التي تضع التلازم الضروري بين العقل والتاريخ، لذلك يمكن القول إن الهيغلية قد

أثبتت مفهوماً للعقلانية، يتماثل مع المضوعية، والواقعية والتاريخية في إطار الكلية الشمولية الكونية. «_لقد بلغ بالعقلانية الغربية أعلى قممها حين أحل العقل محل التاريخ والتاريخ محل العقل، بأن أعطى للتاريخ معنى وللعقل حركة فأصبح التطابق بين العقل ونظام الطبيعة لا مجرد مسالة منطقية كما كان الشأن من قبل، بل أصبح مسألة صيرورة ومصير مسألة واقع يتحقق عبر التاريخ» (14).

* العقلانية ركيزة لدولة القانون والحقوق

العقلانية في فلسفة هيغل هي التفكير والعمل وفق المنهج الديالكتيكي، وهي لا تتصور المطلق واللا متناهي فوق المعرفة أو خارج سلطة العقل بوصفه «الروح الذي ينفي دائماً». فليس اللامتناهي وراء المتضادات المتناهية، بل إن التضادات المتناهية تعقل من حيث هي لامتناهية، الأمر الذي يضع فكرة التاريخ ومفهوم التقدم.

وهكذا، فإن مرتكزات دولة الحق والقانون، ومجتمع القانون والحقوق، والتصور الجديد للديمقراطية، وللحريات العامة، والخاصة وللمسؤوليات، تقوم على أساس العقل، والعقلانية الحديثة، أو كما يقول هابر ماز على المعقولية كما تصبح السياسة «علم الممارسة المعتدلة، وهي تهم العمل الكوني الذي وإن كان من خلال أصله العيني عماداً فردياً أو جماعياً، لا يهدف إلى الفرد والجماعة بل يهدف إلى الوصول إلى الجنس البشري»(15).

فتوحات الأزمنة الحديثة الكلاسيكية، من ديكارت رائد " العقلانية" وصاحب النظرية المعروفة بـــ «الصفحة البيضاء»، إلى كانط الذي مبدؤه ومنطلقه : الطعن بالمعرفة، وإلى إعادة طرحه مسألة المعرفة، ومُدَّ شن تاريخ الفلسفة الكلاسيكية الألمانية بحصر المعنى، أي مسيرة الجدل الحديث الواصلة إلى هيغل، إلى روسو، العقد الاجتماعي، أعطونا منطق وحقوق سياسية، فكرة الحق الطبيعي، أو الثورة الفرنسية، مفاهيم الإنسان، المواطن، ثانونات الوطن والمواطن، الفرد والمجتمع، مفهوم الحق، القانون، مفهوم الحق الطبيعي، الحرية والمساواة، هذه الكليات جميعاً مع كلية العمل، هي التي نقلت أوروبا من العصور الوسطية والنظام القديم إلى الليبرالية، ودولة الحق والقانون.

القانون منظور إليه في سياق تطوره التاريخي وسيادته على الحاكم والمحكوم، هوأولى تظاهرات العقلانية في الفكر السياسي، وهو ثمرة تطور الأيديولوجية الليبرالية التي أكدت على موضوعية الطبيعة والمادة ضد فكرة الماوراء، وأكدت على العقلانية والعلم ضد الوحي والأسطورة والميتافيزيقية، وأكدت على الحرية ضد الاستبداد، وأكدت على أولوية الفرد ضد سحق الفرد وامتصاصه في المجموع، وعبرت في مرحلة تاريخية معينة عن انساق متطلبات تقدم البشرية مع متطلبات صعود الطبقة البرجوازية، التي قادت من خلال ثوراتها إلى محاربة الاستبداد على الصعيد السياسي، وإلى العقلانية على الصعيد المعرفي، وإلى إرساء القانون كأساس للمجتمعات الحديثة.

القانون موضوعي وعقلاني بطبيعته أي غير شخصي، وهو منطق يعارض مافي الإرادة الفردية من الهوى، وتقلبات المزاج في حكم الاستبداد، ويسهر على المصلحة العامة، ويدافع عن الصالح العام ضد مصالح الأفراد المتقلبة المتضاربة. فالقانون مستقل عن الأشخاص باعتباره مبدأ موحداً للمجتمع والشعب ومنظماً للدولة يعين وظائفها ويحدد مجالات سلطتها، وكائناً غير شخصي يخلق الوحدة بين جميع الأفراد نظراً لامتلاكه صفة عامة، مترفعة فوق جميع الأهواء وجميع المصالح الفردية دونما مراعاة للأشخاص، لأن المراد هو إحلال سيطرة القانون محل سيطرة الإنسان، وتحقيق المساواة بين الأفراد أمام القانون، على الرغم من اختلافهم واختلاف مواقعهم الطبقية التي يحتلونها في نطاق سلم الهرم الاجتماعي.

«فالإنسان الحر لايسعه الخضوع لإنسان آخر، ولا يمكنه الخضوع إلا للقانون، فلابد له أن يكون مستقلاً عن كل سلطة إلا سلطة القانون، وليس أمام القانون أي استثناء ولا أي امتياز، فجميع الناس يجب أن يتساووا أمام القانون، وليس على أي إنسان أن يخضع لآخر، ولكنهم يخضعون جميعاً للقانون على حد سواء. هكذا يكون تصور الدولة. كل جماعي لا ينظمه إلا القاون الذي يستبعد كل تحكم شخصي» (16). القاون مفهوم فهماً تاريخياً هو التعبير عن كلية الدولة أي عن طابعها العمومي Puplic ، بما أن الدولة قضية عامة، أو شأن عام، والحال هذه لايمكن إلاّ أن تكون سياسية.

* إلى من يجب أن يعهد بتشريع القوانين؟

لماكان هدف القوانين خدمة المصلحة العامة والسهر عليها، فلابد من أن تكون هناك إرادة عامة تعبر عن هذه المصلحة. وتتجسد هذه الإرادة العامة في مجموع الأفراد الأحرار الذين يؤلفون الأمة، ولابد والحال هذه أن تكون القوانين صادرة عن إرادة الأمة الحرة التي لا يخضع إلا لإرادتها العامةالتي تضع القوانين.

«فالأمة لا الفرد هي التي تملك حق سن القوانين، وحق قبول مشاريع القوانين ورفضها. ولم يعد الموضوع حق الفرد بل حق الجماعة، ولا موضوع إرادة فردية بل الإرادة القومية، الإرادة العامة، إذ أن للأمة حقوق. هناك إذ من جهة الفرد بحقوقه الطبيعية الملازمة له، والأمة من جهة ثانية بمالها من حق في التشريع للجماعة بكاملها وهذان طرفان للحق، أحدهما جماعي والآخر فردي، وعلى الفرد أن يخضع للإرادة العامة التي تعبر عن نفسها بالقوانين» (17).

إذا كانت الأمة تمتلك وحدها حق تشريع القوانين، وحق فرضها على نفسها، فإنه كي يلتزم الأفراد الأحرار بهذه القوانين ويخضعون لها، بدخولهم في الحالة الاجتماعية، لابد من عقد عقدة بين الأفراد فيما بينهم : هو العقد الاجتماعي. إنه عقد متبادل عقده كل فرد من جميع أفراد الأمة. ولكي يكون العقد الاجتماعي صحيحاً، والالتزام به صحيحاً، يجب أن تكون الإرادة العامة هي التي تشرع القوانين، وهي التي تضمن حرية الفرد، وأمنه الشخصي وأمواله دون أن يفقد حريته حين ينضم إلى المجتمع، ويخضع لإرادة الجماعة العامة، وهو كما يقول روسو « إن كل فرد، بانضمامه إلى الجميع، لا يخضع مع ذلك إلا لنفسه، ويظل حراً كما كان من قبل.... وعندمايعطي الفرد نفسه الناس جميعاً فإنه لا يعطيها أحداً»(18).

خلاصة القول، الأمة لا تستنفذ حقوقها في إطار تشريع القوانين، أو امتلاك السلطة التشريعية، فالأمة تملك وتجمع في ذاتها جميع الحقوق السياسية بكاملها بلا استثناء، التي تكمن في الإرادة العامة لجميع أفراد المجتمع، وتجمع

في شخصها جميع السلطات،وهي صاحبة السيادة، وفي ممارستها المشروعة لهذه السيادة، فهي مصدر السلطات الثلاث: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية.

*ولكن ماهي الأمة؟

في فلسفة الثورة الفرنسية، وحسب قول سييس الأمة هي الطبقة الثالثة التي تضم كل مايخص الأمة، وكل ماليس بطبقة ثالثة لايمكن اعتباره من الأمة – ماهي الطبقة الثالثة؟ إنها كل شيء " (19). إذن الأمة باعتبارها كينونة اجتماعية واقعية في التاريخ وفي العالم، هي الشعب. وهنا تأخذ فكرة الشعب تحديدات مختلفة، ففي رأي دانتون ليس الشعب سوى الجمهور الذي نماشيه في الشارع كل يوم وندركه إدراكاً ساذجاً آنياً، عن طريق أعيننا إذا جاز التعبير وهو في نظر روبسبير شيء غير شخصي، إنه الإرادة العامة التي يجب أن تكون في أعماق قناعة كل فرد، وهومثل أخلاقي أعلى يجب تحقيقه.

لقد أعطت الثورة الفرنسية بعداً راديكالياً لدولة القانون، من خلال أن القانون مصدره وموضوعه ناشئ عن الإرادة العامة التي هي السلطة العليا، وعبر التوفيق بين نظرية جون لوك وخلفائه، التي تحدد سلطة الدولة بحقوق الفرد المقدرة من قبل، أي الحرية وحق الملكية اللذين لايمكن للدولة أن تنال منهما، وبين نظرية روسو، التي تقربأن السيادة يجب أن تكون للإرادة العامة، أي للشعب، حيث ليس من حد لسيادته سوى حد واحد هو القانون. غير أن مثل هذا التعريف لسيادة الشعب يستدعي ألا تكون هناك سوى دائرة حقوق جماعية وأن تنقل جميع حقوق الفرد إلى المجتمع. وهذا ينجم عن العقد الاجتماعي الذي يستلزم أن يتخلى كل مواطن عن جميع حقوقه إلى المجتمع الذي منحه المواطن حقوق عليه لا حدلها. ويبدو أننا نقع هنا في تناقض تام مع مبادئ الحقوق التي كنا قد استندنا إليها لاستنباط الحقوق العامة من الحقوق الطبيعية.... ويعارض روسو ذلك بقوله : «أن الإنسان يظل ينعم بحريته الطبيعية مادام في حالة الطبيعة، ولكنه منذ اللحظة التي ينضم فيها إلى المجتمع ويعقد العقد الاجتماعي يتخلى عن حريته الطبيعية ويلتزم بالخضوع لجميع التدابير القانونية التي تستنفذها الإرادة العامة» (20).

إن دولة الحقوق والقانون التي فرضتها أوروبا البرجوازية والرأسمالية كنموذج عالمي بديل لنموذج الدولة الاستبدادية المؤيدة من قبل العقائد الدينية، تحتل فيها حقوق الإنسان والمواطن مركزاً رئيساً في فلسفتها السياسة نظراً للجهد التاريخي الذي قامت به الذات الأوروبية على ذاتها من أجل تأسيس المشروعية العلمانية الحديثة القائمة على الإعلان الشهير لحقوق الإنسان والمواطن هذه، أولاً. وتستمد مشروعيتها السياسية والتاريخية من تصويت المواطنين المكونين للمجتع المدني، حيث أصبح حق التصويت العام – باعتباره ركيزة النظام الديمقراطي وأحد مكتسبات الثورة الديمقراطية البرجوازية – مصدراً للحقيقة ولمشروعية السلطة السياسية ثانياً. وتقوم على النظام الدستوري المبني على التعاقد والتفاعل بين دولة الحق والقانون هذه وحماية الحرية الفردية والملكية الخاصة للمواطن والمجتمع المدني، والدفاع عن حقوق المواطن الفردي التي لا تقبل التنازل عنها، وفكرة المساواة في الحقوق، وفكرة سيادة الشعب التي تشكل أساس دولة القانون التي غايتها الحق، ثالثاً. وهنا تتدرج مقولة الأمة في ارتباطها الصميمي بالثورة الديمقراطية، حيث أن المسألة الديمقراطية ترتبط بمسألة الأمة، وتشكل وجودها السياسي، أي الدولة القومية.

* ديالكتيك الديمقراطية والليبرالية

على أن دولة القانون هذه التي بدأت تتبلور في القرون الكلاسيكية أنتجت على الصعيد الايديولوجي أطروحات متناقضة حول الليبرالية والحرية والديمقراطية. فالليبرالية حركة أوروبية، غربية، أي أوروبية غربية المنشأ والمركز تعتبر خيراً كبيراً بالمقارنة، بالقياس مع القرون الوسطى. الليبرالية خير كبير مع ماسبقتها أو ما دونها، كذلك الرأسمالية التي تعتبر شراً كبيراً بالمقارنة مع الاشتراكية هي خير كبير بالمقارنة مع الاقطاعية، كذلك الرق، ومع روسيا السوفياتية المتأخرة، الوسطوية، المتناثرة، الفلاحية، الجاهلة، الأسيوية على حد قول لينين بعد ثورة أكتوبر. كذلك البربرية بالمقارنة مع الهمجية في ثلاثية همجية – بربرية – مدنية عند فورييه. كذلك تطور أوروبا من الحكم المطلق والنظام القديم إلى الليبرالية، من السحرية و«الدين» إلى العلم والتكنولوجيا. وكذلك تطورها من الليبرالية إلى الديمقرطية بفضل نضالات

الطبقة العاملة، وحركة العمال بالدرجة الأولى في القرنين التاسع عشر والعشرين.

ويمكن القول أن هناك ضلالاً سائداً في الفكر العربي الذي يرتكب خطأ مماثلة الرأسمالية بالليبرالية، واعتبار هذه الأخيرة الشكل النهائي للحكومة البشرية، له نوعان من المصادر، الأول اجتماعي – طبقي، والثاني غنوزيولوجي معرفي.

فهذا الخطأ الذي يجب الاحتراز منه هو ربط الليبرالية كما تحددها مكوناتها التاريخية والديمقراطية بالرأسمالية في حين أن الليبرالية التي ارتبطت بحرية المشروع الاقتصادي أو بنظام الانتاج الرأسمالي القائم على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، اتخذت في سيرورة تطورها وارتقائها خطين متعارضين أو منفصلين، أحدهما يرقي باتجاه الديمقراطية والديالكتيك، حيث بقي التعارض بين الليبرالية والديمقراطية حياً، واكتسب مزيداً من الجدة جراء بروز مكتسب توسع الاقتراع العام، والمشاركة في السلطة السياسية، ودخول الحركة العمالية إلى الحلبة السياسية، وهي حركة ظلت تزيد من استلهامها للمذاهب الاشتراكية، والماركسية وهذه الأخيرة كانت متناقضة مع الليبرالية.

وثانيهما: ينسجم مع الوثنية الرأسمالية التي تشكل منذ نشأتها نظاماً رأسمالياً عالمياً مترابطاً ترابطاً بنيوياً، ويتسم باستقطابات واضحة، ويسعى إلى التراكم الرأسمالي المتعاظم، ولا تكافؤ التطور في ظل الصراع والتنافس، وتختزل الحرية في جانب واحد متمثلاً بالحرية الاقتصادية التي تشترط مسبقاً التزاماً صارماً بالملكية الخاصة لوسائل الانتاج، وتمارس تشيء العلاقات البشرية مثل السلعة والمال، والرأسمال والنهب، والاستغلال لشعوب العالم الثالث، وتحصر الليبرالية في مستنقع الوضعانية، مفسحة في المجال لهيمنة التيارت اللاعقلانية والظلامية في مركز النظام الرأسمالي، حيث تشكل النازية والفاشية والبربرية الأمريكية أشد صورها قتامة وفظاظة.

لكن الحرية الليبرالية التي رفعت في قلب المجتمع الغربي، وفي عصر النهضة العربية الأولى، لم تعد من مسلمات ذلك المجتمع، وذلك العصر الليبرالي مع الحركة الوطنية العربية، بل سيكون نقد ذلك الشعار منطلقاً لطرح مسائل جوهرية حول الحرية كمفهوم مجرد مطلق على حد قول عبد الله العروي. وهذه الفكرة تحيلنا إلى تحديد مفهوم الحرية التي تستمد مضمونها

وتناقضها الداخلي الذاتي من الإنسان ذاته. فالإنسان الطبيعي الأصلي، لم يكن اجتماعياً، وكانت حريته وإرادته مطلقة ومجردة، تحد نفسها بنفسها، أي ليس لها حد من خارجها. فكرة الحرية تحيل في وعي صحيح إلى علاقة الإنسان مع الطبيعة. فكما كان هذا الإنسان في حالة أرقى في هذه العلاقة، ولم يع جيداً تميزه النوعي عن جميع الكائنات في الطبيعة، بفعله، ووعيه وقدرته على التجريد والاستنتاج الذهني، وقدرته على التفكير والنطق اللغوي، كما كانت حريته هذه المجردة عبودية مطلقة للطبيعة، وضرورتها العمياء. ولكن اعتباراً من اللحظة التي انتقل فيها الإنسان العاقل والصانع من القنص إلى الشغل – أي إلى مرحلة تاريخ الانتاج الاجتماعي لحياة البشر، والتحويل، والتأنيس، أصبح تاريخ الانتاج الاجتماعي، أهم نشاط تاريخي للكيان البشري، وهو تاريخ الشغل باعتباره الشغل العبدي.

هذه اللحظة المعنية التي انتقل فيها الإنسان بوساطة الشغل، أو الانتاج الاجتماعي إلى بسط إرادته على أشياء الطبيعة وعلى تحويل الموجود إلى نتاج ومنتوج، هي منطق واقع وتاريخ ولادة الملكية بالضرورة. وهذه الملكية هي في الديمومة والتوالي في كونية البشر أثناء عملية إنتاج الحياة المادية، وفي ميدان تملك الأشياء، سواء كانت أشياء الطبيعة أو منتجات العمل، هي التعبير الواقعي للحرية، وقد انتقلت من الوجود الخالص إلى الوجود المعين. الملكية التي هي عملية بسط في التاريخ، والمكان والزمان، وسيرورة التقدم، انقسمت داخلياً إلى ملكية فردية، وملكية خاصة، وملكية عامة، باعتبارها بنت الانتاج، والشكل الحقوقي لعلاقات الانتاج،وعرفت أشكالاً متنوعة وجدلاً داخلياً بين مستوياتها، مستوى الملكية الفردية كأول سلب للحرية، ومستوى الملكية الخاصة كسلب ثاني للحرية، نفي النفي.

في العصر البرجوازي الذي يسود فيه نظام الشغل المأجور،العبودية الأخيرة من عبودية الشغل والانخلاع، تكون الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، التعبير الواقعي للحرية، والشكل الحقوقي لعلاقات الإنتاج الاجتماعية، وهي التي تحدد في نهاية كل تحليل شكل الديمقراطية ومضونها. ويصبح الفكر السياسي المتحول من خلع وإزاحة المونارشية المطلقة إلى الليبرالية والدولة اليبرالية، والديمقراطية والدولةالديمقراطية، وحقوق الإنسان والاقتراع العام،

وكوننة الدولة السياسية، أساساً للوحدة الجدلية التناقضية بين الليبرالية والديمقراطية. على الرغم من هذا التزاوج بين الليبرالية والديمقراطية على صعيد المثل والقيم في إطار ارتباطهما بالرأسمالية، إلا أن التعارض بينهما يبقى على قوته الأزلية لجهة، أن الديمقراطية في التاريخ تمثل التخطي الديالكتيكي لليبرالية.

الديمقراطية هي موقف اعترف بالكائن والواقع، بذات الواقع والتاريخ موقف اعتراف بالبشرية الأمية صانعة التاريخ، الديمقراطية كما يقول لينين حركة عوام، إنها ديمقراطية فلاحية وديمقراطية عمالية في روسيا، وعلى صعيد عربي، الديمقراطية هي اعتراف بجماهير هذه الأمة، وهي كتل كبيرة مهملة، ويجب أن تتحول إلى ذات تاريخية سياسية فاعلة.

الديمقرطية ليست الليبرالية، ولكن يمكن تحديد مسار العلاقات بين الليبرالية والديمقراطية بالإستناد إلى ثلاث صيغ.

1- التعايش بين الليبرالية والديمقراطية، بما يعني ذلك إمكانية وجود دولة تكون ليبرالية وديمقراطية في الوقت عينه، من دون استيعاب وجود دولة ليبرالية غير ديمقراطية، كما يراها الليبراليون المحافظون، ودولة ديمقراطية غير ليبرالية كما يراها الديمقراطيون الثوريون الراديكاليون.

2- الديمقراطية في تناقض مع الليبرالية، أي أن الديمقراطية لا يمكن تحقيقها تحقيقاًكاملاً إلا في دولة تحقق العدالة الاجتماعية، وقبلت بالتخلي عن نموذج الدولة الليبرالية،وهذا هو رأي الديمقراطيين الثوريين الراديكاليين.

3- الترابط الضروري بين الليبرالية والديمقراطية، بمعنى أن الديمقراطية وحدها هي القادرة على التحقيق الكامل للنموذج الليبرالي الأمثل، وأن الدولة الليبرالية هي القادرة على توفير فرص وضع الديمقراطية موضع التنفيذ.

*الدولة الليبرالية كنموذج لدولة القانون

شهدت المجتمعات الغربية الصناعية ولادة نموذج الدولة الليبرالية، التي سيطرت فيها الايديولوجية الليبرالية التي ترتب السياسة على أساس مبدأ العقلانية وتنظيم حرية المشروع الاقتصادي والمتجر على قاعدة «العقلانية

الاقتصادية»، التي فكت ارتباطها بالعقلانية عموما في مرحلة الدولة الاستبدادية لرأس المال الاحتكاري، وماقادت إليه من اتجاهات لا عقلانية في المشروع الثقافي الغربي، ودولة القانون على صعيد السياسة.

ومع ذلك ترتكز دولة القانون على المبادئ التالية:

1- الفصل بين الدولة والمجتمع المدني والذي يمكن تسميته بالإنفصال الخارجي، بما يعني ذلك استقلالية الدولة تجاه المصالح العامة والطبقات والحياة الاقتصادية. إن فصل الدولة عن المجتمع المدني كما يقول ميشال مياي «يعني نزع الصفة الوراثية التي حملتها السلطة السياسة طوال العهود الاقطاعية، حيث ساهم كل من نظام القرابة والتضامن الاقليمي بتحويل السلطة إلى جزء من ميراث بعض الأفراد ومنذ تشييد الدولة الليبرالية أصبحت السلطة ملك للجميع، ولم يعد لأحد تسلمها إلا لمدة محدودة وحسب قواعد معينة» (21).

2- تحديد العلاقة القانونية بين الدولة والمجتمع بوساطة الانتخابات التي أصبحت حقا ديمقراطياً بالنسبة للمواطنين الذين يتعين عليهم انتخاب حكامهم، باعتبار أن الانتخابات الديمقراطية هي المصدر الحقيقي والأصلي لشرعية السلطة السياسية. فمشروعية السلطة لا يمكن أن تكون خارج الإرادة الشعبية والانتخابات بوصفها قاعدة للديمقراطية. غير أنه في ظل المجتمع الصناعي، حيث رأس المال الصناعي، أو رأس المال المالي هما الشكل المعمم والموسع للطابع الاجتماعي - الإنساني للعمل والانتاج، ولتركيز الثروة وتركيز رأس المال في الدولة الراسمالية الصناعية في أيدي أقلية ضئيلة في كل دولة على حدة، تظل ديمقراطية دولة القانون الليبرالية ممثلة فعلية للبنية الإجتماعية السائدة التي تسيطر فيها الصفة البرجوازية وإيديولوجيتها.

3- المساواة أمام القانون: لماكانت الديمقراطية كمفهوم سياسي مدني ومديني، نسبة إلى المجتمع المدني والمديني في آن معاً، مرتبطة عضوياً بالعقلانية وبالحرية، بوصف الديمقراطية تشكل ممارسة الحرية، بماهي وعي الضرورة، فإن أحد أركان هذه الديمقراطية السياسية تقوم على المساواة أمام القانون لجميع المواطنين، بصرف النظر عن اللون والجنس والدين

أو المذهب أو المعتقد أو الانتماء الفكري أو السياسي، باعتبار أن المساواة أمام القانون، وسيادة القانون على الحاكم والمحكومين، يشكلان مظهراً من مظاهر ممارسة السياسة بوصفها مجموعة من الحقوق والواجبات الملقاة على عاتق المواطن الحر، هو عضو في الدولة السياسية وفي المجتمع المدني على حد سواء.

وليست المساواة السياسية أمام القانون التي تؤسس للديمقراطية الاجتماعية والاقتصادية، أو التي تحمل مفاتيح المساواة على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي، كما يقول جاد الكريم الجباعي في كتابه حرية الاخر «فكرة مجردة، فهي لا يمكن أن توجد إلا في المجتمع، وتحت راية الدولة، دولة الحق والقانون والعدل، فالمجتمع المدني ودولة الحق والقانون من مقومات وضمانات المساواة وبالتالي من مقومات وضمانات الديمقراطية»(22).

4- تقوم دولة القانون على مبدأ المغايرة والاختلاف والتباين والتعدد وحق المعارضة، وتقبل بوجود هذه الحقيقة الواقعية، حقيقة المغايرة المقترنة بالاعتراف بحقيقة التعددية، للقوى والتيارات والأحزاب السياسية، والطبقات والفئات الاجتماعية والاتجاهات والمذاهب الفكرية والأيديولوجية واختلافها وتناقضها في إطار سيرورة وعي نسبية الحقيقة، وإمكان خطأ الذات ووعي الذات بدلالة الآخر كخطوة حاسمة في الطريق الصحيحة نحو المجتمع المدني. وهكذا تقبل دولة القانون الليبرالية بوجود كل الأحزاب على اختلاف مشاربها الفكرية والايديولوجية، شريطة أن لا تشكل هذه التعددية السياسية خروجاً عن إطار الدولة البرجوازية ذاتها التي تراه خروجاً عن القانون. ففي حال الأحزاب الماركسية التي يتمحور برنامجها في تحقيق سياسة اقتصادية واجتماعية تقوم علىالعدل الاجتماعي تدين الليبرالية الاقتصادية، وتناقض جذرياً مع الدولة الليبرالية، يصبح وجودها غير مرغوب فيه وليس عجباً أن تحرم بعض الدول الليبرالية وجود أحزاب شيوعية في بلادها، كالولايات المتحدة الأميركية. وينتقد ميشال مياي حدود التعددية في الدولة الليبرالية، حين يقول : «من المهم التوقف عند الوضع المعقد للأحزاب الديمقراطية التمثيلية الليبرالية «إنها لا تنخرط في نظام الدولة باعتبارها خدمات

عامة، بل تساهم في هذه الخدمات عبر ممارستها لنشاط عام » إن الجملة الثانية تكذب علينا الجملة الأولى لأن الأحزاب من الزاوية القانونية تنتمي لنظام الدولة، وهي جهاز من أجهزتها العديدة (باستثناء طبعاً تلك الأحزاب التي تضع لنفسها مهمة تحطيم النظام). وفيما «ينسى» القانون الدستوري ذكر الأحزاب (رغم استمرار وجودها الخفي) تعتبرها الدولة البرجوازية قطعة ضرورية لتأمين سيرها، ويعبر أحد المؤلفين عن هذه الفكرة بوضوح: «يعود للأحزاب سد الفراغ القائم بين الدولة والمواطنين» إن هذا الكلام هو أبلغ ما قيل عن الانفصال القائم بين الدولة والمجتمع » (23).

5- تقوم دولة القانون على مبدأ فصل السلطات،الذي يفرض على الأجهزة المستقلة عن بعضها تأمين مختلف الدولة. ويكمن مصدر مبدأ فصل السلطات في كتاب (روح القوانين) لمونتسكيو - الفصل الثامن المتعلق «بالدستورالانكليزي» وانطلاقاً من ملاحظة أن من يملك السلطة يميل لاساءة استعمالها استنتج (مونتسكيو) بأن الحل الوحيد هو بمواجهة السلطة بواسطة السلطة ذاتها. ولهذا يجب توزيع السلطة السياسية بين أجهزة مختلفة بحيث لا تحتكر سلطة واحدة مختلف الوظائف، وقد ولدت الحرية السياسية من هذه المقولة بالذات. لايتحقق مبدأ فصل السلطات، إلا إذا توافرت جملة من الشروط الموضوعية والذاتية، تجعل الاستبداد واستئثار الأقلية بالحكم، مستحيلاً. لأن التجارب التاريخية في الغرب مازالت تثبت لنا الفرق الشاسع بين أسطورة فصل السلطات، والوقائع لممارسة مختلف وظائف الدولة الليبرالية. إذ يكتب (مونتسكيو) يجب أن تسير كل السطات معاً بفضل قوة الأشياء، علاوة على ذلك فإن كل الدساتير السياسية تنظم بالطريقة الأفضل طبيعة وأشكال العلاقات بين مختلف الوظائف التي تمارسها الدولة - ففي بعض الحالات تسيطر الجمعية أو الجمعيات على الحكومة ،وفي حالات أخرى تملك الحكومات سلطات مهمة وتستطيع أن تفرض نفسها على الجمعية، كما أن العلاقات بين الحكومة والسلك القضائي أو الاداري تخضع لتبدل الظروف، أخيراً يبدو أن كل شيء في الدولة الليبرالية يتمحور حول أربعة عناصر ثابتة، الشعب والحكومة والجمعية والادارة. يبدو أن الظروف تفرض على

الطبقة البرجوازية محاولة الجمع بين هذه العناصر، وتحدد بالتالي إمكانية نجاحها: كما في ممارسة «الترقيع» التي تكلم عنها (ليفي شتراوس) : «إلا إن هذا التعدد في التجارب يخبئ فقراً نسبياً، : إذ أن الدولة الليبرالية هي دائماً دولة البرجوازية وبهذا المعنى يصبح فصل السلطات وهمياً : فالبرجوازية لا تدير كبريات الهيئات العامة فحسب، بل مجمل جهاز الدولة»(24).

ويجمع الحقوقيون وعلماء السياسة أن دولة القانون التي عرفت في العهود الكلاسيكية الليبرالية، قد طرأ عليها تغيرات عميقة أدخلت عليها في مجال مفاهيم سيادة الديمقراطية، والمبدأ الانتخابي، وانفصال السلطات، واستقلالية القضاء، بسبب انتقال المجتمعات الصناعية الغربية من مرحلة الرأسمالية التنافسية، إلى مرحلة الرأسمالية الاحتكارية، وإن كانت الأشكال المؤسسة للدولة الرأسمالية الاحتكارية قد حافظت على أشكال الدولة الليبرالية.

التناقضات الملازمة للنظام الرأسمالي العالمي في صيرورته التاريخية، تولد عدة أزمات، حين تعترض عملية إعادة إنتاج رأس المال حواجز معينة تعيد التساؤل حول هذه العملية، وتبحث في الوسائل التي تؤمن استمرارية نمط الإنتاج الرأسمالي. والتناقضات الاجتماعية التي توصف في كل مجتمع، بمفرده، وانطلاق العملية التاريخية الكبرى التي شهدتها الرأسمالية الاحتكارية من عملية تدويل الاقتصاد، وتدويل رأس المال، وتدويل القوى المنتجة والتقسيم الدولي المتغير للعمل، ولدت تناقضت اجتماعية داخلية في كل مجتمع على حدة، محكومة بعالمية القيمة، وقوى السوق، وآليات التوسع الرأسمالي، والاستقطاب الدولي،والتبادل غير المتكافئ، وبالتالي التطور غير المتكافئ، وتداخل الصراعات القومية التي تشابكت مع الصراعات الاجتماعية في وحدة مركبة تعتبر من أبرز سمات عصر الامبريالية، كل هذه العوامل مجتمعة جعلت من البرجوازية الاحتكارية الساهرة على مصالحها تبحث عن مخرج للحفاظ على سيطرتها من خلال فرض شكل جديد للمجتمع يجسد القطيعة مع الدولة الليبرالية لجهة عمل الدولة الرأسمالية على لجم واغتيال الديمقراطية ليس في مراكز النظام الرأسمالي، بل في أطرافه أيضاً، وإعاقة محاولات تحديث بلدان العالم الثالث وتنميتها المستقلة، وإمكانات التطور الديمقراطي فيها التي تتناسب عكسياً مع الهيمنة الامبريالية الغربية بوجه عام. لقد اتخذت دولة

القانون أثناء تطورها، في إطار النظام الرأسمالي، وبالتضاد أو التوافق معه، مسارين متعارضين أو متخالفين أحدها يرقى باتجاه الديمقراطية والديالكتيك مفسحاً في المجال لتطور العناصر العقلانية والانسية والعلمانية والروحية، والثاني يتوافق مع منطق التوسع الرأسمالي، والسيطرة السياسية للبرجوازية التي تجعل إذن من دولة القانون «أداة» لخدمة مصالحها، وتعطي لنفسها كل الوسائل من أجل استمرارية سيطرتها وخاصة من خلال المؤسسات السياسية أي من خلال أجهزة الدولة... "هذه الخلاصة تهدم حينئذ تأكيد الليبراليين ومعهم الاصلاحيين حول دور الدولة وبالتالي حول طبيعتها. فالمحافظون والليبراليون يعلنون حيادية الدولة، يكتشفون انطلاقاً من هذا الطابع الايديولوجي لتأكيدهم هذا. وبالفعل ينهار الفصل بين دائرة المصالح الخاصة(مصالح المجتمع المدني عند هيغل) ودائرة المصحلة العامة (مصلحة الدولة) ومع هذا الانهيار تبدو واضحة الروابط التي تربط مصالح الدولة بالمصالح الخاصة. فهناك تحقيقات وتحاليل قام بها علماء السياسة أظهرت بشكل محدد حقيقة هذه الروابط وهشاشة «حيادية» الدولة. وأيضاً مفهوم المصلحة العامة يكتشف طبيعته الايديولوجية عندما يخفي وجود المصالح الحقيقية. لم تعد إلا «لجنة مناط بها إدارة أعمال مشتركة للطبقة البرجوازية بكاملها»، وهذه الادارة تسير طبعاً تحت غطاء ايديولوجية الخير المشترك والمراقبة الاجتماعية أو المصلحة العامة مترافقة اليوم مع بدائل ناتجة عن الطور الرأسمالي وتصميم، مشاورات تعاون ومشاركة إلخ إن تناوب الحكم : بين أحزاب متعارضة (الأحزاب الإنكليزية أو الأحزاب الأمريكية)، يزيدنا ثقة بفكرة الجهاز يمكنه أن يخدم سياسات مختلفة وأنه لا يرضخ إذن بشكل اقتصادي لأية قوة اجتماعية ولكن المحافظين والليبراليين ليسوا وحدهم مجال اتهام» (25).

الثورة الديمقرطية البرجوازية في الغرب استطاعت أن تغير وجه التاريخ والعالم والأرض نفسها، وأن ترسي ديمقراطية اقترنت بظهور طبقة برجوازية ثورية جديدة، ولكنها لم تحقق كل حلمها التنويري الثوري، وإن كانت حققت تحولاً ثورياً، كان حتى هذا الوقت أكبر تحول ثوري حدث في التاريخ، لم يتم تجاوزه ديالكتيكياً من قبل الثورات البلشفية الروسية والصينية، وكرست قيماً جديدة كالحرية والمساواة أمام القانون، والحماية القانونية للفرد ولأمنه، وبنت دولة حق وقانون كأساس منطقي للديمقراطية. ذلك ETAT dedroitدولة حق

أن دولة الحق هي الشطر الرئيسي لولادة دولة ديمقراطية، فلا ديمقراطية بلا دولة حق التي تعني أولاً وأساساً سمو القانون بدءاً من الدستور مروراً بمعظم القوانين الأخرى.

إذا كانت دولة الحق أسست لفكرة سمو القانون والدولة والديمقراطية في الغرب، فإن الدولة العربية المعاصرة تتسم بسمات الفوضى والعسف والاستبداد واللاديمقراطية، وهي مخلوطة من الطبقات الكمبردورية والطوائف والعائلات والقبائل وهلمجرا.

ثانياً: الدولة العربية في ظل تأخر الوعي، وانهيار الوعي إلى مادون الواقع

ننطلق من رؤيتنا لتحليل طبيعة الدولة العربية من أن نشأتها وسياق تشكلها التاريخي عقب الاجتياح الاستعماري الغربي، وما استتبعه من إعادة رسم التوازنات الدولية الناشئة بعد الحرب العالمية الأولى والثانية، وتقسيم المنطقة العربية جغرافياً وسياسياً، وخصائصها، تختلف عن السيرورات التاريخية لتبلور الدولة البرجوازية في المجتمعات الصناعية الغربية – الدولة الأمة، حيث أن هذا الاختلاف الواضح بين نمط الدولة العربية ومثيلتها الغربية، يعود في حقيقته إلى وجود اختلاف جذري على مستوى النشأة التاريخية، ومصادر المشروعية، ومدونة الاصطلاح السياسي.

الدولة العربية الحديثة، لا تعبر عن الدولة – الأمة كنموذج غربي بأي معنى من المعاني، سواء منها القطرية التي اختزلت مفهوم الأمة في حدودها القطرية الموروثة من الاستعمار الأوروبي، أو القومية الحديثة التي عبرت عن دائرة انتماء أوسع، وحاولت ربط العرب بإيديولوجية قومية علمانية، ترتكز على مفهوم الوطن الواحد. كما أن هذه الدولة العربية ليست متحداً سياسياً فيه إجماع من قبل الشعب على شرعية النظم السياسية الحاكمة، التي يسيطر عليها حكام ذاتيين متقلبين، وتتسم بانتشار الفساد الواضح على صعيد أعضاء الحكومة والمؤسسات والبيروقراطية الحزبية والبوليسية، وبالانتهاك الصارخ والاعتباطي لحقوق المواطنين وحرياتهم.

* الدولة العربية الحديثة والعصرنة السياسية

على الرغم من حدوث الاستقلال السياسي في معظم الوطن العربي منذ أواسط هذا القرن، إلا أن عملية انبثاق الدولة العربية قد نمت ضمن سيرورة «العصرنة السياسية» التي أدخلتها الامبريالية الأوروبية إلى العديد من البلدان العربية، كالتمدن والتصنيع، وتطبيق نوعاً من الديمقراطية البرلمانية، والنظام البيروقراطي الحديث، والتعليم الحديث، ومشاركة وسائل الإعلام، واستبدال عدد كبير من السلطات السياسية التقليدية والدينية والعائلية بسلطة سياسية «وطنية» علمانية، وضمن البنية وعلاقات التبعية البنيوية للإمبريالية التي يتصف بها المجتمع العربي بشكله «الحديث» الذي يتألف من ثلاث طبقات متميزة على حد قول الدكتور هشام شرابي : «الجماهير الفقيرة (ومعظمها ريفي) والبرجوازية الصغيرة (التي تسكن المدن)، والبرجوازية الحاكمة التي تمتلك في يدها كل السلطة وكل الثروة الوطنية تقريباً. وقد تم الاستقلال الوطني (بالأحرى التبعية) ونشأة نظام الدولة المعاصرة في العالم العربي، بقيادة هذه البرجوازية (البطركية الحديثة)، وفي ظل أفكارها وأهدافها وهي الطبقة التي تمثل النتاج الاجتماعي المباشر والأكمل لعصر الامبريالية» (26).

مع حصول الدول العربية على الاستقلال السياسي، انقسم الوطن العربي إل فئتين من الدول، فئة الدول الحديثة العهد التي اختارت «الطريق الراسمالي للتطور» وحافظت على التقسيم الدولي للعمل في إطار النظام الرأسمالي العالمي، ولكن من دون أن تتبلور فيها قوى برجوازية، قادرة على تحقيق السيطرة الوطنية على عملية التراكم البدائي لرأس المال. وهذه الدول تتمثل بالمملكة العربية السعودية، وإمارات الخليج، وعمان والأردن وتونس ومراكش ولبنان، قد ربطت مصيرها بمصير الرأسمالية العالمية ككل، لأنها ليست بدول برجوازية وطنية، حتى وإن سيطرت البرجوازية الكمبرادورية على جهاز الدولة، إلا أن عملية التراكم ظلت خارج سيطرتها. وحافظت هذه الدول على نمط السلطة التقليدية، وعلى الايديولوجيا التقليدية، التي ترفض وبإطلاقية عملية تسييس الشعب، التي انطلقت سيرورتها في الحقبة الكولونيالية بفعل آلية التحديث بدون تصميم ولا إرادة من السلطة الكولونيالية.

وكانت استراتيجية التنمية في هذه الدول تقوم على أساس التكيف مع مقتضيات وشروط النظام الرأسمالي العالمي، وبناء اقتصاد خدمات،وإعادة الكمبرادورية في هذه المنطقة انطلاقاً من المحافظة على علاقات التحالف الوطيدة مع الامبريالية التي قامت عليها الكولونيالية المباشرة المعتمدة على كبار الملاك العقاريين والبرجوازية الكمبرادورية، وفتح الأسواق لكل السلع الأجنبية ،والتخلي عن الاكتفاء الغذائي، والخضوع لرأس المال العالمي، وتصديرالخامات، واستيراد السلع المصنعة والمواد. وهكذا نجد أن حركة الرسملة اقترنت ببقايا القرون الغابرة، لأنها قادتها طبقات وفئات كمبرادورية جديدة، أدرجت غناها في إطار عملية التسويق أكثر منها في عملية الإنتاج، وفي إطار مباركة العلاقات مع القوة الامبريالية، وتدفق السلع الأجنبية وقبول التبعية للمصالح الأمريكية،وإن كان بعض هذه الدول يواصل حملته على الفكر الغربي، والحضارة الغربية، بدراهم أنظمة تابعة للامبريالية كالسعودية، عبر تبني ايديولوجيا سياسية ماضوية معادية للعصرنة السياسية والديمقراطية.

أما الفئة الثانية، فهي الدول العربية التي قامت فيها انقلابات عسكرية ضد أشكال الحكم التقليدية، ولعبت فيها الطبقة المتوسطة دوراً رئيسياً، مثل مصر وليبيا والعراق والجزائروليمن واستولى الجيش في هذه الدول على السلطة، حيث كانت خلفيته الاجتماعية من أصول ريفية، وضباطه من أبناء الطبقة المتوسطة. واتخذت الحكومات التي شكلتها الانقلابات العسكرية اجراءات لاستصلاح الأراضي، والقيام بإصلاح زراعي لاستقطاب العناصر الأكثر عدداً وقوة في الريف وبناء القاعدة الاجتماعية، وانتهجت سياسة جديدة، فضربت العلاقات مع الامبريالية، وأنشأت علاقات صداقة مع الاتحاد السوفييتي والدول الاشتراكية سابقاً، وضربت الاقطاع والكمبرادور، وأنشأت القطاع العام. ولكن هذه النظم التي نصب فيها الجيش نفسه حكماً على القيم الوطنية والقومية، واعتنق مبدأ الوطنية، واستمد شرعيته انطلاقاً من الوعود التي قدمها للمستقبل، ومن تبنيه للعصرنة السياسية، لم تستطع أن تبني مؤسسات سياسية ثابتة، وأن تطور بنية سياسية توطد أسس مبدأ شرعي مايتعلق بالمشاركة السياسية للشعب.

وهكذا، فشلت هذه الدول في إقامة علاقات صحيحة مع الجماهير الشعبية، وانتهجت سياسات غير ديمقراطية بمجلمها لأن العسكر الذي خاض اللعبة

السياسية، واكتسب الشرعية، أصبح عائقاً رئيسياً أمام قيام مؤسسات سياسية جديدة، بسبب مواقف العسكريين الذاتية من السياسة ومن أنفسهم، ونفورهم من النشاط السياسي بصورة عامة، ومن الأحزاب بصورة خاصة (في ليبيا والجزائر)، وشعورهم بأنهم في حالة صراع بين أولوياتهم وتقويماتهم الذاتية، وبين الاحتياجات الموضوعية لبناء مؤسسات سياسية قادرة على القيام بمهمات العصرنة السياسية لمجتمعاتهم.

وأثبتت الهزات السياسية والاقتصادية في هذه الدول خلال العقود الثلاثة الماضية، تعرجات وتراجعات، نجمت عنها اتجاه تلك الدول نحو المزيد من المحافظة داخلياً وفي علاقاتها الدولية، وقد شمل التراجع ميادين مهمة، مثل المراجعة مع الامبريالية عامة والأمريكية خاصة، والمواقف من الكيان الصهيوني، والأنظمة العربية الرجعية ومجالات أخرى كضرب مصالح الاقطاع والفئات التجارية الوسيطة، ونمو العلاقات الاقتصادية مع الامبريالية. فحصل تراجع كامل في مصر، وعادت مصر إلى الحظيرة الامبريالية الأمريكية، وأخرجها مؤقتاً من دائرة الصراع مع الكيان الصهيوني، وأعاد لبقايا الاقطاع والكمبرادور دورها، وانشأ طبقة جديدة من الوسطاء الذين يتفننون في إقامة الفرص أمام رأس المال الأجنبي للسيطرة على اقتصاد مصر.

وقد شاركت بقية الدول العربية الأخرى، بشكل أو بآخر، في تفتيت حركة الجماهير الشعبية وتشويه الحركة النقابية، وشرذمة الحركة القومية وإضعافها، وتوسيع قطاع الخدمات، وإضعاف القطاعات المنتجة، وخاصة الزراعية والحرفية وتربية المواشي إلى درجة كبيرة. وقادت تقلباتها وصراعاتها وعجزها عن مواجهة الامبريالية الأميركية والكيان الصهيوني إلى فقدان ثقة قطاعات واسعة من جماهيرها، وإلى نمو الاتجاهات البرجوازية الطفيلية السمسارة في ظلها أو على هامشها. فلماذا لم تثبت تجربة العصرنة السياسية أي نجاح على صعيد الدولة العربية المعاصرة، تجعل الجماهير الشبعبية متمسكة بهذا النهج؟

عرّف عدة مؤلفون العصرنة السياسية بطرق متعددة أيضاً، لكن معظم هذه التعريفات تركز على الاختلافات بين مايفترض أنها صفات مميزة لنظام الحكم العصري ولنظام الحكم التقليدي، ويقول صموئيل هانتنتون في هذا الصدد :«

من الطبيعي اعتبار العصرنة السياسية على أنها الانتقال من واحد إلى آخر، استناداً إلى هذا الطرح، بالإمكان تصنيف الوجوه الأهم في العصرنة السياسية تحت ثلاثة عناوين عريضة: أولاً: نفترض العصرنة السياسية عقلنة السلطة، واستبدال عدد كبير من السلطات السياسية التقليدية والدينية والعائلية والعرفية بسلطة سياسية قومية علمانية واحدة، هذا التغيير يعني ضمناً أن الحكم من نتاج الإنسان، لا من نتاج الطبيعة ولا هبة من الله. وأن مجتمعاً حسن التنظيم يجب أن تتوافر فيه مرجعية بشرية هي المقدر للسلطة النهائية، وأن إطاعة قوانينه الوضعية تفوق من حيث الأهمية سائر الواجبات. تفترض العصرنة السياسية التوكيد على السيادة الخارجية للدولة القومية لمواجهة العوامل المؤثرة من خارج حدودها القومية، والسيادة الداخلية للحكم القومي لمواجهة القوى المحلية والاقليمية، إنه يعني الاندماج القومي ومركزية النفوذ أو حصره في مؤسسات قومية تشريعية معترف بها.

ثانياً : تفترض العصرنة السياسية التمييز بين الوظائف السياسية الجديدة وتطوير بنى متخصصة لتنفيذ هذه الوظائف. وتصبح المجالات مفتوحة للكفاءات الخاصة – القضائية والعسكرية والإدارية والعلمية – منفصلة عن المجال السياسي، وتظهر أدوات مستقلة ومتخصصة، ولكن تراتبية لإنجاز هذه الأعمال، تصبح الهرمية الإدارية أكثر تفصيلاً وتعقيداً، وتنظيماً، ويصار إلى توزيع المراكز والنفوذ حسب المنجزات بالانتساب.

ثالثاً: تفترض العصرنة السياسية المشاركة المتزايدة في السياسة من قبل فئات اجتماعية من المجتمع ككل، وقد تسهم المشاركة الموسعة في السياسة في تعزيز سيطرة الحكم على الشعب، كمافي الدول الكليانية أو أنها قد تسهم في تعزيز سيطرة الشعب على الحكم، كما يحدث في بعض الدول الديمقراطية. لكن في كافة الدول العصرية يصبح المواطنون معنيين مباشرة بشؤون الحكم وتحت تأثيرها، إن السلطة العقلانية والبنية التفصيلية والمشاركة الجماهيرية هي إذا ما يميز أنظمة الحكم العصرية عن أنظمة الحكم السابقة» (27).

لقد بقيت الدولة في شتى أشكالها التقليدية الموالية للغرب، أو «الثورية العسكرية»، التي انتهجت سياسة تعديل شروط العلاقة مع الامبريالية، دولة تفتقد إلى العقلانية مطبقة في السياسة– ولا زالت سياسة الدول العربية هذه غير متحررة من المطلقات، وذات بنية تقليدية من حيث الجوهر، ولا ترتكز سياستها

على خدمة المصلحة القومية أولاً، ولا على التمييز بين الحقيقة الواقعية والمعتقد ثانياً، ولا على مبدأ سيادة الأمة ثالثاً.

لاشك أن أوجه العصرنة الاجتماعية والثقافية التي قامت بها الدول العربية أضحت واضحة للعيان، من خلال تعميمها التعليم ومجانيته دون أن تجعله إلزامياً، وبذلك فإن عدد الأميين يتضائل باضطراد وترتفع نسبة خريجي المدارس الثانوية والجامعات والمعاهد العليا، وتشهد المدن العربية نمواً سريعاً وإن كان متوحشاً في غالبيته نظراً للهجرة المكثفة من الريف إلى المدينة، وبروز أحزمة البؤس والفقر في معظم المدن العربية، وتنتشر وسائل الإعلام والاتصال وتزداد توسعاً، ويشهد الدخل الفردي الاجمالي نمواً من الناتج القومي، ويتم تجهيز المستشفيات والأطباء بالآلات الحديثة، ويرتفع مستوى المهارة المهنية بشكل ملحوظ في مجال الزراعة والصناعة. غير أن العصرنة السياسية التي تعني من وجهة نظر عملية عقلانية السلطة، وتوسيع المشاركة السياسية، والانتقال من نظام حكم تقليديي متخلف واستبدادي إلى نظام حكم عصري حديث وديمقراطي، ظلت ضعيفة في الواقع، مع أندثار الديمقراطية في ظل اللخطة " الليبرالية الأولى" مابعد الاستقلال وظهرو تآكل نزوع نحو الأنظمة الاستبدادية وهيمنة الحزب الواحد كما هو الحال في تونس، والجزائر ومصر، والعراق، وسيادة الدولة التسلطية على صعيد عربي ،التي تتيح أوسع الفرص لممارسة أقلية نخبوية هيمنتها المطلقة على أجهزة الدولة، واحتكارها المطلق للسياسة والسلطة والقوة، حيث أصبحت هذه الأقلية أقوى من الشعب وراكبة عليه، وألغت الحياة السياسية للشعب، وعطلت بالنتيجة عملية تحديث السياسة، وعرقلت عملية التحويل نحو الديمقراطية، وبالتالي عرقت عملية تحويل الفرد العربي إلى مواطن عضو في الدولة.

* فماهي خصائص الدولة العربية المعصرنة؟

تتسم الدولة العربية في شكلها الجمهوري كما في شكلها الملكي، بسمات الدول الراسمالية التابعة، التي تعاظمت أهميتها في مرحلة مابعد الكولونيالية كفاعل أساسي في سيرورة الرأسمالية الشاملة للمجتمعات العربية، وسيرورة تراكم رأس المال في ظروف التبعية البنيوية للمتروبولات الرأسمالية، بفعل قوانين السوق الرأسمالية العالمية من جهة، وبفضل الميول التراكمية السائدة في

المجتمعات العربية من جهة أخرى. فالتراكم الذي تقوم به الدولة العربية التابعة، أي دولة الراسمالية المتأخرة المندمجة في التقسيم الدولي للعمل، ليس تراكماً موجهاً نحو تلبية حاجيات السوق الداخلية، لأن مثل هذا التراكم يفترض وجود طبقة برجوازية وطنية، بل هو تراكم يتم لمصلحة المتروبولات الرأسمالية في الغرب. والبرجوازية العربية المتأخرة تاريخياً، الضعيفة عددياً، والمفتقرة لرأس المال الوطني، والرافضة للطريق الثورية في عملية التراكم بسبب افتقارها المشروع السياسي القومي الراديكالي، ليس لها من خيار في ظل عدم التجانس البنيوي للمجال الاقتصادي الذي تحدده الدولة الرأسمالية التابعة، سوى أن تكون وكيلاً لرأس المال الدولي مالكة لسيكولوجية صناع الصفقات الصغار، ومفتقرة لسكيولوجية أساطين الصناعة، مدعومة بشكل مباشر وغير مباشر من الشركات المتعددة الجنسيات، أي الامبريالية.

في معرض نقده للدول مابعد الكولونيالية، يتعرف فرانز فانون المراقب النافذ البصيرة لأحداث العالم الثالث، في الرأسمالية المتأخرة على الطبقة البرجوازية المحلية «الوطنية المتأخرة والفاسدة» الحاملة للدولة، والمغتربة على شعبها، ويصفها بأنها طبقة «ترث أو تخلق لنفسها، دولة تنفيذ وظيفتين : تمكين الطبقة الغاصبة للدولة من الأثراء وإضفاء الشرعية عليها من جهة، وعزل النخبة القيادية الجديدة عن شعبها الخاص، وعن طلباته وتوقعاته الناشئة خلال الكفاح من أجل الاستقلال، وحماية هذه النخبة من شعبها من جهة أخرى لا بسبب عجزها الاقتصادي» الذي يقعدها عن خلق ظروف اجتماعية متماسكة تقوم على سلطتها الطبقية، تختار البرجوازية حلاً يبدو الحل الأكثر سهولة، إنه الحزب الواحد. فهي مازالت تفتقر إلى ذلك الضمير المرتاح، وإلى تلك الراحة التي يمكن للقوة الاقتصادية وللسيطرة على أجهزة الدولة منحها لها، فتخلق دولة لا تريح المواطن، بل تقلقه بصورة متواصلة. هذه الدولة، التي يراد منها إشاعة الثقة وتجريد المواطنين من مقاومتهم وتهدئتهم من خلال صلابتها وتحفظها في الوقت نفسه، تفرض نفسها بطريقة أسطورية، وتستعرض ذاتها، وتضايق المواطن وتسيء معاملته، مظهرة له بهذه الطريقة، أنه معرض لخطر دائم. إن الحزب الواحد، هو الشكل الحديث للديكاتورية البرجوازية، وقد نزعت قناعها، ومساحيقها وصارت بلا وازع، وكلبية »(28).

هذا النقد اللاذع والانطباعي، ينطبق في جوهره على الدولة الرأسمالية التابعة في الوطن العربي، التي عجزت فيها فئات الطبقة الوسطى التي استلمت السلطة في مرحلة مابعد الكولونيالية – سواء بواسطة حرب الاستقلال التي مثلت تمثيلاً حقاً مصالح الشعب الوطنية ضد السلطة الكولونيالية، أو بواسطة الانقلابات العسكرية التي مكنت تشكيلة من العسكر والتكنوقراط والميلشيات المسلحة من الاستحواذ على السلطة – من أن تكرس نفسها كطبقة برجوازية قائمة بذاتها، كبرجوازية وطنية كاملة القيمة وحاملة في سيرورتها الطبقية نظاماً إنتاجياً وقادرة على المنافسة.

وتكون الطبقة السائدة في الدولة العربية في ظل الرأسمالية التابعة والمتأخرة تاريخياً من (البيروقراطية المركزية للدولة: العسكرية والبوليسية والحزبية)، ومن التكنوقراط أي البيروقراطية الاقتصادية أي المدار الذين يديرون شركات القطاع العام ومؤسساته، ويملكون سيطرة حقيقية على وسائل الانتاج، ومن برجوازية القطاع الخاص التي تربطها علاقات وثيقة مع القطاع العام، وتستفيد من سياسات رأسمالية الدولة الاستثمارية والمالية.

وتقوم الدولة العربية بدور رجل الأعمال الجبار، من حيث كونها مستخدم ورب عمل، تحدد الأجور والأسعار، وتؤسس المشاريع، وتستغل العمال المأجورين، وتعتصر بلا انقطاع فائض القيمة من المواطنين بصرف النظر عن الادعاءات الايديولوجية حول الاشتراكية المستمدة من ملكية الدولة لوسائل الانتاج، لأن علاقات الانتاج السائدة، هي علاقة رأسمالية، حيث تستخدم سلطة الدولة للإشراف على وسائل الانتاج، ولتحقيق الاستغلال كأي تاجر جشع أو رأسمالي، وتلعب دور الوسيط بين السوق المحلية والشركات المتعددة الجنسيات، من خلال العلاقات الوثيقة التي تربطها مع البرجوازية المتروبولية الامبريالية – حليفها السياسي – والتي تستجدي منها المساعدة والخبرة "الأجنبية"، وترضخ لشروطها، حيث يقول بولانزاس عن هذه الطبقات المحلية الحاكمة في العالم الثالث، بأنها في كل الأحوال لن تستطيع الافلات من موقع الخادم الذي تقوم به حيال هذه البرجوازية المتروبولية.

وترفض عالمة الاجتماع من بريمن ميشائيلا فون فرايهولد رفضاً مطلقاً، خلال دراستها، سائر التصورات حول إمكانية طريق وطني خاص للتخلص من

التأخر، تقوده برجوازية وطنية ذات توجه تقدمي، وتقول :" لا تستطيع أية برجوازية وطنية أن تسمح لنفسها اليوم بتجاهل الامكانية التي تقدمها لها البرجوازية الدولية"، وعلى كل حال، فإن حلف المصالح بين الطبقة الحاكمة والسائدة قد تزاد توثقاً باضطراد بعد الاستقلال: «يرتبط حجم انخراط البرجوازية المتروبولية، بدرجة كبيرة بقدرة الدولة المتلقية (لمساعدة التطوير) على ضمان الأرباح المتوقعة من الاستثمارات الخارجية (في البلدان الأجنبية)، وترتبط بالتالي بقدرة الدولة على التدخل في الاقتصاد، وإخضاع المنتجين المباشرين، وإبقائهم تحت الرقابة الدائمة. هكذا تصبح البرجوازية الأجنبية المتروبولية، بطرق مختلفة وأساليب متنوعة، «جزء من الكتلة المحلية للسلطة وتسيطر على الدولة من الداخل والخارج». وتضيف فرايهولد، إن السادة الجدد يبدون من منظور العمال والفلاحين «كطفيليين» فهم يأفرقون ويؤممون المناجم والمصارف والمزارع الخ، دون أن يغيروا شيئاً من ذلك في علاقات الانتاج، إنهم ورثة المستغلين الكولونياليين، وهم مهتمون قبل كل شيء برتسيخ سلطتهم ترسيخاً شرطه إخضاع العمال والفلاحين لرقاب دقيقة»(29).

وتتميز الدولة العربية من كونها دولة رأسمالية طرفية تشكل «رأس جسر» للبرجوازية الامبريالية في المراكز الرأسمالية المتقدمة، ومفوضة ووكيلة للشركات المتعددة الجنسيات، والرساميل الدولية، وتلبي المتطلبات لسيرورة التراكم الرأسمالي المندمجة في نطاق السوق الرأسمالية العالمية، بقدر ما تتقاطع مع سيرورة ضمان سلطة الأقلية المهيمنة التي لا تعبر عن الوعي القومي، والمصالح القومية لمجموع الأمة، وتفتقر إلى سياسة عقلانية، تلبي موضوعياً المصلحة القومية. وتخضع الدولة العربية الشعب بوسائل الاكراه وأدوات العنف التي تمارس التعذيب الجسدي، وتعتقل المواطنين دون مسوغات قانونية، وتسجن المعارضين السياسيين دون محاكمات، وتقمع المظاهرات والاضرابات العمالية والطلابية برصاص أجهزة المخابرات والشرطة والجيش، وتنفذ عمليات عسكرية حقيقية ضد الانتفاضات الشعبية، كما حصل ذلك في مصر 17و18 يناير 1977، وفي تونس 26 كانون الثاني 1978، وثورة الخبز كانون الثاني 1984، وانتفاضة أكتوبر 1988 في الجزائر، وانتفاضة حزيران في الدار البيضاء 1981.

بالنظر إلى عجز الدولة العربية عن إقامة علاقات قانونية بالنسبة للشعب المدني المهمش والخارج عن السياسة، باعتبارها دولة لا قانونية حيال أكثرية مواطنيها غير المالكين، فإننا نجد هذه الدولة لكي تضمن استمرار نموذجها التسلطي تشن «حرب أهلية كامنة» بل و«حرب أهلية صريحة»، كما هو الحال في العديد من البلدان العربية، بوساطة أجهزة العنف المختلفة (العسكر، الشرطة، أجهزة المخابرات، الحزب الحاكم المهيمن، النقابات، قصر الرئاسة)، حيث تمتلك كل منها أجهزتها الأمنية الخاصة بها، وتمارس المراقبة والتخويف والعقوبة والردع ضد المواطنين، كجزء من السياسة الروتينية اليومية، من دون أن تخضع لأية رقابة حكومية أو سياسية بأي شكل من الأشكال.

أسهمت الايديولوجية التقليدية السائدة لدى الأقسام الهائلة من الشعب العربي، والرواسب القوية والبنى ماقبل القومية، كالعشائرية والطائفية والقبلية والعائلية، المعرقلة لاندماج الأمة القومي، في إعاقة عصرنة الدولة العربية والسياسية العربية، وفي تحقيق النزعة التسلطية لهذه الدولة العربية. ذلك أن الأكثرية الساحقة من الأمة مازالت تنظر إلى السياسة باعتبارها شأناً من شؤون الحاكم، ولهذا تقتصر المشاركة السياسية في المجتمع العربي على النخبة الحاكمة التي تضع أولويتها السياسية ومصلحتها فوق الهيئات الدستورية، في حين أن الشرط الرئيسي لأي عصرنة سياسية تتطلب مشاركة الكتلة الأكبر من الأمة في السياسة وعلى نطاق المجتمع العربي ككل، وبناء مؤسسات المجتمع المدني الحديث التي تنظم وتضمن هذه المشاركة.

ولم تستطع العصرنة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي قامت بها الدولة العربية أن تقوض البنى وأسس الولاءات والمؤسسات التقليدية، من عائلية وعشائرية وطائفية ومناطقية، وإذا كانت تأثيرات هذه العصرنة في مختلف جوانبها قد أسهمت في تمزيق القيم القديمة السائدة في الريف وداخل المجتمع الأهلي، وفي إحياء المدن الشعبية، إلا أنها بالمقابل عجزت عن إرساء قيم مدنية عصرية حديثة. ولم تستطع أن تبلور وعياً طبقياً حديثاً لدى الفئات الجديدة في مختلف بنى المجتمع من القبيلة والطائفة إلى الطبقة، لكي يتزايد إدراكها لذواتهاكفئات اجتماعية لهامطالب وأهداف تناضل من أجل تحقيقها، وبخاصة منها دمقرطة النظام السياسي، وإرساء مجتمع مدني حديث، وضرورة

الوعي بفكرة الأمة المبنية في الحقيقة على فكرة احترام حرية الفرد والمواطن، حيث إن الأمة، والمواطن والديمقراطية والمجتمع المدني، يشكلون جميعاً أساس الدولة الديمقراطية الحديثة، والمجتمع العصري.

والواقع أن فشل العصرنة في البلاد العربية، يعود بالدرجة الرئيسية إلى تأخر سياسة الدولة العربية، ولا عقلانية النخبة السياسية الحاكمة فيها، وعدم اعتمادها على رأي عام قوي. ذلك أن تأخر السياسة العربية كما يقول ياسين الحافظ ذا طابع شمولي «أي لا يقتصر على الأقليات العربية الحاكمة ولا ينحصر في إطار اليمين العربي، بل يتعدى ذلك إلى البنية السياسية العربية في كافة دوائرها ومستوياتها. لاشك أن اليمين العربي، بحكم موقعه الطبقي وبحكم تشربه بالأيديولوجيا التقليدية، هو الكتلة الأشد تأخراً في البنية السياسية العربية، لكن إذا حكمنا مقاييس السياسة الحديثة، المرتكزة على عقلانية تامة وعلى ثقافة عصرية، وبخاصة بالنسبة لسياسة ثورية تستهدف التغيير، أي سياسة تتطلب وعياً مطابقاً لحاجات تقدم الأمة وتحديثها، فلن تفلت الكتلة الأساسية من اليسار العربي من دائرة التأخر، رغم كل نواياه الذاتية، في الالتزام بالمصلحة القومية ومصلحة الجماهير الشعبية، ورغم رغبته الانتساب إلى ايديولوجيا حديثة. والواقع أن النفوذ المحدود لليسار العربي على المجتمع العربي لا يعود فقط إلى عمق نفوذ الايديولوجيا التقليدية، بل يعود أيضاً وبنسبة ليست أقل لقصور وعيه الناجم عن اغترابه الأيديولوجي، وبالتالي عجزه عن القبض على المشكلات المدنية للمجتمع العربي وعلى دوافع تحديثه وجعله معاصراً للمجتمعات المتقدمة. إن عدم تكون يسار عربي حق (بمعنى يسار بلغ الثورية العقلانية، احتل مكانة مرموقة في متن الأمة وليس في هامشها، استوعب ايديولوجيا عصرية) يسرع ويثبت اطروحة تأخر جماع السياسة العربية، وليس سياسات الأقليات الحاكمة المحافظة وحدها. إن الطابع الايديولوجي للإيديولوجيات اليسارية العربية، دوغمائيتها افتقارها إلى عمق ثقافي وبعد تاريخي، اغترابها كوعي (سواء مسفيت أو متأورب، أو مصين)، تصالح هذه مع الواقع، وشعورية تلك، الخ، يكشف كثافة التأخر السياسي العربي، ويدين بالتالي أن الخلل في السياسيات العربية أبعد وأقصر من الخطأ»(30).

إن التأخر التاريخي الذي وسم الدولة العربية على الرغم من تبنيها النظم والقوانين الوضعية الدستورية – الديمقراطية المعاصرة، وانجازها التجربة من

التحرر السياسي والاقتصادي، مثل تعديل شروط العلاقة مع الامبريالية بعد الاستقلال السياسي، وتحقيق إصلاح زراعي، وتأميم قطاعات مهمة من الاقتصاد وبناء قطاع عام، وتوجه ما نحو التصنيع، جعل عملية العصرنة السياسية والاقتصادية في الوطن العربي غير جذرية على صعيد نقل الشعب العربي من نمط مجتمعي تقليدي متخلف إلى نمط مجتمعي حديث، معاصر. والسبب في ذلك يعود إلى أن الفئات والطبقات القائدة في الدولة العربية مابعد الكولونيالية لم تكن تملك مشروعاً ثورياً وشمولياً، وتاريخياً لإنجاز ثورة ديمقراطية جذرية تكون بمنزلة القابلة المولدة للدولة الحديثة، والتأكيد عليها في مواجهة البنى التضامنية (من المؤسسة الدينية، والعائلة والعشيرة، والطائفة وتحالف الملاك والتجار،) التي تشكل أساس الدولة التقليدية، حيث أن مهام هذه الثورة القومية الديمقراطية تتمثل في تحقيق الاندماج القومي كشرط لازم، للتقدم، وتسييس الشعب لتكوين حركات شعبية وأحزاب سياسية تصبح متورطة بشكل مباشر في النشاط السياسي العام، عبر الخوض في قضايا سياسية عامة وطنية وقومية، تؤثر على المجتمع ككل، وتنقل الوعي الديمقراطي الجديد إلى صفوف الشعب، وتشكل في الوقت عينه محرك سيرورة بناء الدولة القومية الحديثة.

وكان لغياب وضعف المؤسسات السياسية الفاعلة في المجتمع العربي أثر كبير في جعل نظام الدولة العربية في بنيته الأساسية مجرد شكل نظام دولة متعصرن بالاسم، لكنه مبني على السلطة الفردية المطلقة، حيث أصبحت الدولة في الوطن العربي دولة الحزب الواحد المهيمن بإطلاقية على الحياة السياسية، باستثناء سوريا حيث تمارس فيها التعددية السياسية عبر الجبهة الوطنية التقدمية. وامتلأ الفراغ المؤسسساتي وخلو ساحة العمل السياسي من تنظيمات المجتمع المدني بشيوع العنف السياسي والحكم العسكري وهيمنة أجهزة القمع والإرهاب المنظم من جانب الدولة التسلطية، التي تستمد شرعيتها لامن مصادر دستورية وقانونية، بل من حيازة واحتكار النخبة الحاكمة فيها من مصادر الثروة والقوة وأدوات القمع والاكراه. ويوضح الدكتور خلدون النقيب كيف أصبح الوطن العربي في ظل هذه الدولة التسلطية معزولاً، مغترباً عن ذاته ومهمشاً، ومنكفأ على نفسه، لأنه، «من خلال«دولة المخابرات» الرهيبة، بصلاحياتها غير المحدودة التي اقتحمت الحياة الخاصة للمواطنين في أدق

دقائقها، تم التلاعب بالتنظيمات والنقابات والجمعيات المهنية وقياداتها، وأطبق الخناق على كل أشكال المشاركة السياسية للمواطنين في السياسة العامة. لقد تطورت دولة المخابرات، على الرغم من انهيارها الظاهري في مصر بانهيار مراكز القوى(في تشرين الثاني/ نوفمبر) في أعقاب هزيمة حزيران / يونيو 1967، بحيث تحولت إلى «منظومات» هائلة «للأمن القومي» لا تخضع لأية رقابة حكومية أو سياسية بأي شكل من الأشكال» (31).

* فشل سياسة العصرنة

مع ميل الفئات الميسورة العربية إلى الاستهلاك التفاخري

ثمة علاقة ارتباطية بين العصرنة في البلادالعربية وظاهرة العنف السياسي شديد اللصوق بممارسات الدولة التسلطية العربية. لقد اسلفنا سابقاً بالحديث عن آلية التحديث التناقضية التي أُخضِعَ لها المجتمع العربي في مرحلة الكولونيالية. غير أنه في الحقبة مابعد الكولونيالية، حين أخذت الدولة العربية، بمفهوم العصرنة، كان مايسمى بالصراع «التقليدي» على السلطة داخل النخب الاجتماعية الاقتصادية والسياسية المتنافسة ذات الخلفيات الاقتصادية – الاجتماعية والطبقية المتقاربة، وافتقاد المشروع الفكري – الثقافي والسياسي العربي للعقلانية، والاندماج القومي، والثقافة العصرية، لتجسيد القطيعة المزدوجة مع الأيديولوجية التقليدية المدافعة عن البنى ماقبل القومية كالعشائرية والطائفية والقبلية والعائلية، والتي تقيم حاجزاً ايديولوجياً مع بناء نظام معرفي وثقافي عربي عقلاني، ومع أنماط التنمية السلبية والاستهلاكية، أثره البالغ في حدوث عدم الاستقرار، وظاهرة العنف السياسي، وانكشاف عصر «النهضة» العربي كبديل فضائحي عن لحظة العصرنة والنهضة، بوصفه «حاجزاً» طوباوياً هائلاً، نقل المشروع الثقافي من تحت استبدادية الانبناء للمغيوب اللاهوتي، إلى الوقوع تحت استبدادية انبناء أشد وأدهى للمغيوب التقنوي المعاصر» (32).

مع حلول السبعينات كانت معظم الأنظمة العربية أنظمة معصرنة باعتمادها أنماط حديثة مشوهة وناقصة، تنطوي على ازدواجية أساسية، السطح الخارجي المعصرن، يخفي واقعاً مجتمعياً تقليدياً داخلياً يرتكز على العائلة والعشيرة والطائفة بقي يتمتع بمقاومة عنيدة قل نظيرها في مواجهة تأثيرات

الميول والاتجاهات المعصرنة. هذه الازدواجية التي تعكس انعدام الأصالة بمضامينها العصرية ومضامينها التقليدية على حد سواء، والتناقض والتوتر، أصبحت تشكل السمة البارزة في الحياة المجتمعية العربية، فضلاً عن أنها تشكل العمود الفقري للدولة العربية المعصرنة نصف التقليدية نصف العصرية. وبات الاعتماد على الروابط المناطقية والاقليمية والعشائرية والطائفية في معظم البلاد العربية، يمثل شرطاً أساسياً للاحتفاظ بالسلطة من جانب السلطات الحاكمة في الوطن العربي.

لم تحدث العصرنة التي قامت بها الدولة التسلطية العربية (على اختلاف تلاوينها الدينية القروسطية أو السلطانية، أو دولة العسكر، أو الدولة الطائفية)، وبخاصة منها تلك المتعلقة بعمليات التحديث والتنمية السريعة، سواء التي ارتبطت عضوياً بالثروة النفطية الطارئة، أم التي ارتبطت بالاشتراكية العربية التقليدية، بسيرورات التحولات الاقتصادية – الاجتماعية التي تنقل المجتمع العربي انتقالاً تاماً وناجزاً، من مجتمع ماقبل القومية الحديثة والأمة، إلى مجتمع الأمة العصرية البرجوازية بهذا المعنى. وقد نجم عن عمليات ارتفاع معدل التغيير نحو العصرنة، الاجتماعية والاقتصادية بروز مجموعة من التناقضات والاختلافات في المجتمع العربي شكلت مصادر للتوتر وعدم الاستقرار السياسي، يمكن أن نوجزها على النحو التالي:

1- لقد أسهمت التنمية السلبية والاستهلاكية السريعة في إحداث انعدام الاستقرار، لأنها وإن أوجدت قطاعات اقتصادية «حديثة» : صناعات متوسطة وخفيفة، إنتاج منتجات زراعية وصناعية وتصديرية، تجارة، وبنت قطاع الدولة الاقتصادي، والمؤسسات والورش المدارة بصورة مشتركة من قبل الدولة والشركات الأجنبية و(الاقتصاد المختلط)، إلا أن هذه الاستراتيجية الموظفة قد قادت إلى التوسع والتخصص في الانتاج الأحادي المنتج، إي إنتاج وتصدير سلعة واحدة قابلة للنضوب وهي النفط، أو مواد أولية أخرى. واصبح القطاع النفطي وقطاع الانتاج التصديري للسوق الرأسمالية العالمية هما المحركان الرئيسيان لمجمل هذه التنمية الاستهلاكية التي أجهضت تحت بوارقها العصرية المشروع النهضوي التاريخي، ومزقت التكتلات والبنى الاجتماعية التقليدية (العائلية، والقبلية، والطائفية، والعشائرية)، والتشكيلات الاقتصادية –

الاجتماعية ماقبل «راسمالية»، التي امتزجت في تشكيلات اقتصادية رأسمالية حديثة تابعة للاقتصاد الرأسمالي العالمي، أدت إلى تفتيت المجتمع التقليدي، وتقويض الروابط الاجتماعية، وتشجيع على نحو خاص الهجرة السريعة من المناطق الريفية إلى المدن، وعدم بناء اقتصاد انتاجي حديث، بل اقتصاد خدمات تابع عمق التبعية الاقتصادية والمالية والأمنية والعسكرية والغذائية والثقافية لمعظم الوطن العربي، إزاء المراكز الرأسمالية الغربية.

وقد أدى هذا الوضع إلى تبلور طبقة برجوازية كمبرادورية، حيث كانت الشريحة البيروقراطية السياسية والعسكرية المسيطرة على المراكز القيادية لجهاز الدولة متحالفة مع النخب التقليدية من حلف التجار وكبار الملاك، وحصلت على ثروات فاحشة بسبب من هيمنتها على مصادر الثروة القوة في المجتمع، خلقت لها بالتالي فرصة بناء قوة اقتصادية تخصها، عبر المضاربة بالأراضي من خلال رسملتها، وفي مجال الخدمات والتجارة، ونقل الأموال إلى مصارف أجنبية المودعة في حسابات خاصة. وبالمقابل أو جدت عمليات التنمية الاستهلاكية هذه اختلاطاً طبقياً وتشويهاً اجتماعياً كبيراً، انعكس في وجود الضواحي للمدن التي تضم عدد كبير من العمال الأميين، الذين لا يملكون أي تأهيل مهني، أو لديهم القليل من الدراية، وتكون جيش من العاطلين عن العمل الذين يعيشون عالة على أقاربهم أو بين قومهم، وفي تدهور أوضاع كتلة الفلاحين الأساسية، بسبب من تحطيم النظام الاقتصادي والاجتماعي الموروث، وبخاصة ندرة الأرض الزراعية، وانحصار الوسائل المخصصة للريف في إقامة بنية تحتية زراعية تكون متخصصة لإنتاج السلع التصديرية للسوق الرأسمالية.

ولاشك أن هذا الوضع انعكس لدى أبناء المدن عامة، والمثقفين خاصة، ولدى قطاعات واسعة من الشعب وبخاصة منها الفلاحين الذين يشكلون القسم الأكثر عدداً من السكان، ولكنه أيضاً القسم الأكثر تمزيقاً وحيرة بسبب من ضعفه من الناحية السياسي ة حيث لم تستطيع الانتلجنسيا الضعيفة والمشوشة أن تعكس موقف هذه الكتلة من الجماهير العاملة والكادحة– العاجزة تماماً عن حماية نفسها من التردي المتفاقم لشروط وجودها بسبب افتقارها إلى الوعي «الثوري» والتنظيم السياسي المطابق لمصالحها – من التأخر التاريخي، ومن أشكال الاندماج بالنظام الرأسمالي العالمي، الأمر الذي قاد إلى تعميق الهوة بين

الأغنياء والفقراء في المجتمع العربي، وإلى ظهور مجموعات مدينية هامشية تبدي بسبب الحرمان والفقر والكبت نزوعاً إلى الانعزال والتطرف السياسي، الذي استثمرته الحركات الاسلامية المعاصرة.

2- قامت عمليات العصرنة في معظم الوطن العربي بإهمال الزراعة، الأمر الذي انعكس على البنية الانتاجية فيها أو أزمة الغذاء التي يعاني منها العرب، وأفرزت تناقضات اجتماعية حادة بسبب غياب التنظيم في حياة العرب العامة، وانهيار القبيلة وتحلل القرية، وتحول الحي الشعبي إلى جزء من مدينة متغربة، وانهيار نمط الانتاج التقليدي الذي لم يرافقه قيام نمط انتاج حديث، ولا مدينة حديثة بكل معاني الكلمة، ولا قرية حديثة.... سقطت حدود وضوابط اجتماعية، ولم يقع بديل لها، وتعمقت التناقضات بين الأجيال القديمة القابضة على السلطة والأجيال الجديدة ذات التعليم الحديث وذات المستوى المعيشي الآخذ في التدني، وأسهمت نسبة معرفة القراءة والكتابة، وارتفاع مستوى التعليم، وانتشار وسائل الاعلام وسرعة التمدين، في زيادة المطمح لدى خريجي الجامعات، والمبعدين من خريجي المعاهد الثانوية والاعدادية، والمثقفين وأنصاف المثقفين، والنقابيين، والفلاحين، والعمال الأمر الذي جعل الحكومات العربية عاجزة عن تحقيقها، وهو ماعزز الاحباط الاجتماعي بسرعة لدى هذه الفئات، وارتفاع معدل الاستياء الشعبي، لكي يصبح قسماً مهماً من الشباب العربي العاطل عن العمل بصرف النظر عن أصوله الاجتماعية - امداداً للحركات المتطرفة التي تحدث عدم الاستقرار السياسي في البلاد العربية. وحين قامت الدولة التسلطية العربية المعصرنة التابعة، كانت تفتقد إلى الشرعية السياسية، وإلى مؤسسات سياسية قوية وقادرة على التكيف من جهة، ودولة قبيلة، أو عائلة، أو طائفة، من جهة ثانية. ولذلك لم تعلم المواطن النظام، لأنها لا تريد أن تخضع لنظام، واستعدته لأنها تابعة ومعادية، وأسهمت إسهاماً مباشراً في منع المشاركة السياسية للشعب، وفي توليد عدم الاستقرار السياسي وظاهرة العنف السياسي المرتبطة بالتنمية الاقتصادية السلبية، وانعدام التوزيع العادل للثروة، وزيادة الحراك الاجتماعي والجغرافي، وعدم التكامل الوطني بسبب النقص في الاندماج القومي، وشعور القسم الأكبر من الشعب العربي بالغبن الاقتصادي والاجتماعي والسياسي.

وتبدو العلاقة الارتباطية بين العصرنة المشوهة والتحريك الاجتماعي والجغرافي وغياب الديمقراطية في معظم البلاد العربية، وزيادة المطامح والتوقعات لدى الفئات الاجتماعية المحرومة والعنف السياسي مباشرة إلى حد كبير. ويقول صموئيل هانتنتون بهذا الصدد مايلي : «يبعث التحريك الاجتماعي على عدم الاستقرار أكثر من التطور الاقتصادي، إن الهوة بين هذين الشكلين في التغيير بمثابة قياس لأثر العصرنة على الاستقرار السياسي التمدن ومعرفة القراءة والكتابة والتعليم ووسائل الاعلام، تكشف جميعها للإنسان التقليدي عن أنماط جديدة من العيش، ومقاييس جديدة للمتعة وإمكانات جديدة للرفاهية، هذه التجارب تحطم الحواجز المعرفية التي تفرض مواقف في الثقافة التقليدية وتشجع مستويات جديدة من المطامح والرغبات – إلا أن قدرة المجتمع الانتقالي على تلبية هذه المطامح الجديدة، تكون أكثر إبطاء في تقدمها من المطامح نفسها، ومن هنا تنشأ ثغرة بين المطامح والتوقع، وبين تشكيل الرغبة وتحقيق الرغبة، أو بين دالة المطامح ودالة مستوى العيش، ينتج عن هذه الهوة الاحباط والاستياء في المجتمع وعملياً، يشكل حجم الهوة مؤشراً معقولاً لعدم الاستقرار السياسي»(33).

تتحكم في العصرنة السياسية والاقتصادية في الوطن العربي مجموعة من البنى الاقتصادية والسياسية والايديولوجية التي ينشأ فيما بينها تواصل وظيفي، هدفه إعادة إنتاج الدولة التسلطية العربية، علماً بأن هذه البنى تولد سيرورات اجتماعية تقود إلى تناقضات (اختلالات وظيفية وصراعات) يكون حلها عبر استخدام العنف السياسي من جانب الأجهزة الأمنية ضد الشعب، وعبر استمرار هذه الدولة في بناء نموذج اقتصادي موجه نحو التصدير من خلال إنتاج سلع صناعية تحويلية للسوق الرأسمالية العالمية.

وبالمقابل تعزز هذه السوق الدولية بوصفها عاملاً مؤثراً بنيوياً الشكل الخاص للتبعية، والتفكيك، وهيمنة قطاع التصدير، وتنمية الميل العام للاستهلاك التفاخري للسلع الغربية من جانب الفئات والطبقات العربية الميسورة، التي تلعب دوراً وسيطاً كمبرادورياً، غير مهتمة بتنمية الصناعة الثقيلة، بمقدار ماهي مهتمة بتنمية التجارة الداخلية والخارجية، تصدر سلعاً ومنتجات، وتستورد سلعاً ومنتجات. والحال هذه، فإن التبعية التي تعني هيمنة نموذج التراكم المتروبولي الرأسمالي الغربي، الذي يقرر بصورة جوهرية

معايير الانتاج والاستهلاك في النظام الرأسمالي العالمي، تعني أيضاً تبعية نموذج الاقتصاد التصديري في الاقطار العربية لرأس المال المتروبولي، وتعزيز مواقع البرجوازية الكمبرادورية العربية المستفيدة مالياً، والتي زادت من ثرواتها ومن رؤوس أموالها وزادت من استغلالها للشعب، وطورت صناعات استهلاكية، أي أنها أنشأت صناعات معينة عبر دراسة إمكانيات الاستفادة من صناعة أميركية، أو فرنسية أو بريطانية، لخدمة هذه الصناعات الغربية أو تلك، وتستورد منها الآلات، ومعظم المواد. ولهذا، فهي لم تفكر بصناعات تغني السوق الداخلية عن الصناعات الخارجية لكي لا ينشئ بينها وبين القوة الامبريالية صراع حقيقي.

كما أن نمط الاستهلاك الغربي عمّ البرجوازية البيروقراطية التي تسيطر على السلطة في العديد من الأقطار العربية، حيث ازداد دورها بوساطة قيادة الاقتصاد من خلال القطاع العام، الذي يسيطر عليه كبار الموظفين والمدراء من كبار الضباط والحزب الحاكم الذين كانوا ينتمون إلى الشرائح الفقيرة من الطبقة الوسطى. إن هذا الوضع ينطبق بصورة خاصة على مصر والجزائرحيث أن العديد من مدراء الأمن العام، ورؤساء أجهزة المخابرات وقيادات الجيش، ومدراء شركات القطاع العام، الذين كانوا فقراء، ويتقاضون رواتب زهيدة في الستينات والسبعينات ولا يعرفون كيف يديرون «دراجة»، أخذوا امتيازات مدراء الشركات الكبار، وأصبحوا يبررون لأنفسهم عن قناعة، بأنهم بحاجة إلى استبدال سياراتهم كل سنة. فا إذا لم تفتح السوق العربية للاستيراد، فكيف يغيرون المرسيدس كل سنة، أو يغيرون الفولفو، وحتى يتسنى لهم ذلك يجب أن تكون السوق مفتوحة، ويجب أن تكون هناك علاقة مع الخارج، لأن هذه السيارة لا تصنع محلياً، وكذلك حاجات البيت والسفر، وما اشبه ذلك. وقد أصبحت هذه الشريحة من الطبقة الوسطى التي هيمنت على السلطة قمعية ومعادية لمصالح الشعب، وأقامت في معظم الأحوال علاقات متطورة مع هذ القوة الامبريالية أو تلك، وانتقلت من الموقف الوطني العام إلى الموقف المعادي للجماهير، ثم إلى الموقف المتعاطي مع الحقائق الدولية كما يسمونها، أي الاندراج في نظام العولمة الرأسمالية الجديدة، والتسوية الاستسلامية التي تقود إلى تصفية الصراع العربي – الصهيوني. ولهؤلاء مصالح في الاستيراد والتصدير، ولهم مصالح في الاستهلاك التفاخري، وهم

حريصون على رفاهيتهم جداً، وبالتلي ليسوا مستعدين أن يطرحوا موضوع التقشف مثلاً لأن التقشف يصيبهم، ولا يصيب جماهير العمال والفلاحين وَ الشراح الفقيرة من الطبقة الوسطى، لأنهم متقشفون من ألف سنة. لكن التقشف يصيبهم ومعظم هؤلاء مثلاً كانوا في مصر، أو الجزائر أو ليبيا أو العراق قبل سنة 1970 ضد الأنظمة القائمة بشكل أو بآخر، لأنهم يريدون أنظمة تبيح للبرجوازي الصغير أو المتوسط، مدير البنك أو مدير الشركة العامة أو الضابط الكبير أن يستورد مَا يريد بالشكل الذي يريد. وقد حققوا بحركاتهم التي قاموا بها عبر إعادة تركيب السلطة من خلال التحالف مع البرجوازية الكبمبرادورية التي ضربت ضربات قوية في السابق ومع بقايا كبار الملاك، انتصاراً سياسياً لجهة بناء نظام تسلطي جديد في تكوينه، مكوناً من البيرقراطية البرجوازية العسكرية والبوليسية والحزبية التي تحولت إلى فئة كمبرادولية تعمل لمصلحتها الخاصة، ومن بقايا الاقطاعيين والملاك العقاريين الكبار ومن البرجوازيين التقليديين الكمبرادوريين، أتاحوا لأنفسهم من خلاله، أو أباحوا لأنفسهم ماكانو يشتهون.

ثالثاً: انتشار الفساد ونزع السياسية من المجتمع

تكررت في التاريخ العربي المعاصر أربعة ظواهر مترابطة، التبعية، التخلف، التجزئة، والفساد، وقد عرفها التاريخ العربي في مرحلة الكولونيالية، وخلال مرحلة الاستقلال السياسي. وكانت ظاهرة الفساد منتشرة بقوة في عهد السلطنة العثمانية، وقد أدى فساد السلطنة إلى إفلاس الخزينة ومن ثم الاستدانة من جانب الولايات العثمانية لدى المراكز الرأسمالية الغربية، وساعد هذا الجهات الدائنة على التدخل، وابتزاز التنازلات المتتالية في مختلف ميادين السياسة والاقتصاد. وفي ظل انتشار الفساد والظلم والطغيان والنهب، أخذت السلطنة تتقلص أمام الغزو الخارجي، وتقدم التنازلات السياسة والاقتصادية للدولة الاستعمارية، بسبب الضعف أمام الهجمة الاستعمارية الغازية.

وإذا كان الفساد أكثر تفشياً في عهد السلطنة العثمانية إلا أنه يبدو أكثر تفشياً خلال العصرنة المكثفة التي قامت بها الدولة العربية الحديثة في عهد مابعد الكولونيالية، وقبل أن نبحث عن أسباب انتشار ظاهرة الفساد في المجتمع

العربي، وعن مدى ارتباط هذا الفساد بالعصرنة الاقتصادية والاجتماعية علينا أن نحدد مفهوم الفساد.

الفساد هو السلوك السياسي والاجتماعي لدى الحكام والموظفين الحكوميين الكبار المسيطرين على القرارات الاقتصادية والاجتماعية، الذين رهنوا سياسة بلدانهم بسياسة القوة الامبريالية الغربية وبخاصة منها الامبريالية الأمريكية، وكرسوا تبعية سياسية واقتصادية كاملة من نوع جديد إزاء الشركات المتعددة الجنسيات والمراكز الرأسمالية الغربية عامة، وانحرفوا كلياً عن القواعد الأخلاقية والمعايير الوطنية والقومية لخدمة مصالحهم الشخصية أو أهدافهم الخاصة. والفساد مرتبط ارتباطاً بالصراع من أجل إعادة الانتاج المادي، والسيطرة على السلطة السياسية، وثروات البلد في ظرف تاريخي معين.

والفساد في البلاد العربية، ارتبط بشكل عضوي بظهور الدولة التسلطية العربية، التي تمارس الاحتكار الأعمى والفعال لمصادر الثروة والقوة للنخبة الحاكمة فيها، سواء كانت هذه النخبة، عائلة أو حزب شمولي مهيمن، أو طائفة ادعت لنفسها أنها حاملة راية العصرنة السياسية، والعلمنة، أو الاثنين معاً، أوعسكر، حيث أن الفساد شديد اللصوق بغياب كل أشكال المشاركة السياسية للمواطنين. وهو يعكس أيضاً مدى غياب المؤسسات السياسية الفاعلة للدولة كإحدى مرتكزات الديمقراطية، وهو يعني الكسب غير المشروع أثناء العمل السياسي الذي يقود إلى مراكمة الثروات والانتقال السريع من الفقر إلى الثراء، ومن عمل إلى آخر، من جانب الفئات الحاكمة وبواطنها.

ويعرف صموئيل هانتنتون في كتابه النظام السياسي لمجتمعات متغيرة الفساد بأنه «وسيلة لقياس مدى غياب المؤسساتية السياسية الفاعلة، حيث يفتقد الموظفون الحكوميون الاستقلالية والتماسك، ويجعلون مراكزهم المؤسساتية خاضعة لمتطلبات خارجية. قد يكون الفساد أكثر تفشياً في بعض الحضارات من سواها، لكنه في معظم الحضارت يبدو أكثر تفشياً خلال مراحل العصرنة المكثفة. إن الفروقات في مستوى الفساد التي قد تكون موجودة بين المجتمعات المعصرنة والمتطورة سياسياً في دول المحيط الأطلسي ومجتمعات دول أميركا اللاتينية وإفريقيا وآسيا، تعكس إلى حد كبير الفروقات بين تلك الدول ففي مجالي العصرنة والتطورات السياسيين، عندما يدين زعماء المجالس

العسكرية والحركات الثورية «الفساد» في مجتمعاتهم، فإنهم يدينون في الواقع التخلف فيها» (34).

الفساد سمة ملازمة للدولة العربية المعاصرة، وينبع من المصادر التالية التي تغذيه باستمرار. 1- على الرغم من وجود خطط للتنمية في كل قطر على حده، ومن تفاوت، نوعية هذه الخطط ومستوى جديتها، إلا أن هناك مايكفي من الدلائل على ازدهار وتصدير السلع الخام، وأهمها النفط، الفوسفات، القطن، وتنفرد كل مجموعة من الدول العربية بسلعة، واتساع نطاق استيراد السلع المصنعة والغذائية، واتساع قطاعات الخدمات على حساب الصناعة والزراعة، وتدهور الزراعة تدهوراً ملحوظاً، مع سقوط الأنظمة الرجعية التقليدية، وانفجار الثروة النفطية، وضآلة حجم التبادل الاقتصادي بين الأقطار العربية، واتساعها بين كل قطر والمراكز الرأسمالية الغربية. وهكذا بات التخلف يعني، سيطرة اقتصاد تصديرالخامات، وتدهور الزراعة، والاعتماد على الاستيراد اعتماداً متزايداً. ولهذا توابعه، لأنه يعني تبعية اقتصادنا، واستغلال الشركات المتعددة الجنسية لثرواتنا. فقد نجحت الشركات هذه نجاحاً متزايداً في الحصول على امتيازات خاصة أكبر من مزايا الاستثمار التي منحت للرساميل المحلية.

ولما أضفت معظم الدول العربية طابعاً ليبرالياً متزايداً على سياستها الاقتصادية وحيال رأس المال الأجنبي، بحجة جلب الاستثمارات الأجنبية بذريعة أن هذه هي الطريق لتسريع تطور البلاد والاندماج في نظام العولمة الرأسمالية الجديدة، فقد حصل تداخلاً كبيراً بين الدول العربية والشركات المتعددة الجنسية عبر مؤسسات شبه دولوية، ومن خلال الوزارات والدوائر ومكاتب التخطيط، وإقامة المشاريع المشتركة.

وأصبحت الشركات المتعددة الجنسية تستخدم استخداماً متزايداً الأقنية الكثيفة غير الرسمية المؤدية إلى جهاز الدولة، بوساطة الرشاوي ومنح الوكالات، لتؤثر على القرارات والامتيازات السياسية والاقتصادية. وأدى ذلك إلى إقامة علاقة كمبرادورية بين الدول العربية والشركات المتعددة الجنسية، وهيمنة هذه الشراكات على جهاز الدولة عبر إثرائها بعض الموظفين والمسؤولين الكبار المتنفذين بطريقة غير شرعية. وفضلاً عن ذلك، فإن هذه العلاقة الكمبرادورية بين الدول والشركات المتعددة الجنسية، وإقامة المشاريع المشتركة، تقودان إلى سيرورة البرجزة، وإلى اندماج رأس المال التجاري

المحلي في نظام متعددة الجنسية، عبر اتفاقات تمثل وإمداد وإدارة ومورد للمواد الخام.

2- إن الفساد مرتبط ارتباطاً وثيقاً بواقع السلطة السياسية في الوطن العربي، وتحديداً في ظل غياب الشرعية، وأشكال الهيمنة والديكتاتورية، ذلك أن الدول العربية المعصرنة على الضدِ مما هو سائد في الديمقراطيات الكلاسيكية الغربية، أصبحت تمارس السياسة فيها كطريقة رئيسية للوصول إلى تجميع الثروات الفاحشة من خلال استخدام المنصب السياسي، وإخضاع المؤسسات السياسية والمؤسسات الاقتصادية، لخدمة المصالح الفردية.

لقد أدت السياسات الاجتماعية – الاقتصادية التي قادتها النخب السياسية والعسكرية في الوطن العربي إلى ظهور طبقة برجوازية كمبرادورية جديدة مضطلعة بقيادة القطاع العام، وتتكون أساسً من قيادات الحزب الحاكم، وكبار رجال الدولة مدنيين وعسكريين كما هو الحال في مصر والجزائر والعراق، ودخلت هذه الطبقة الرأسمالية البيروقراطية في حلف طبقي مع برجوازية القطاع الخاص من أجل تحقيق الأرباح شريطة أن تتخلى هذه الأخيرة عن دورها السياسي وتلتزم بتوجيهات الدولة. وامتد هذا التحالف ليشمل القادة والمدراء في الشركات العامة، وزعماء النقابات والاتحادات المهنية،الذين لعبوا دوراً رئيساً في تطويع العمال والفلاحين والطلاب وتدجين النقابات بوساطة القمع السياسي البوليسي. وأصبح هذا الحلف الطبقي يهيمن على مجموع الاقتصاد الوطني في معظم البلاد العربية ويديره، ويعيد توزيع الدخل القومي وِفْقاً لمصالحه وأهدافه.

وفي ظل غياب مؤسسات سياسية فاعلة تمارس الرقابة والمحاسبة، وانحصار السياسة في دائرة السلطة / الدولة، بعد أن تم إلغاء السياسة كفاعلية مجتمعية حية واعية وهادفة وحرة، وانعدام الديمقراطية بوصفها مقولة سياسية، تحيل على العلاقة بين المجتمع بكل أفراده وفئاته وطبقاته وقواه وقياداته الفكرية والثقافية ومؤسساته المهنية والايديولوجية والدولة، حيث تتخذ التعارضات الاجتماعية في أطرها صيغاً سياسية، والتي بواسطتها يصبح الصراع الطبقي صراعاً يوحد المجتمع، ويفتح إمكانات تقدمه، في ظل هذا الغياب الكامل الآنف الذكر، ازدادت النخبة العربية الحاكمة ثراء، وحصلت

على شتى أشكال الامتيازات الحصينة، بفضل نجاحها في استخدام المواقع السياسية كوسيلة لتجمع الثروة.

وهكذا تفشى الفساد داخل الأجهزة الحزبية، وأجهزة الدولة عموماً، تفاقم مع تصاعد التسلل الهرمي السياسي، بدءاً من الموظفين المحليين، ومدراء القطاع العام، والوزراء الذين هم أكثر فساداً من بين هؤلاء، كما يصفهم ذلك رئيس الحكومة الجزائرية السابق عبد الحميد ابراهيمي في نقده لظاهرة الفساد في الجزائر، حيث يقول بأن رجال الدولة الجزائرية يفوقون، الجميع فساداً. يحلل صموئيل هانتنتون المقياس المتدّرج للفساد في هذه الدولة مع تصاعد التسلسل الهرمي البيروقراطي أو ارتفاع السلم السياسي بقوله، «يساهم الفساد في تأكيد تفاوت اجتماعي كان موجوداً أساساً، أولئك الذين ينجحون في الوصول إلى مستوى عال من السلطة السياسية، يمتلكون في الوقت نفسه فرصاً متجددة دوماً للوصول إلى أعلى مستويات الثراء، هذا النمط من الفساد الذي يزداد ثقلاً عند القمة يعني التدني في مستوى المؤسساتية السياسية، ذلك أن المؤسساتية السياسية العليا في المجتمع، والتي يجب أن تكون الأكثر استقلالية عن المؤثرات الخارجية، هي في الواقع الأكثر تعرضاً لمثل هذه المؤثرات. هذا النمط من الفساد لا يكون بالضرورة متعارضاً مع الاستقرار السياسي، طالما أن سبل التحريك إلى الأعلى عبر الآلية السياسية أو البيروقراطية تظل مفتوحة»(35).

وقد كشفت التجربة التاريخية أن تفشي الفساد وازدهاره هو التعبير الصارخ عن التناقض بين سيادة القانون والنزعة التسلطية للحاكم العربي، أي التناقض بين حقيقة الدولة الموضوعية المادية، وشكلها السياسي الاستبدادي على الصعيد العربي. فالطبيعة السياسية للفساد تكشفها المعوقات البنيوية التي تضعها الدولة التسلطية العربية نحو التقدم باتجاه الديمقراطية والمساواة الفعلية أمام القانون. فالدولة العربية التي تهيمن فيها مصلحة الحاكم، أو العائلة أو العشيرة، أو الطائفة، أو الحزب السياسي المهيمن ليست حيادية في شأن الفساد، بل إن الفساد يشكل عاملاً أساسياً فيها، نظراً لكونها لم تعد (أي الدولة) قضية عامة أو الشأن العام أولاً، ولانفصالها عن المجتمع المدني وغربتها عنه ثانياً.

وهكذا بات الفساد مرتبطاً بإلغاء الدولة العربية الأحزاب السياسية الفاعلة التي تقوم بمكافحة الفساد، وخوض المعارك السياسية من أجل اقتلاع الفساد،

ولأن مكافحة الفساد تزعج النخب السياسية والعسكرية الحاكمة، وبخاصة تلك العناصر التي تتمتع بمراكز مرموقة في جهاز الدولة، والتي تنتمي لحاشية الرئيس وما يتبعها، فضلاً عن أنها تزعج الأحزاب التي حكمت والتي اندمجت بأجهزة السلطة، واستخدمت إمكاناتها لخدمة مصالحها الفردية أو العائلية، حيث باتت الحزبية وسيلة للإثراء غير الشرعي، وسبيلاً لتجاوز القانون أو الاعتداء عليه.

في الواقع، الفساد بوصفه إحدى نتاجات العصرنة السياسية، والتحديث الرديئ، ونمط التنمية السلبية الاستهلاكية التي قادته الدولة التسلطية العربية، يترجم لنا مدى التأخر التاريخي التي تعاني منه الطبقة السياسية الحاكمة، والدولة العربية المعصرنة، اللتين ينخرهما الفساد بسبب دور هذا الأخير في الوظيفة العامة بشكل ملحوظ، وازدياد أهمية نتائجه وآثاره المدمرة على مجموع الحياة السياسية للأمة العربية، في ظل وطن عربي يعاني من العزوف أو الهجوع السياسي الذي يسيطر على الشعب العربي، تعمل على تعزيزه وتثبيته أنظمة الاستبداد المحدث. لذلك يشرح الكتاب مختلف النظريات المتعلقة بنقد الفساد الملازم للدولة التسلطية العربية، بغياب إنتاج السياسة في صلب المجتمع العربي، بل يذهبون إلى القول أن هذا الأخير مازال يعيش مادون السياسة.

لذا، بوجه عام، وكما يقول ياسين الحافظ، ليس ثمة سياسة (بمعناها اليوناني أو الأوروبي الحديث) في البلدان العربية، بل ثمة «سياسة قصور»، أي صراعات بين أقليات تحتكر شؤون السلطة وتمارسها بمعزل عن الشعب أو بعيداً عنه، وتبعاً لمصالحها وأهدافها. ومن الواضح أن ضآلة الجسم السياسي العربي تكمن في أساس «سياسة القصور»، هذه (36).

ولكن قبل أن نبحث عن عزوف الشعب العربي عن السياسة، ونزوع السياسة من المجتمع بسبب ممارسات الدولة التسلطية، علينا أن نحدد مفهوم السياسة.

ثمة علاقة جوهرية بين العمل والسياسة، بين الانتاج الاجتماعي والسياسة، لأن السياسة متضمنة في العمل البشري والانتاج الاجتماعي بكل المعاني الممكنة للانتاج. والمجتمع الذي ينتج السياسة ينتج وحدته الاجتماعية

والسياسية. لذلك ثمة مجتمعات سياسية كما هو الحال في الغرب، وجماعات دون السياسة كما هو الأمر في الوطن العربي. لأن مقولة المجتمع مربوطة بمقولة السياسة، بما هي الشأن العام أو الشيء العام المشترك بين جميع الأفراد والفئات والطبقات والتيارات، والذي هو ماهية الأفراد وجوهرهم.

السياسة إذن هي فاعلية اجتماعية ومجتمعية حرة، باعتبارها مجالاً عمومياً للمجتمع، وهي الشكل الأرقى لوحدة المجتمع الفعلية. وبهذا المعنى تختلف السياسة، بوصفها علاقات موضوعية، وحق عام، عن الايديولوجيات والنظريات السياسية بوصفها رؤى ذاتية تعبر عن مصالح هذه الفئة الاجتماعية أو تلك، هذا الفريق السياسي أو ذاك الخ.

في سؤال جامع كيف نتصور السياسة؟ يعرف ادغار موران السياسية على النحو التالي : «تطرح السياسة أكبر تحد على المعرفة السياسية شيء عام يقتضي أفكاراً عامة في عالم المعارف العامة، فيه، ليست كافية لأنها عامة والمعارف المتخصصة غير كافية لأنها متخصصة. السياسة تتعلق بكل ميادين معرفة الإنسان والمجتمع، في أن هذه المعارف متلعثمة ومفصولة عن بعضها وخداعة معاً.

السياسة تعالج أعقد ما في الكون – الشؤون الانسانية»– وعلاقتها بالشؤون الانسانية غدت بالغة التعقيد. وبالفعل، لا يمكن عزل غير السياسي عن السياسي ولكننا لانستطيع، في الوقت نفسه، رد كل شيء إلى السياسي. فكل ماهو غير سياسي يتضمن على الأقل بعداً سياسياً. والسياسة التي يتوقف عليها كل شيء تتوقف هي أيضاً، على كل مايتوقف عليها. فالسياسة التي تقرر في الاقتصاد والمجتمع والجيش تتوقف، هي نفسها، على شروط اقتصادية واجتماعية وعسكرية. والسياسة هي الشرط المسبق الذي يتوقف على شروط مسبقة عديدة تتوقف عليها. وفي نهاية المطاف، يتوقف مصير العالم على المصير السياسي الذي يتوقف على مصير العالم.

والسياسة تطرح أكبر تحد على الفعل. فكل فعل غير مؤكد يقتضي استراتيجية، أي فناً للتأثير في شروط اعتباطية ومتنافسة. ولكن الفعل السياسي لعبة على درجة خاصة من عدم الوثوقية تستطيع الأفعال السياسية، فيها، تحديد ردود فعل تدمرها، حيث يمكن للنتيجة أن تخدع القصد، وحيث تستطيع الغايات أن تستحيل إلى وسائل والوسائل إلى غايات. والادعى للدهشة والأشيع في

السياسة هو انحراف مجرى الفعل، فساده، تحوله. وهكذا، فإن ملاحظة سان جوست القائلة «كل الفنون انتجت روائع وفن الحكم هو وحده الذي لم ينتج إلا مسوخاً»، تصح أكثر من أي وقت مضى. وليس الأمر أن الأفعال السياسية حرضت جميعها بالمطامح وبالتعطش إلى السلطة، أي بالأسوأ، وبالهذيان. فهناك على العكس من ذلك، أفعال سياسية لاتحصى استلهمت حب المدنية والانسانية، والاخلاص وإرادة بناء عالم أفضل. ولكن طريق جهنم معبدة بالنوايا السليمة في حين تطلق النوايا لجهنمية كرد فعل عليها، مداخلات سلمية وذلك كما في تراجيديا غوته حيث تؤدي نوايا فاوست الحسنة إلى ضياع مرغريت في حين أن أفعال مفيستو السيدة تنقذها في آخر المطاف.

والسياسة تعالج أعقد ماهناك وأثمنه. الحياة والقدر والحرية لدى الأفراد والجماعات ولدى الانسانية من الآن فصاعداً. ومع ذلك فالسياسة هي التي تسودها أكثر الأفكار تبسيطاً وأقلها استناداً إلى أساس وأقساها وأفتكها. إن أقل صنوف التفكير تعقيداً هو الذي يسود هذه الدائرة التي هي أعقد الدوائر جميعها. فأكثر البنى العقلية طفولة هي التي تفرض فيها، رؤية صراعية تتواجه فيها، الحقيقة والأكثرية، الخير والشر. والدائرة السياسية هي التي يسود، فيها، التفكير المعلق والتفكير الدوغماتي، التفكير المتعصب، المحرم والمقدس..... ومن المؤكد أن السياسة، ككل شيء بشري تتغذى بأساطير تغذي هي ذاتها، بأعمق طموحاتنا. ولكن الاسطورة السياسية هي التي لجأت إليها وصيت فيها الأخريات، وعود الخلاص، التي حولت هذه الاساطير إلى أوهام. سأحاول أن أبين أن السياسة تقتضي، بصورة حيوية، تفكيراً يستطيع الارتقاء إلى مستوى تعقيد المسألة السياسية نفسها ويستطيع أن يستجيب لإرادة الحياة لدى الجنس البشري»(37).

في الوطن العربي يشكل نزع السياسة عن الشعب الطريقة الضرورية بنيوياً لضمان استمرار سيطرة الدولة التسلطية على المجتمع في إطار وظيفتها داخل ا لتشكيلية الاجتماعية الرأسمالية الطرفية، حيث تقوم هذه الدولة بحرب أهلية كامنة بل وبحرب أهلية صريحة ضد افراد الشعب العربي، الذي لا يتكون من «مواطنين أحرار ومتساوين» في نظرها، وتحط من قدر وقيمة حقوق الإنسان بقدر ما تحط من قدر وقيمة التعددية السياسية، لأن ذلك ضروري

للاستبداد، باعتبارها دولة قانونية حيال النخبة المسيطرة على مصادر القوة والثروة في المجتمع، ودولة لاقانونية، حيال غالبية مواطنيها غير المالكين وغير المسيسين.

الحياة السياسية السليمة بالطبع، تحتاج إلى تعددية سياسية، أي إلى أحزاب سياسية متنوعة ومتنافسة ومتنازعة ولكنها متكاملة، بمعنى أن تنافسها / تنازعها يحقق طبيعة الديمقراطية ذاتها، إذ لا ديمقراطية حيث لا حياة سياسية. ذلك أن مشاركة الطبقات والفئات الاجتماعية في السياسة، وممارسة مختلف أشكال النشاط السياسي، تتطلب درجة عالية من المؤسساتية الفاعلة بوصفها قنوات يتم التعبير من خلالها عن هذه المشاركة السياسية. غير أن البلدان العربية تعاني على الصعيد السياسي من التبعية للخارج، ومن غياب المؤسسات الديمقراطية داخلياً، وغالباً ما يحتكر السلطة فرداً أو عائلة أو طغمة، فتحكم بسيف القمع، وتنتهك كل المحركات، وتذيق المواطنين كل أصناف العذاب، وتفرض قيوداً على حرية الرأي، والتعبير والمشاركة السياسية.

فلماذا نشهد على الصعيد العربي سيرورة نزع السياسة من المجتمع بدلاً من سيرورة تسييس الشعب العربي، والانتقال به من نمط مجتمعي متخلف إلى نمط مجتمعي عصري؟.

إذا أردنا أن نحلل التأثيرات السلبية لنزع السياسة عن المجتمع، يجب أن نبدأ القول أن هذا الموضوع شديد التعقيد لأن فيه كثيراً من العوامل المتداخلة. تاريخياً، منذ بدء العملية السياسية في الوطن العربي كانت الامبريالية تحاول أن تكون وعي أبناء العائلات البرجوازية، وشبه الاقطاعية وأبناء الملاكين الكبار، وحين تبنى هؤلاء الفكر البرجوازي، تبنوه كتابعين وكأفراد يحسون بأنهم ضعاف ويشعرون أنهم مهزومون أمام آلية فكرية وسياسية وعسكرية وتكنولوجية متقدمة. فمنذ مرحلة الصدمة الكولونيالية الغربية، حاولت الامبريالية أن تشكل وعي قيادتنا السياسية، واستطاعت أن تفعل ذلك عبر عمليتين متداخلتين، الأولى عملية مد السوق، والثانية عملية الامتداد الثقافي الموازي. فامتداد السوق يخلق طبقات وفئات مرتبطة مصلحياً بالسوق الامبريالية أو بالدولة المعينة، كما أنه يعني وجود الوكلاء، ويعني خلق مصالح مشتركة. وبما أن الامبريالية كانت في مرحلة صعود، كانت صناعاتها في مرحلة تطور، وكانت قدرتها على إنتاج السلع تزداد باستمرار، فقد كان

بإمكانها أن تخلق فئات وطبقات مرتبطة بها، متزايدة الاتساع، أصبحت فئات واسعة من المجتمع.

ثم دخلت الامبريالية عن الطريق الثقافي، والطريق الثقافي لا يعني الكتاب فقط بل أنه يعني اللغة، ويعني الموضة والعادة وما أشبه ذلك. واستطاعت أن تصل إلى قطاعات واسعة في المجتمع العربي بشكل مباشر وبشكل غير مباشر، وربطت هذه القطاعات بالمجتمعات الامبريالية ولكن هذه القطاعات كانت تضيق أو تتسع بمقدار ضيق السيطرة الامبريالية أو اتساعها.

لهذا التأثير الامبريالي إذن أشكاله المختلفة هناك شكله الاقتصادي، وهناك أشكاله الثقافية والحضارية، وأهم من ذلك كله أن له أساليب متعددة جداً، الصحافة، الاذاعة، مراكز التجسس، المعارض، الدراسات، الجامعات. الجامعة الأميركية مثلاً، ماذا تفعل؟ إنها من أول عصر النهضة لليوم تلعب دور تكريس النخبة الحاكمة والموجهة سياسياً واقتصادياً في الوطن العربي، ولا أحد يهتم بدراسة هذه الظاهرة لأنها أخرجت معظم الذين حكموا أو الذين أداروا الاقتصاد خلال السنوات المئة السابقة، لكن لا أحد يهتم أين درس هؤلاء، هذه قضية مهمة، وحتى في العهود الجديدة، لا في العهود القديمة فحسب.

إن خلق نمط من التفكير لدينا يجعلنا نفكر دائماً ضمن الدائرة الامبريالية، نخطط ضمن الدائرة الامبريالية، لا نستطيع أن نخرج عن إطار هذه الدائرة، تماماً كالذين يعيشون في جو اسلامي، ويفكرون ضمن إطار الاسلام ولا يستطيعون الخروج عليه. الذين تثقفوا ثقافة أوروبية عندنا يفكرون ضمن دائرة السياسة والثقافة الأوروبية، وحتى الآن لم يستطيعوا أن يكونوا النقيض الواعي لها بشكل كامل. وهذا من الأسباب الأساسية التي جعلت حتى الفئات البرجوازية لا تستطيع أن تنجز ثورة برجوازية لا في الاقتصاد فقط، بل في السياسة وفي الثقافة أيضاً.

ولذلك فإن الذين يحاولون اليوم أن يفسروا لماذا لم تحدث ديمقرطية حتى بالمعنى الفكري، فإن عليهم أن يدرسوا بأن ظاهرة السياسة بالمعنى اليوناني للكلمة هي تقليد وافد، غريب على العرب جاءت لتتفاعل مع تقليد «سياسي» آخر، وتتكيف مع نسيج سوسيولوجي وإيديولوجي آخر. وكما يقول ياسين الحافظ لأن ممارسة السياسة تقليد غريب، تاريخياً عن العرب، كانت المصاعب

التي تواجه عملية تسييس الشعب كبيرة، كما كانت سهلة تصفية البوادر الأولية والمحدودة في سيرورة التسييس التي انطلقت في الحقبة الكولونيالية، بدون تصميم ولا إرادة من السلطة الكولونيالية» (38).

فالثورة الديمقراطية البرجوازية في أوروبا أخذت شكل الصراع مع الكنيسة ومع الاقطاع، وكان صراعاً سياسياً واجتماعياً حاداً، بين البرجوازية الصاعدة وحلفائها من الطبقات الشعبية وبين القوى الاجتماعية المحافظة على الواقع القائم والمرتبطة بالمعتقدات الكنسية، حيث كانت السياسية تعتبر فرعاً من فروع اللاهوت، إذ يقول إنجلز بهذا الصدد «..... بقيت السياسة والتشريع بين أيدي الكهنة، كشأن العلوم الأخرى، مجرد فرعين من فروع علم اللاهوت. واصبح البحث فيهما يجري وفق المبادئ والأسس المطبقة في اللاهوت» (39).

مع انطلاقة الثورة الديمقراطية البرجوازية ونجاحها في الغرب وبفعل الاستمرارية التصاعدية للطبقة البرجوازية النشيطة التي راحت تفتتح وتراكم تدريجياً قوتها الاقتصادية إلى أن أصبحت طبقة رأسمالية وصناعية، شهد التطور العقلاني والحضاري للغرب قفزة بنيوية كبيرة إلى الأمام، لجهة تعزيز النهضة العقلانية وحرية التفكير السائدة، وتحرير السياسة من الأوهام والمطلقات، وعقلنة المجتمع وعلمنته، ودمقرطة مركز القرار السياسي فيه بواسطة بناء نظام سياسي قوي قائم على أسس جديدة من الترابط السياسي لعل أهمها المؤسسات السياسية الجديدة التي تجمع بين الشرعية والفعالية ومشروعية السلطة السياسية المستمدة بكل قوة من حق التصويت العام LESUFFRAGE UNIVERSEL ومن المشاركة السياسية العالية للشعب في الشؤون العامة، ومن تنظيم الانتقال السلمي للسلطة وضبط الصراع السياسي على أسس ديمقراطية.

هذه السيرورة الطويلة في تحديث السياسية لم يشهدها الوطن العربي، لأن الدولة العربية المعصرنة التي قامت في مرحلة مابعد الكولونيالية كانت تجهل وتتجاهل الديمقراطية السياسية، باعتبارها سيرورة نمو المجتمع المدني، مع فكرة الإنسان ومفهوم التاريخ والتقدم. وفضلاً عن ذلك حظرت هذه الدولة العربية ممارسة السياسة على الصعيد الداخلي، وألغت حرية الفرد وحقوق الإنسان والمواطن، علماً بأن هذه الأخيرة هي التي تنتج حرية الفئات والطبقات

الاجتماعية والأحزاب والحركات السياسية المعبرة عنها وَليس العكس، وهي التي تنتج مفهوم الشعب، الذي ينتج السياسة، والذي تقوم وحدته الحقيقية الواقعية بوحدة الكثرة والاختلاف والتعارض. فالسياسة العقلانية هي الكل التي تقوم على الاختلاف والتعارض الأساس المنطقي والتاريخي للديمقرطية والتقدم، وإلا فلا منطق ولا معقولية ولا سياسة.

ولما كانت هذه الدولة العربية قد قلصت المجال السياسي للمجتمع وجعلته حكراً على النخبة الحاكمة والمسيطرة على السلطة ليطابق حدود الهوية الحصرية للحزب الحاكم، أو العائلة أو الطائفة الحاكمتين، أي الاستبدادية بطبيعتها، والمصادرة على حق المعارضة في العمل السياسي، فإنها بالمقابل صاغت المجتمع المدني على صورة الحزب المهيمن بمفرده الضيقة والحصرية. وبدل أن تتموقع هذه الدولة العربية في مصاف الكليات كتعبير عن الشأن العام وعن الكل الاجتماعي، أو بوصفها السياسي والحقوقي عن المجتمع المدني وعنوان وحدته، نجدها تعيد إنتاج الأنماط التقليدية في السلطة، العشائرية، والجهوية، والطائفية والنخبوية الأوليغارشية، وتحول الصراع السياسي في المجتمع إلى اقتتال اجتماعي، أوحرب أهلية تمزق النسيج الاجتماعي وتؤد بالمجتمع والدولة، على حد سواء. علماً بأن ممارسة الصراع السياسي في ظل سيادة العقلانية على نطاق العلاقة الجدلية بين السلطة والمعارضة، يعني في أحد معانيه الانشقاق الذي يولد الوحدة، والشر الذي ينتج الخير، والصراع الذي ينتج التقدم، وليس ذلك النوع من الصراع على البقاء كصراع الحيوانات في الغابة.

وأكدت التجربة العربية خلال العقود مابعد الكولونيالية أنه عندما تخفض السياسة من مستوى العام إلى مستوى الخاص المكتفي بذاته الطبقي، والجهوي، والحزبي الضيق، والطائفي، وتلك هي الحال في ظل الدولة التسلطية العربية، يكون المجتمع قد كف عن إنتاج السياسة، وتكون عملية تهميشه قد بلغت مداها من خلال تذرر المجتمع.

ولما كانت الدولة التسلطية قد ألغت المجتمع العربي من إنتاج السياسة، وأطرت الانتخابات العامة التي تجري في هذا القطر أو ذاك لخدمة أهداف ومصلحة هيمنة الحزب الواحد، وعدم السماح حتى بهامش من المنافسة

والترضيات المحدودة للمعارضات الرسمية، وألغت أيضاً أنشطة مختلف تكوينات المجتمع المدني، والتيارات الفكرية والحريات السياسية المتنامية في صلبه التي تعمل في المجال الفكري السياسي، بمافيها التيار الإسلامي – المستنير الذي يشكل بعداً فكرياً وثقافياً وإيديولوجياً وسياسياً في الواقع العربي، وينتمي إلى المجتمع المدني، فإن هذه الدولة قد ألغت نفسها كدولة، وتحولت إلى سلطة غاشمة، تعتبر أن الحزب المهيمن، أو العائلة، أو الطائفة الحاكمة فيها، يمثل الحلقة المركزية في جميع أشكال التمثيل السياسي، وهذا ما أظهرته تجارب الجزائر وتونس والعراق بوجه خاص.

وعلينا أن نعي أن نزع السياسة من المجتمع العربي ينبع من سيادة الرؤية الحصرية والاستبدادية والواحدية في إيديولوجية الدولة التسلطية العربية التي تنصب نفسها كلاً أو نفسها محل الكل، وتطرد الآخرين من عالمها، ولا تنظر إلى الاختلاف إلا على أنه مروق وكفر وإضعاف لوحدة الجماعة السياسية في أحسن الظروف، وتعطي نفسها من الحقوق– الامتيازات ولا سيما امتياز تمثيل الطبقة أو الشعب أو الأمة، ماتنكره على غيرها. هذه الدولة التسلطية العربية تقلص المصلحة العامة والشأن العام حتى ينطبق على مصالحها الخاصة النخبوية، وشأنها الخاص، وتقلص الوطن إلى حدود سلطتها، فلا يبقى من مكان للآخر المختلف عنها أو المعارض السياسي سوى القبر، أو النفي داخل الوطن أو خارجه. ويصبح كل معارض لها معارضاً للوطن والشعب والأمة، للإسلام أوالقومية أو الاشتراكية... فيصبح نفي التعدد نفياً للوحدة، ونفي الاختلاف نفياً للتشابه والتماثل، ونفي الكل ضياعاً للكل والجزء معاً.

وترفض إيديولوجية الدولة التسلطية العربية تصور المجتمع أو الشعب العربي أنه مؤلف من فئات وطبقات اجتماعية تختلف مصالحها، وتتعارض، ومن تيارات فكرية وثقافية وإيديولوجية متباينة ومتعارضة أيضاً، ولا تعترف بحقوق المعارضات السياسية، وبذلك تتم إعادة إنتاج الاستبداد، وإخراج الشعب من عالم السياسية، ولا سيما من عالم الدولة التي يعبر مفهومها وواقعها عن الشأن العام المشترك بين جميع المواطنين .

كما أسهمت أيضاً ضآلة الطبقة السياسية العربية الحاكمة، وهشاشتها واختراقها من قبل الدوائر الامبريالية، وطابعها النخبوي، فضلاً عن تأخر

وعيها الايديولوجي السلفي والاغترابي الغربي بوجه عام، في نزع السياسية من المجتمع العربي.

إن مفهوم السياسة – باعتباره حقل العام الذي تتخذ فيه التعارضات الاجتماعية، طابعاً عاماً، وتحل فيه بالطرق السلمية التوافقية – والمجتمع المدني، والدولة الديمقراطية، وصراع الطبقات، محصلة ضرورية أي منطقية من أجل تحقيق حرية الفرد، وحقوق الانسان والمواطن، والمساواة الحقوقية وليس الاخلاقية بين المواطنيين بصرف النظر عن الواجبات، حيث أن مساواة المواطنين أمام القانون تشكل أساس الموقف العقلاني من الآخر، لاسيما في مجال الأحزاب، والانتماءات السياسية إلى المعارضة، وأسس السياسة كفاعلية اجتماعية، التي يتخذ فيها التنافس بين الأفراد والتعارض بين الفئات والطبقات، والصراع بين الاتجاهات الايديولوجية والأحزاب السياسية طابعاً مدنياً وحضارياً سلمياً.

ولايمكن استئصال شأفة العنف من الحياة العربية، ومن العلاقات الاجتماعية إلا بتحقيق مساواة المواطنين أمام القانون، ورؤية حق السلطة بأنه نابع من حق المعارضة السياسية في الوجود والنشاط، واعتبار الحياة الاجتماعية قوامها الصراع السياسي، بوصفه صراع الأضداد التي تنتج عن تعارضها حالة نوعية جديدة أرقى وأفضل، يجب أن يتم في حقل الثقافة، وفي مؤسسات المجتمع المدني، وأجهزته الايديولوجية، كالأحزاب، والصحافة، والجمعيات، والنقابات، باعتبارها ميدان الضرورات التي لابد منها من أجل عودة إنتاج السياسة في المجتمع، واستنهاض الحركة الشعبية، القادرة هي وحدها على صنع السياسة.

❐

المصادر والمراجع:

(1) - د. عبد الله العروي - مفهوم الدولة - الطبعة الثانية 1983، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء- المغرب (ص 151).

(2) -د. عبد الرحمن بدوي - إمانويل كنت - فلسفة القانون والسياسة- وكالة المطبوعات - الكويت 1979(ص9).

(3) - برنارد غروتويزن - فلسفة الثورة الفرنسية - ترجمة عيسى عصفور - منشورات عويدات بيروت - باريس الطبعة الأولى 1982، (ص100).

(4) - د. عبد الرحمن بدوي - إمانويل كنت - فلسفة القانون والسياسة مصدر سابق، (ص100).

(5) - ماركس هوركهايمر - بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية - ترجمة محمد علي اليوسفي - دار التنوير للطباعة والنشر - الطبعة الأولى 1981، (ص46).

(6) - (4) - د. عبد الرحمن بدوي - إمانويل كنت - فلسفة القانون والسياسة مصدر سابق، (ص115). انظر روسو «العقد الأجتماعي » الكتاب الثاني، الفصل 12 (ص 271، من طبعة جارنييه سنة 1975).

(7) - ماركس هوركهامير - بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية - مصدر سابق (ص57).

(8) - فتحي التريكي - رشيدة التريكي - فلسفة الحداثة : مركز الانماء القومي بيروت 1992، (ص62).

(9) - ميشال مياي، دولة القانون - المؤسسة الجامعية للدرسات والنشر والتوزيع - لبنان - الطبعة الثانية 1982، (ص8).

(10) - المصدر السابق (ص192).

(11) - د. عبد الرحمن بدوي - إمانويل كنت - فلسفة القانون والسياسة - مصدر سابق (ص26 (ص 104، 105، Es- 27 - 28 - 32 - 33) : انظر كتاب كانط «نظرية القانون» 106) من الترجمة الفرنسية .

(12) - فتحي التريكي - الفلسفة الشريدة - مركز الانماء القومي بيروت 1988 (ص71).

(13) - ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي (ص157)

. Michel Foucault, Histoire dela folie aI âge Classique, Gallimard.

(14) - د. محمد عابد الجابري - تكوين العقل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية (ص23).

(15) - إبريك فايل، الفلسفة السياسية (ص 50).

(16) - برنارد غروتويزن - فلسفة الثورة الفرنسية، مصدر سابق 0ص (174).

(17) - المصدر السابق (ص177).

(18) - روسو - العقد الاجتماعي - الكتاب الأول - الفصل 6.

(19)- سييس، ماهي الطبقة الثالثة؟ الطبعة الثانية 1779 (ص11).

(20) - برنار غروتوزين - فلسفة الثورة الفرنسية - مصدر سابق (ص 201 - 102)

(21) - ميشاي مياي - دولة القانون - مصدر سابق (ص 93 - 94).

(22) - جاد الكريم الجباعي - حرية الآخر - دار حوران للدراسات والطباعة والنشر دمشق الطبعة الأولى 1995 (ص264).

والمؤسسات Prelot et Boulouis(23) - ميشاي مياي - مصدر سابق (ص101)انظر السياسية» (ص 75).

(24) - المصدر السابق (ص 103).

(25) - المصدر السابق (ص 242) أقرأ مثلاً ر. ميليان «الدولة في المجتمع الرأسمالي» تحليل نظام الحكم الغربي، ماسبيرو - الفصل الأول «النخبة الاقتصادية، والطبقات المسيطرة» (ص33). ولأكثر حداثة راجع ب. بيريوم، «قمع الدولة، محاولة نخبة الحكم في فرنسا» سلسلة سياسية» 1977، ص 115 ومايتبع.

(26) - د. هشام شرابي - البنية البطريكية - : بحث في المجتمع العربي المعاصر - دار الطليعة - الطبعة الأولى كانون الثاني (يناير)1987، (ص70).

(27) - صموئيل هانتنتون : النظام السياسي لمجتمعات متغيرة، ترجمة سمية فلو عبود - دار الساقي - الطبعة الأولى 1993 (ص47 - 48).

(28) - رولف هاينش ورايزر تيتبسلاف - الدولة والتطور - دراسات حول العلاقة بين السلطة والمجتمع في البلدان النامية - القسم الأول ترجمة ميشال كيلو، وزارة الثقافة دمشق 1989، (ص67 - 68).

(29) - المصدر السابق (ص71).

(30) - ياسين الحافظ: الهزيمة والايديولوجية المهزومة - دار الطليعة الطبعة الأولى- تموز 1979 (ص 230 - 231).

(31)- د. خلدون حسن النقيب - الدولة التسلطية في المشرق العربي، مركز دراسات الوحدة العربية - الطبعة الأولى أيار (مايو) 1991 (ص185).

(32) - مطاع صفدي: نقد العقل الغربي - الحداثة مابعد الحداثة. مركز الانماء القومي - الطبعة الأولى 1995، (ص66).

(33) - صموئيل هانتنتون - مصدر سابق (ص71).

(34) - المصدر السابق 0ص (71).

(35) - المصدر السابق (ص88).

(36) - ياسين الحافظ - مصدر سابق (ص 253).

(27) - ادغار موران - مقدمات للخروج من القرن العشرين ترجمة انطون حمصين منشورات وزارة الثقافة - دمشق 1993 - (ص 9 - 10 -11).

(38) - ياسين الحافظ - مصدر سابق (ص 237.

(39) - انجلز - حول الدين - الطبعة العربية (ص77).

❐❐

الفصل الخامس
المجتمع المدني
في ضوء مفهوم الثورة القومية الديمقراطية

أولاً: الاطار المفاهيمي للثورة الديمقراطية، كسيرورة نمو المجتمع المدني والوحدة القومية

لابد في البدء من تعيين حدود مفهومي المجتمع المدني والثورة الديمقراطية للكشف عن علاقات الترابط الضرورية بينهما، نقصد بالثورة القومية الديمقراطية في الوطن العربي جملة من المتغيرات البنيانية التي تؤدي إلى تحرير الأراضي العربية المحتلة، وتصفية آثار التبعية، وتحقيق الوحدة القومية، بما يحقق مطامح أوسع قطاعات الشعب العربي في التقدم، وتوفير الأساس لاستقلال حقيقي، وتنمية حقيقي، وتحقيق حرية الإنسان العربي، وصون كرامته في وطنه.

إذا كان مفهوم الثورة الديمقراطية هذا يذكرنا بالثورة الديمقراطية التي أرست في غربي أوروبا وشمال أميركا أسس المجتمع الحديث والدولة القومية، وأطلقت ديناميات النمو والتقدم فيهما، فإن مفهوم الثورة الديمقراطية في الوطن العربي يعني تصفية البنى والتشكيلات والعلاقات ماقبل القومية، وبقايا الاقطاع والقبلية والطائفية، ومخلفات القرون الوسطى، وتبني المجتمع الموحد الذي يضمن الحرية والمساواة في ضوء التقدم الحاصل في العالم، وفي ضوء الأسس المعرفية التي انتهجتها الثورة الديمقراطية البرجوازية ذاتها، وفي ضوء حاجات التقدم العربي والشروط الذاتية، والموضوعية لتلبية هذه الحاجات.

إن الثورة الديمقراطية في الوطن العربي أكثر تعقيداً منها في غربي أوروبا القرن التاسع عشر، أو الثامن عشر. ففي أوروبا كان إنجاز الثورة

الديمقراطية يتطلب الاطاحة بسلطة الاقطاع والكنيسة المتحالفين، وكانت هذه مهمة كل الطبقات الأخرى. أما في وطننا، فقد كان الوضع يقتضي الاطاحة باحتلال غاشم أولاً، كان عثمانياً وبريطانياً، وفرنسياً، وإيطالياً، وإسبانياً، ثم انهارت الامبراطورية العثمانية فصار احتلالاً غربياً منذ نهاية الحرب العالمية الأولى.

وكان وضعنا في ذلك يشبه وضع إيطاليا قبل 1820، وأوروبا الشرقية قبل 1917، إلا أن مازاد وضعنا تعقيداً، كوننا نواجه الكولونيالية التي تحولت إلى امبريالية مع أواخر القرن الماضي، وبدايات القرن العشرين.

كانت المشكلة الأولى مشكلة الاحتلال الكولونيالي الذي تحول إلى احتلال امبريالي. ولم يكن ممكناً أن ننجز ثورة ديمقراطية، مع بقاء هذا الاحتلال، فقد كان هدف الاحتلال إبقاء الشعب متخلفاً، واستغلاله واستغلال موارده. لذلك أجرى الامبرياليون التغييرات اللازمة الضرورية لضمان مصالحهم، وأبقوا كل شيء على حاله.

وأوجدت الامبريالية الغربية الكيان الصهيوني، ليظل عصاها الغليظة، عندماأخذت تتراجع عسكرياً لمصلحة الاستعمار الجديد، وقد بيننا سابقاً كيف أوجدت الامبريالية الظروف الملائمة لاستمرار الارتهان بها، على الرغم من الاستقلال الذي حصل في معظم الأقطار العربية. ولم يستطع النضال العربي أن ينجز الاستقلال الجذري الشامل، وهذه عقبة كأداء مازالت تقف في سبيل ثورتنا الديمقراطية. ونحن الآن لا نستطيع أن نفكر بإنجاز الثورة الديمقراطية، دون أن نفكر بالوجود الصهيوني، وبأشكال التبعية المباشرة وغير المباشرة.

أما المشكلة الثانية، فهي أن الوجود الامبريالي والصهيوني يتعهد مخلفات القرون الوسطى، ويزودها بمقومات البقاء والاستمرار لأنه يرى فيها الضمان الحقيقي لبقاء حالات التمزق والتبعية والتخلف الراهنة، ولذلك ليس غريباً، أن يشهد الوطن العربي منذ نهاية الخمسينات حتى الآن محاولات يائسة من بقايا القوى الوسطى، لزيادة دورها السياسي، ولبناء وجودها الاجتماعي والعسكري، ومنذ الحرب الطائفية في لبنان سنة 1985، والحركة الارتدادية والتعصب المذهبي يتفاقمان. وها نحن نرى ما أحدثاه في لبنان، وفي باقي البلاد العربية. وقد شارك تدفق النفط وازدياد عائداته في خلق دول يحكمها شيوخ وأمراء من بقايا القرون الوسطى، وتحتل هذه الدول موقعاً مهماً في الحياة العربية الحديثة.

ولقد حاول النضال الاستقلالي أن يوحد بين كل القوى، بمافيها الاقطاعية والطائفية والرجعية، لإنجاز أهدافه. ولذلك كان برنامج الاستقلال دائماً برنامجاً من نقطة واحدة، الاستقلال، ولذا ظلت الاتجاهات المساومة هي الغالبة عليه، فهو لم يكن برنامج الجماهير الشعبية، وقواها الطليعية، بل كان برنامج الأقطار والبرجوازية، وإن كانت الجماهير الشعبية تسنده.

وحين ازداد دور الجماهير، وتفاقمت مشاكلها الاجتماعية، بدأت الانقلابات والانتفاضات، أخذت القيادات الجديدة، تضرب المصالح الأجنبية ثم الطبقات الوسيطة، والاقطاع، ولكنها مع ذلك لم تكن تملك مفهوم ثورة ديمقراطية شاملة، ولم تكن تتبنى قيماً وتقاليد ديمقراطية، وكانت أجهزتها وأنظمتها قمعية ومحافظة إن لم تكن رجعية.

وهكذا نستطيع القول أننا حققنا استقلالاً إلى هذه الدرجة أو تلك على صعيد الأقطار، ولكن لم نحقق استقلالاً قومياً جذرياً شاملاً، ونستطيع أن نقول أننا ضربنا بعض المصالح الأجنبية، ومصالح الطبقات الكمبرادورية الوسيطة في عدد من الأقطار، ولكننا لا نستطيع أن نقول أننا عممنا المدارس في معظم أرجاء الوطن العربي، ولكننا مع ذلك حافظنا، ومازلنا على كل مخلفات القرون الوسطى. ومع ذلك كله، فإننا نستطيع أن نقول جازمين أننا لم ننجز ثورة ديمقراطية قومية، ولا حتى ثورة ديمقراطية في جزء من الوطن، وهذه قضية الثورة الديمقراطية.

وتختلف ثورتنا الديمقراطية عن الثورات الديمقراطية الأوروبية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كما أنها تختلف عن ثورات الاتحاد السوفياتي والصين وفيتنام الخ.... وهي تختلف عن الثورات الأوروبية، لأن الثورات الأوروبية، قادتها البرجوازية، وإن كانت قاعدتها من العمال والفلاحين والطبقة الوسطى. والبرجوازية في وطننا ليست طبقة قائدة، لأنها جزء من الرأسمالية العالمية نمت على هامشها، وفي ظلها، وترتبط بمصالحها، ولذلك فإن دورها لا يعدو أن يكون ثانوياً ولأن اعتمادها الأساسي لا يكون على جماهيرها، بل على القوى الرأسمالية العالمية. كما أنها تختلف عن ثورات الاتحاد السوفياتي والصين وفيتنام، لأن تلك الثورات قادها حزب شيوعي، فحولها إلى «ثورة اشتراكية».

أما على الصعيد العربي فالبرجوازية ليست مؤهلة، ولا مستعدة، ولاتعتبر هذا دورها، أما الطبقة العاملة، فما زالت محدودة القوة والفعالية، ولذلك فإن ثورتنا الديمقراطية، ستكون بقيادة تحالف العمال والفلاحين والشرائح الثورية والديمقراطية من الطبقة الوسطى، وهذا يعطيها شعبيتها، ويجعل لها قاعدة شعبية واسعة من كل القوى ذات المصلحة.

ليست الثورة الديمقراطية العربية جمعاً حسابياً للثورات الوطنية الديمقراطية في كل قطر على حده كما كان ينظر لها تيار اليسار الجديد العربي، الذي حول مفهوم الثورة القومية الديمقراطية إلى مفهوم ثورة وطنية ديمقراطية، وانحاز سياسياً إلى قانون الدولة القطرية على قاعدة الصراع واستبدال سلطة بسلطة في مرحلة أولى، وعلى قاعدة التعايش مع البرجوازية الكولونيالية وإعادة مأزق الدولة القطرية في مرحلة ثانية، حيث سقط مفهوم الثورة الوطنية الديمقراطية المعزولة عن قانون التطور التاريخي، قانون تحقيق واستكمال الثورة القومية الديمقراطية. وليست الثورة الديمقراطية تصميماً لدولة قومية تتجاوز الكيانات القطرية الراهنة، بل هي في الواقع سيرورة نمو المجتمع المدني، والدولة الوطنية القومية، والتنمية، والسوق القومية والديمقراطية، واستكمال السيادة القومية، بالتلازم.

الثورة الديمقراطية منظور إليها من منظار السياسي / تاريخ ترى في إنتاج السياسة في المجتمع انتاجاً يدفع إلى تماهي هوية الدولة مع هوية المجتمع القومية، بصرف النظر عن كون هذه الدولة في قطر واحد، أو دولة في قطرين أو أكثر، وبعبارة أخرى توفير الشروط الموضوعية والذاتية التي ينتج المجتمع في ضوئها حياته السياسية، أو شكل وجوده السياسي. وهذا يعني واقعياً تحويل الدولة القطرية القائمة تحويلاً ديمقراطياً تدريجياً إلى دولة وطنية، إذ الفارق بين هذين النمطين من الدولة، فارق نوعي يتعلق بآليات انتاج او منتوج كل منهما أولاً.

فالدولة القطرية، سواء التي كان على رأسها فئات البرجوازية الكمبرادورية التي ارتبطت بنيوياً بالامبريالية والنظام الرأسمالي العالمي، وفق معادلات الجغرافيا السياسية عن تقسيم سايكس بيكو الخاصة بكل قطر، أو تلك التي سيطرت عليها فئات الطبقة الوسطى التي انتهجت أشكال رأسمالية الدولة في الاقتصاد والمجتمع، وبنت أنماط من السلطة التسلطية في الداخل، يعاد

إنتاجها بفعل ضرورات الاستحقاقات الخارجية، كمجرد وكيل سياسي أمني تقليدي للبرجوازية الكمبرادورية في الداخل والامبريالية الغربية معاً.

وفي ظل تبعية الدولة القطرية الموضوعية للنظام الرأسمالي العالمي ولاسيما مع تعميق عالمية الرأسمالية وإطلاق آليتها المزدوجة، تزداد آلية الدمج والاقصاء، أو الاحتواء والتهميش، التي بموجبها تدمج الدول القطرية في الوطن العربي، وكذلك الدول التابعة الأخرى في نظام العولمة الرأسمالية الجديدة، وتطرد منها بصفتها دولاً وطنية، وتحاول بالتالي وظيفتها الكمبرادورية بين الداخل والخارج. في حين تنتج الدولة الوطنية بفعل العوامل الداخلية بصورة أساسية، أي تكون الدولة تعبيراً عن نسبة القوى الاجتماعية وحيويتها وحيوية هذه القوى.

ولما كانت الدولة القطرية تعبيراً «عن متطلبات الاستراتيجية الامبريالية في جانبها السياسي، فقد خدمتها في جانبها الموضوعي الاجتماعي، وشكلت بنيتها القطرية الموضوعية أخطر تجلي أو تجاوب مع القانون العام لهذه المتطلبات والقائمة على تعزيز جوانب الوحدة الرأسمالية فيما بين مراكزها المتعارضة ضد الجنوب العالمي مقابل إطلاق قانون الصراع بين بلدان الجنوب نفسها داخل قانون الوحدة وبالأحرى الإخضاع للشمال العالمي وقد تعرض الوطن العربي إلى أخطر هذه المظاهر»(1)، فإن آليات إعادة إنتاج الدولة القطرية على أرضية اتفاقية سايكس – بيكو التي شكلت ولا تزال الأساس الموضوعي – الاقتصادي السياسي للمأزق العربي الراهن، وازدياد تعمق هذا المأزق مع دخول الكيان الصهيوني على خط التقسيم الامبريالي الدولي للعمل في المنطقة العربية، وطرح بناء النظام الشرق أوسطي الجديد الذي تحتل فيه البرجوازية الصهيونية مركز القيادة باعتبارها وكيلاً سياسياً واحداً للرأسمالية العالمية، هو أقرب ماتكون إلى الدولة الحصرية، أي الفئوية دولة العشيرة، أو العائلة، أو الطائفة، أو الحزب الواحد المهيمن. وعلى نقيض هذا النمط من الدولة القطرية، تكون الدولة الوطنية دولة الكل الاجتماعي تتيح بنيتها ووظيفتها معها إمكانية تداول السلطة بين القوى الاجتماعية بحسب نسبة القوى الموضوعية في المجتمع المدني.

وتكتسي عملية التبعية التي تتعمق باضطراد طابعاً يعبر عن المضمون الاقتصادي للتبعية، حيث كشفت «التطورات الدولية الأخيرة ودخول الامبريالية العالمية مرحلة الاحتكارات والشركات فوق القومية والقفز فوق المرحلة الكينزية ورأسمالية الدولة، إلى المزيد من تحرير التجارة واقتصاد السوق المفتوح بالمطلق، فانعكست عربياً، بصورة أسوأ فأسوأ، بسبب غياب الشرط التاريخي لدولة السوق القومية وحضور هذا الشرط في نقيضه القطري العاجز أولاً عن الاندماج في السوق الرأسمالي العالمي شروط تسمح له بالتطور داخل هذه السوق، والعاجز ثانياً عن فك التبعية عن هذه السوق من خلال تحولات اجتماعية لا توفرها البنية ا لقطرية، فانكشفت كذبة التطور الرأسمالي عند عرب الغرب كما انكشفت كذبة التطور اللارأسمالي عند «اشتراكية مصر والجزائر»(2).

فالدولة القطرية بحكم صفاتها الآنفة الذكر، تطلق أيضاً آلية دمج وإقصاء للقوى الاجتماعية كتلك الآلية التي حددت موقعها في النظام العالمي، فهي تمتص قوة المجتمع وتسيطر على موارده المالية والبشرية والروحية، وتدمج قوى المجتمع في عالمها بصفتها عناصر قوة اقتصادية وثقافية وإيديولوجية، وتطردها من عالمها في الوقت عينه، بصفتها قوى اجتماعية لها مصالح متباينة، وتطلعات سياسية معينة. وينشأ من جراء هذه الآلية عالمان مختلفان ومتنابذان، عالم السلطة – والأحزاب السياسية التي ألغت نفسها إيجابياً باندماجها في عالم السلطة، وذوبانها فيها، أو سلبياً، بمعارضتها إياها على أساس برنامجها ذاته ورؤيتها ذاتها بصفتها جزء من عالمها (اي عالم السلطة) – ومجتمعها، وعالم الشعب المهمش والمحروم من إنتاج حياته السياسية.

وقد أدت عملية إلغاء إنتاج السياسة في صلب المجتمع العربي كله، إلى حصر السياسة في دائرة السلطة، الدولة، أو الدولة / السلطة، وإلى زيادة الطابع الاستبدادي للدولة القطرية، الذي لم ينجم فقط عن طبيعة القوى الاجتماعية أو الفئة الاجتماعية المسيطرة على الدولة، بل ينجم عن بنية الدولة ذاتها ومن وظيفتها وميلها إلى مزيد من التفسخ والعودة إلى البنى الاجتماعية الاثنية ماقبل القومية في إطار المزيد من التبعية.

أما الدولة الوطنية فهي من هذه الزاوية دولة ديمقراطية بمعنى كونها دولة المجتمع التي يشعر كل مواطن بأنها صورته السياسية وملاذه، وضامن حقوقه، وحريته.

إذاً، الثورة الديمقراطية هي جملة العمليات والفاعليات الثقافية والسياسية والاجتماعية الاقتصادية التي تجعل من الدولة القطرية دولة وطنية، والدولة الوطنية هي جنين دولة قومية، أي أنها تقبل الاندماج في مشروع وحدوي، بغض النظر عن الشكل السياسي لهذه الوحدة، سواء اندماجية في دولة وحدة مركزية، أو فيدرالية، أو كونفدرالية، أو تعاون أو تكامل اقتصادي الخ.... والاندماج في المشروع الوحدوي يعني واقعياً حرية انتقال عوامل الانتاج من دولة إلى أخرى، أو بين الدول العربية الأخرى، ونشوء نوع من تقسيم عمل قومي تحدده الشروط الموضوعية والمصالح الحقيقية لشعوب الدول العربية، وهذا يؤدي موضوعياً إلى نشوء سوق قومية قادرة على إقامة علاقات ندية أو متوازية مع التكتلات الاقتصادية الاقليمية، ومع السوق العالمية بوجه عام.

هذا المدخل الواقعي للوحدة القومية هي الصيغة التي تتحدد في ضوئها مهمات الثورة القومية الديمقراطية في كل قطر على حده، وهي مهمات معقدة ومتداخلة، آثرنا أن يكون تحويل الدولة القطرية ديمقراطياً وقومياً مدخلاً إليها. وإذا كان من الضروري إيضاح الخطوط الرئيسية للثورة القومية الديمقراطية، فإن هذه الخطوط هي:

أولاً: تحقيق الاندماج القومي في كل قطر على حدة، في الوطن العربي بوجه عام، ويقصد بالاندماج القومي تصفية البنى والعلاقات ماقبل القومية، والانتقال من مفهوم الجماعة إلى مفهوم المجتمع المدني، ومن مفهوم الملة الديني إلى مفهوم الأمة العلماني والديمقراطي، ومن وضعية التكسر المجتمعي وتحاجز فئات المجتمع إلى الوحدة المجتمعية السياسية –وسيرورة الاندماج القومي هذه هي ذاتها سيرورة نمو المجتمع المدني العلماني، وسيرورة بناء الدولة وفق مقتضيات العقل ومطلب الحرية. والاندماج القومي المجتمعي خطوة ضرورية منطقياً وتاريخياً للوحدة القومية، التي قد يفرض التطور الموضوعي أن يكون الوصول إليها عبر أشكال وسيطة مختلفة منها مثلاً صيغة السوق المشتركة، أو التعاون والتنسيق بين دولتين أو أكثر، أو قيام تجمعات إقليمية

وجهوية التي يتحدد طابعها القومي الوحدوي بمدى وطنية الدولة في كل قطر بالمعنى الذي أشرنا إليه.

ثانياً: انجاز الوحدة القومية. تعتبر الوحدة العربية أهم عناصر الثورة القومية الديمقراطية، لأن الامبريالية العالمية مازالت قوية، وكانت قد خرجت منتصرة من الحرب العالمية الثانية. وعلى الرغم مما أصاب بريطانيا وفرنسا من إنهاك فإن الامبريالية الأمريكية كانت ومازالت في عنفوانها، وإذا كان ضعف بريطانيا وفرنسا، وطموح الامبرياليةالأمريكية، يسمح باستقلال قطري جزئي، فإن عملية الاستقلال هذه، لم تكن تعني أن الوحدة الشاملة مقبولة، فقد كان ضرورياً للامبريالية أن يبقى الوطن العربي هامشاً تابعاً، وإن بصيغ جديدة.

وكانت الطبقات والفئات التي نمت ضمن الاطار الكولونيالي، ذات مصالح قطرية محدودة، وكان كل مطمح هذه الفئات أن تعدل شروط علاقتها بالامبريالية، لا أن تنهي هذه السيطرة تماماً. وقد أخذت العلاقة، من الثلاثينات إلى أواخر الخمسينات، شكل الاستقلال المقيد، بمعاهدة، ثم أخذت شكل الاستقلال غير المقيد ظاهرياً، لأن العلاقات التي نشأت، بين الطبقات البرجوازية الكمبرادورية الحاكمة والمالكة في هذه الأطراف، والمراكز الامبريالية، قوية إلى درجة لا تحتاج معها إلى فرض اتفاقيات رسمية.

أما البرجوازية الوطنية المتعارضة مصالحها مع الامبريالية، فلم تنم أبداً، لأن كل نمو رأسمالي كان على هامش السوق الرأسمالية العالمية، ولذلك فإن التعارضات التي كانت تحصل كانت تعارضات ثانوية أيضاً – وعليه، فإن التناقض لم يكن أساساً تناقض البرجوازية المحلية مع القوى الاستعمارية المهيمنة.

وكانت الفئات القائدة الداعية إلى الوحدة القومية مازالت قاصرة نظرياً وعملياً، ويعود ذلك إلى مايلي :

أ – كانت الطبقة العاملة مازالت جنينية،وغير مؤهلة لافراز قيادة وقوة موحدة حتى نهاية الخمسينات، وكانت الأحزاب الشيوعية التي نشأت على هامش الكومنترن، أوروبية الفكر والطابع، فلم تستطع أن ترى الطبقة ضمن

الأمة، ولا الصراع الطبقي ضمن إطار الصراع ضد الامبريالية،والاقطاع والكومبرادور. وهو نقيض ماحد ث في الصين وفيتنام وكورية.

وكانت الطبقة الوسطى (العصرية)، مازالت محدودة أيضاً ومتخلفة، ولم تستطع أن تكون قيادة شعبية ولا قيادة فكرية، لأنها كانت ومازالت نصف إسلامية نصف عصرية، فانشغلت بالتوفيقات والمصالحات، ولم تستطع بلورة برنامج نظري سياسي محدد، هذا بالإضافة إلى أنها بنت أحزاب مطالبة لا أحزاب كفاح، ووزعت نفسها بين أحزاب اليمين والوسط واليسار، ولم تعط اهتمام جاد لقضية التنظيم والكفاح المسلح.

وكانت جماهير الشعب في تناقض مع الامبريالية، ولكنها كانت خاضعة لهيمنة الاقطاع والقيادات القبلية والوجاهات والقوات الاستعمارية، وموزعة بين قيادات حضرية وريفية وعصرية وقبلية، علمانية ودينية، ومدعوة دائماً إلى برامج تمثل كل هذه الاتجاهات.

ولقد قاد هذا كله، لا إلى هزيمة المشاريع الوحدوية فحسب، بل إلى تراجع القضية القومية في النظرية والممارسة، فمن ناحية المشاريع الوحدوية، باتت الجماهير والقوى الوطنية، لا تُؤمل بها كثيراً، فقد فشلت كل المشاريع الوحدوية منذ عام 1962، وحتى الآن. ومن ناحية النظرية، نما منذ أوائل الستينات تياران متناقضان، ولكنهما يطرحان نفسيهما، ومن موقعين مختلفين، على أنهما غير قوميين، وهما : الاتجاه الماركسي اللينيني، والاتجاه الاسلامي.

وقد نما هذان الاتجاهان في أوساط المثقفين والمتعلمين، وفي بعض القطاعات الشعبية، وبينما قدم الاتجاه الاسلامي رؤيته للوحدة الاسلامية، وأطروحاته لدحض الفكرة القومية، فإن الاتجاه الماركسي اكتفى برفض قومية الرجعيين، ولكنه أسقط من حسابه القضية القومية، واستنكف عن أن يطرح بديلاً لها، وماطرح لا يدل على فهم الجوهر الثوري للقضية القومية طبقياً في وطننا، ولعلاقتها بالثورة الديمقراطية وأهمية الثورة الديمقراطية في تأسيس الوعي الاشتراكي.

وقضية الوحدة القومية العربية قضية الزمان والمكان، فهي قضية الوجود العربي ونمائه، لأنها الشرط الضروري اللازم، وغير الكافي للتحرر والتقدم

العربي، وهي قضية الصراع مع الامبريالية والصهيونية، في عصر يناقض الامبريالية الأمريكية. وهي قضية الطبقات والفئات الكادحة والمستغلة، لا قضية البرجوازية إذ لا يرجى تقدم أو تحرر في ظل الكيانات القطرية المتناثرة والمتنازعة، ولاسيما أن شروط التقدم في عالمنا المعاصر أصبحت أكثر تعقيداً إذ لم يعد من دور أو أهمية للكيانات القطرية، الصغيرة في ظل عالم يميل إلى إقامة تكتلات اقتصادية كبيرة.

ولهذه الأسباب جميعاً، فإن قضية الوحدة تزداد تعقيداً، فقد خلقت الهيمنة الامبريالية والتبعية الاقتصادية أشكال سلطة متعددة ارتبطت مصالحها الخاصة بالدفاع عن وجود الدولة القطرية، وليس لأي منها مصلحة في الوحدة، لأنها لا تعكس إرادة أوسع قطاعات الأمة من جهة،ولأن مصالحها الاقتصادية لا تحتاج إلى السوق القومية، بل إلى اتساع العلاقات الخارجية من جهة أخرى. ومادامت الدولة القطرية تصدر خامات وتستورد سلعاً فإن السوق القومية ليست مطلوبة، ويزيد الارتباط بالسوق الرأسمالية العالمية من تفاقم هذه الظاهرة.

ولكن هذ الظاهرة عينها، ظاهرة اتساع التبعية الاقتصادية، والارتباط بالسوق الامبريالية، تؤدي شيئاً فشيئاً إلى ظاهرتين أخريين: أولهما: انهيار أنماط اقتصاد الكفاف والحياة القبلية والقروية المتخلفة، ودخول عالم رأس المال في أواخر القرن العشرين، وهذا مايزيد فقر الجماهير الواسعة، ويسقط أنماط علاقات الكفاف، والعلاقات القبلية والقروية.

وثانيهما : نقل أزمة النظام الرأسمالي العالمي إلى المجتمعات التابعة وكشف أزمة الأنظمة الحاكمة في هذه الأقطار لأنها تعجز عن حل الاشكالات المتفاقمة، سيان في صراعات هذه المجتمعات مع أعدائها، أو حتى في حل إشكالاتها الداخلية كالعمل والغذاء والتعليم والصحة الخ.

إن القضة القومية، هي قضية وجود الأمة، وبالتالي فإن مُحاربة التجزئة، وتحقيق الوحدة، مهمة كل الوطنيين، ولكن الظروف الملموسة تجعل العمال والفلاحين والشرائح الثورية والديمقراطية من الطبقة الوسطى، أصحاب مصلحة حقيقية في تحقيق الوحدة، ولذلك فإن هؤلاء هم قوتها الأساسية. ثم إن الدعوة للوحدة، وطرح قضية العرب القومية، ليس لها علاقة من قريب أو بعيد بالدعوات القومية العرقية المتعصبة، أو بالدعوات القومية الرجعية، لأن سياق الحركة التاريخية لوحدة أمتنا سياق ثوري وتقدمي، ولأن المفاهيم التي نطرحها

مفاهيم ثورية وديمقرطية، تقوم على الاعتراف بحق كل الأمم في السيادة، وبرفض سياسية التوسع والعدوان... كما أنها تقوم على التعاون والتكامل بين جميع الأمم لمصلحة كل البشر، وضد التوسع والعدوان والاضطهاد والسياسات العرقية والفاشية.

ولما كانت الأمة ليست نقيض للطبقة، فإن الطبقات تنمو ضمن إطار الأمم، والقضايا القومية لا تلغي الطبقات.وقد كانت قضية تكون الأمم قضية ثورية، ضمن الاطار التاريخي وهي في عصرنا جزء من تصفية المرحلة الامبريالية وبدء عصر جديد. ولذلك فإننا لا نطرح الأمة مقابل الطبقة ولا نطرحها لطمس الصراع الطبقي، بل نطرحها لخوض الصراع من أجل خلق الظروف الملائمة لتطور العرب التاريخي.

وحتى التفاوت الذي خلقته اختلافات السياسات الامبريالية، أو مصالح الطبقات والفئات الكولونيالية المرتبطة بالتجزئة، لا يجعل القضية القومية ملغاة، ولا يفرض علينا حلولاً تليق بمخططات الماضي الامبريالي، والحاضر المرتبط به.

إن التفاوتات موجودة،حتى داخل البلدان الموحدة،منذ أكثر من مائةعام مثل إيطاليا، وهي ظاهرة تتطلب الدراسة والفهم، ولكنها لاتطرح حلاً غير الحل القومي الديمقراطي، والذين يظنون الحلول القطرية هي الجواب، مطالبون بتوزيع كل قطر من أقطارهم إلى أقطار، لأن التفاوت عينه موجود في كل قطر، مابين منطقة وأخرى. إن مصلحة الأمة كلها، والجماهير العربية الكادحة تتطلب الوحدة، وهذا هو المعيار،وبمقدار ما يزيد التغلغل الامبريالي، ويزيد بؤس الكادحين من جراء ذلك، وتتفاقم أزمة الطبقات الحاكمة في الأقطار التي يراد ـــأن تكون لها أمماً، تتسع قاعدة الوحدة، وتتضح أهمية القضية القومية.

ثالثاً: من مهام الثورة القومية الديمقراطية أيضاً بناء اقتصاد قومي مستقل ومكتفي ذاتياً، وقادر على الثبات في وجه التحديات الاقتصادية الاقليمية والعالمية. وفي هذا السياق يبدو التمرد على تقسيم العمل الدولي مدخلاً ضرورياً للفكاك من شباك التبعية التي فرضها هذا النمط من التقسيم.

وتتدرج مسألة عقلنة الفكر والسياسة وديمقراطيتهما في المشروع القومي الديمقراطي بوصفها المدخل الضروري للاندماج القومي والوحدة العربية ولبناء الاقتصاد المستقل. ويصبح تحرير المرأة ومساواتها بالرجل شرطاً لاغنى عنه، لتحديد بنيان المجتمع والخروج من عالم الثنائية الجنسية : عالم الحريم وعالم الرجال أو الذكور، كما تشكل مسألة سيادة الشعب ركناً أساسياً من أركان الثورة القومية للديمقراطية.

المجتمع المدني هو التجسيد الواقعي لمفهوم الأمة

في ضوء هذا التحديد لملامح الثورة القومية الديمقراطية يتعين مفهوم المجتمع المدني الذي هوموضوعنا الأساسي في هذا الكتاب، وتتضح الروابط المنطقية والتاريخية بين المجتمع المدني والثورة القومية الديمقراطية، وذلك من خلال مايلي: أولاً : المجتمع المدني في أصل مفهومه وفي واقعه التاريخي سواء في التاريخ العربي أوحيث يشهد تمامه وكماله في الغرب الرأسمالي، هو التجسيد العياني لمفهوم الأمة. إذ لا يستطيع البحث الموضوعي أن يغفل حقيقة أن نشوء المجتمع المدني الحديث في الغرب هو نفسه نشوء الأمم الحديثة، ونشوء الدول القومية الليبرالية،قبل أن يتضخم فيها العنصر الامبريالي، وتتحول إلى أمم امبريالية. فالأمة العربية التي يهدف المشروع القومي الديمقراطي إلى توحيدها، وإطلاق سيرورات نموها وتقدمها لا تتجسد واقعياً إلا في المجتمع المدني، الذي تقوم وحدته على تعدد أفراده وفئاته وقواه، واختلاف مصالحهم ومصالحها، والذي يتخذ وجوده السياسي شكلاً داخلياً هوالدولة، وشكلاً خارجياً هو القومية، يقوم على التعدد والاختلاف. وهذان الأخيران واقع طبيعي قبل أن يكونا واقعاً اجتماعياً سياسياً، وهما يفرضان الديمقراطية ليس بوصفها شكلاً للحكم فقط، بل بوصفها محتوى العلاقات الضرورية والارادية بين الأفراد والفئات والقوى والتيارات والأحزاب الخ... وإذا كانت القومية هي التعبير عن نزوع أمة من الأمم إلى الاستقلال والتقدم، والفضاء السياسي المشترك بين مختلف مكونات الأمة بما في ذلك شعوب الأقطار والأقاليم في حالتنا العربية، فإنه يبدو واضحاً الترابط الضروري بين مفهوم الأمة ومفهوم المجتمع المدني والدولة القومية. فنحن إذ عندما نتحدث عن المجتمع المدني، والدولة، والقومية، إنما نتحدث عن الأمة العربية في واقعها الموضوعي، وفي التاريخ، وفي العالم اليوم.

وحين تكون الدولة متخارجة وضد الأمة يسهل اختراقها معاً، ونكون إزاء استلاب سياسي مضاعف : استلاب إزاء السلطة السياسية للدولة القطرية قوامه انفصال المجتمع عن المجال السياسي الذي هو من نتاجه، وسيطرة هذا المجال السياسي الذي هو اغتراب ناجز عن المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وإعادة إنتاجها بدلالة مصلحة السلطة التي ألغت الدولة بإلغائها أساسها الاجتماعي أولاً، وبإلغائها القانون ثانياً، وبإلغائها الشعب وامتصاص قوته واحتكارها في المحصلة ثالثاً، واستلاب إزاء القوى الخارجية قوامه ضياع الهوية القومية وهدر الامكانات وضمور المشاركة حتى في صيغتها السلبية في الحياة الدولية، وتحول الأمة إلى موضوع لفعل القوى الامبريالية الكبرى وسماد لتاريخها، رابعاً.

إن نقل الخطاب الفكري السياسي من مستوى الأمة المجرد إلى مستوى المجتمع المدني المعين هوالخطوة الأولى لتأسيس السياسة بدلالة مشروع الثورة القومية الديمقراطية.

فقد درج الفكر القومي التقليدي والرومانسي على النظر إلى الأمة بوصفها حقيقة ذهنية منفصلة عن المجتمع العربي القائم اليوم، وبذلك جردها من طابعها التاريخي والواقعي، وجعلها أقرب ماتكون إلى حقيقة هيولية متعالية لا تخضع لسنن التغير والتطور، ولا لقوانين التشكل والانحلال. أما النظرة الواقعية فترى أن التاريخ كان ولا يزال تنويعة على أشكال الاجتماع، وإن المجتمع العربي في الماضي يجسد معنى أكثر غنى وثراء، فلم تعد الأمة تتماهى مع ماضي متخيل يبعث على الحنين، ولا شيئاً تصنعه الذات القومية النقية أو الوعي القومي الخالص.

إن مفهوم الأمة التقليدي والرومانسي بتحويله الأمة إلى جوهر غيب حقيقة أن الأمة نسيج اجتماعي وثقافي وسياسي واقتصادي تاريخي لأفراد، وجماعات، وطبقات، وقوى وأحزاب الخ.

لذلك كانت جوهريته مثالية خاوية لأن إلغاء الفردي والخاص هو إلغاء للكلي والعام.

إزاء تلك الرؤية الجوهرية للأمة والقومية تقوم على رؤية واقعيةتنطلق من الفرد الواقعي الأساس الطبيعي للمجتمع والدولة، وتنطلق من الأوضاع المجتمعية الراهنة وماتنطوي عليه من عوامل جذب وتوحيد، وعوامل نبذ وتمزيق في الوقت عينه. رؤية ترى أن السياسية هي رافعة توحيد المجتمع وتوحيد الأمة. إن محاولتنا ربط فكرة المجتمع المدني بفكرة الأمة وبمشروع الثورة القومية الديمقراطية العربية، تقتضي وضع مقولة المجتمع المدني تحت مقولة السياسة، بصفتها (أي السياسة) الشيء العام أو الشأن العام المشترك بين جميع الأفراد، والذي يؤلف ماهيتهم وجوهرهم حسب إلياس مرقص.

والشيء العام والمشترك بين الفئات الاجتماعية والتيارات، والأحزاب السياسية، التي تنتمي جميعها إلى هذا الكل الاجتماعي السياسي، وبدون هذا الانتماء إلى الكل ليس لأي منها من محتوى حقيقي.

إن الكل الاجتماعي هو الذي يحدد عناصره وأجزائه، وهو الذي يوصف الأفراد ويكسبهم طابعهم الوطني والقومي وخصائصهم الذهنية والنفسية والثقافية والاخلاقية. إن مقولة المجتمع هي مقولة الكلية التي لا تتجسد واقعياً إلا في الأفراد والجماعات والمؤسسات. وليس من معنى للمجتمع المدني بمعزل عن مقولة السياسة. لأن السياسة هي فاعلية المجتمع الذاتية المرافقة أو الملازمة لفاعليته الانتاجية فمثلما ينتج البشر وجودهم الاجتماعي وثروتهم المادية والروحية ينتجون أيضاً حياتهم السياسية.

فالسياسية بوصفها فاعلية مجتمعية واجتماعية تعكس مبادؤها وتظاهراتها مستوى تطور المجتمع ونمط علاقاته. إنها التماثل القائم على الاختلاف والوحدة القائمة علىالتعارض، والمجتمع الذي ينتج السياسة بصفتها شكل وجوده، إنما ينتج وحدته واندماجه القومي.

التعارضات الاجتماعية الملازمة للكينونة الاجتماعية تتخذ في صورتها الاجتماعية المباشرة أو الخام شكل تنافس ونزاع بين الأفراد والجماعات، تنافس ونزاع لا يهددان وحدة الجماعة فقط، بل حياة الأفراد أيضاً، لذلك اقتضت الضرورة التاريخية ضرورة عيش الفرد في الجماعة أن تتخذ التعارضات الملازمة أشكالاً أخرى غير شكلها الاجتماعي الخام، هذه الأشكال تتبدى ثقافياً حيناً، وايديولوجية حيناً آخر، وسياسية حيناً ثالثاً. والشكل السياسي لتلك

التعارضات هوأرقى هذه الأشكال وأكثرها مدعاة للوحدة والائتلاف والتوافق والانسجام.

والسياسة بهذا المعنى تحيل على مفهوم الحق ومفهوم القانون. فحق الفرد يبقى منقوصاً ومهدداً مالم يتخذ طابعاً قانونياً يعبرعن توافق الأفراد واعتراف كل منهم بحق الآخر،وهذا المستوى الحقوقي القانوني هوالأساس الذي تقوم عليه السياسة. وإذا كان القانون في المستوى الوضعي الطبيعي هو التماثل في الظاهرات، فإن القانون بصفته السياسية هوالتعبير عن التماثل لدى الأفراد والفئات الاجتماعية والطبقات، وهو لذلك ضمان وحدة الجماعة وتماسكها الداخلي.

ثانياً: إعادة الاعتبار لدولة الحق والقانون لاتنفصل عن سيرورة بناء المجتمع المدني

إذا كانت الديمقرطية كما أشرنا هي اتساق الشكل السياسي مع المضمون الاجتماعي، أي وحدة الشكل والمضمون، فإن هذه الوحدة المنشودة لا تتحقق إلا عبر توسطات، ومن خلال سيرورة تحولات متآخذه (مُعَشّقّه).ومتكاملة.أهم هذه التوسطات التي تبدو في منظور تاريخي، مرحلة لازمة وضرورية لبلوغ الديمقرطية هي دولة الحق والقانون.

وإذا كان مفهوم الحق ينطلق أساساً من حق الملكية المرتبطة تاريخياً بعملية الانتاج الاجتماعي بوصفها نتيجة من نتائجها،ومظهراً من مظاهرها في الوقت عينه، فإن حقوق التملك بوصفه إنتاجاً تتعين واقعياً بجملة من القوانين والاعراف تنطلق من اعتراف متبادل بحق التملك للجميع، وضمانة حقوق التملك التي تتفرع عنها سائر الحقوق الأخرى. والدولة باعتبارها الشأن العام، أي بوصفها الجهة العامة التي يفوضها كل فرد صلاحية حماية الملكية وتحديد علاقاتها المتبادلة، التي هي في الحقيقة علاقات الأفراد والجماعات المتبادلة. وهنا تبدو الملكية الخاصة استلاباً ناجزاً تحل فيه العلاقة بين الممتلكات محل العلاقات بين البشر.

ويبدو القانون الوضعي تعبيراًعن هذا الاستلاب الناجز، غير أن هذه الصيغة الاستلابية للحق والقانون، أي لحق الإنسان الذي تحول إلى حق

الملكية، والقانون الناظم لعلاقات الأفراد في نطاق الجماعة المؤنسنة، الذي تحول إلى قانون ناظم لعلاقات التملك، يعارض دائماً بمفهوم الحق المجرد والقانون المجرد اللذين يحيلان على الأصل الطبيعي للعلاقات الاجتماعية بماهي علاقات بين البشر.

وإذا كانت القوانين النافذة تقوم على الملكية الخاصة هي التعبير الحقوقي عن الاستلاب الناجز، فإن القانون بصفته المجردة يحد هذه القوانين النافذة، ويفتح إمكانية تغييرها إلى مالانهاية. لذلك ترتبط فكرة القانون بصفته العامة والمجردة بالديمقراطية أوثق ارتباط. فالديمقراطية لا تتعين واقعياً إلا في مجتمع يحكمه القانون. وبهذا تفصح البنية المجتمعية الصناعية (التي انتجها البشر) عن حقيقتها الجدلية بوصفها وحدة الفوضى والانتظام، وحدة الفرد والجماعة.

فمفهوم القانون المرتبط بالديمقراطية هذا الارتباط الذي لا ينفصم، مرتبط أيضاً بمفهوم المجتمع المدني ارتباط لا ينفصم أيضاً، فليس من ضامن حقيقي لوحدة المجتمع وتماسكه سوى سيادة القانون.

ولماكان المجتمع وحدة الاختلاف والتعارض، يتألف من قوى اجتماعية مختلفة المصالح اختلافاً يتدرج من التنافس إلى الصراع، فإن كل فئة اجتماعية تملك واقعياً من الحق بقدر ماتملك من القوة. القوة المستمدة من الكثرة العددية أولاً، ومن مزايا التنظيم ثانياً، ومن ملكية الموارد المالية ثالثاً، ومن الهيمنة الايديولوجية أخيراً. ومن هنا يكون القانون النافذ والمعمول به غالباً هو اللاقانون بالمعنى العام المجرد للقانون، فكل فئة اجتماعية لا تتحدد بالكل الاجتماعي، وتنفك مصالحها جزئياً أوكلياً عن مصلحة المجتمع العام، مصلحة الأمة، تتحول إلى فئة لا قانونية. واللا قانونية لا تستطيع أن تضع القوانين إلا لمصلحتها الخاصة الحصرية النافية لمصالح الآخرين.

إن إشكالية الديمقراطية في المجتمع العربي تنطلق من هذه الواقعة. إذ تسيطر على الحكم فئات اجتماعية انفصلت مصالحها عن مصلحة مجموع الشعب،وعن المصلحة القومية وباتت تعبيراً صارخاً عن اللاقانونية واللا شرعية... ولذلك نراها تعطل الدساتير وتعلق القوانين إما بالأحكام الفرعية وقوانين الطوارئ المزمنة، أو باستبدال الأعراف العشائرية بها .

هذه الواقعة المنافية للسيادة الشعبية بوصفها المبدأ الأول للحق في المجتمعات الحديثة، والتي تنشأ منها جميع الحقوق الأخرى، وتستمد منهاالدولة تسميتها الديمقراطية، تطرح على الفكر السياسي العربي ضرورة ربط المسألة الديمقراطية بدولة الحق والقانون، انطلاقاً من أن كل نظام على الاطلاق إنما يقوم على قوة تأسيسية هي على الأصل والأساس ديمقرطية. لأن النظام، أي نظام هو قوة المجموع، قوة المجتمع، والشعب.وبهذا تبدوالدولة الحصرية منافية للقانون ومتعارضة مع الحق، والطابع العام المساواتي للقانون، إنماينبع من تلك القوة التأسيسية للدولة، أي قوة المجتمع، التي هي نتاج البعد الاجتماعي للفرد، إذ لا تتحقق حرية الفرد ولا تصان حقوقه إلا في نطاق المجتمع، وإلا كنا في الانتكاس إلى الحالة الغريزية الحيوانية.

إن قوة المجتمع مفهومة على هذا النحو، أي على أنها نتاج البعد الاجتماعي – الانساني للفرد، أو للشخصية بالتعبير الهيغلي التي هي مناط الحق وموضوع الحرية، إن قوة المجتمع هذه لا تنفي بأي حال من الأحول حرية الفرد وحقوقه. فالمجتمع هو الصيغة الثورية التي تحول الحق الطبيعي للفرد إلى حق سياسي تضمنه الدولة، والدولة من هذه الزاوية هي مملكة الحقوق وتجسيد الحرية.

إن العلاقة بين الحق والقوة في المجتمع هي العلاقة بين الشيء الموضوعي (القوة)، والنزوع الذاتي نحو الأفضل والأحسن (الحق).

فالحق هو الصورة الذاتية للقوة،والقوة هي التحقيق الموضوعي للحق، والقانون هو وحدتهما الديالكتيكية.

لذلك كان كل مجتمع على الاطلاق يحمل امكانات التحول إلى مجتمع ديمقراطي،ويملك القوة التي تساعده على إنتاج حياته السياسية، ودولته المتسقة مع مفهومه للحق، والحرية، أي دولة القانون.

وتتأسس رؤيتنا للدولة في نطاق المشروع القومي الديمقراطي النهضوي على مفهوم دولة الحق هذه. والدولة الديمقراطية التي يطنب الوصافون في وصفها، ليست سوى الصيغةالمتكاملة لدولة الحق والقانون، ذلك لأنها تتأسس على مفهوم المجتمع المدني في صيغته العامة التي تموضعت تاريخياً في

أشكال مختلفة من الاجتماع البشري، كان المجتمع البرجوازي في أوروبا الغربية صيغتها الأكثر تقدماً،ولكنها (أي صيغة المجتمع البرجوازي) لا تستنفذ المفهوم، ولا تصلح أن تكون نموذجاً يحتذى به.

وتعارض رؤيتنا القومية الديمقراطية على طول الخط، رؤيتين شائعتين في الفكر السياسي (العالمي والعربي) إحداهما تنسب نفسها إلى الماركسية، وترى في دولة الحق والقانون معطى برجوازياً رأسمالياً مرفوضة، لأنها لا ترى في الدولة إلا جانباً من جوانبها، ووظيفة واحدة من وظائفها، لا ترى فيها سوى أداة قهر طبقية، في حين أن هذه الصفة، وهذه الوظيفة الواقعية لا تستنفذ مفهوم الدولة،لاسيما الدولة الديمقراطية. هذه الرؤية الماركسوية الاشتراكوية برفضها دولة الحق والقانون، إنما ترفض بوجه خاص مبدأ الدولة بوجه عام، ومبدأ الدولة الديمقراطية بوجه خاص. وتراها تقبل بنموذج الدولة الشمولية (التوتاليتارية) تحت عنوان «ديكتاتورية البروليتاريا» أو«دولة الحزب الثوري»أو دولة «الديمقراطية الشعبية»، وحذف التنافس بين الأفكار باعتبارها جريمة سياسية،وإلغاء تعددية القوى والأشكال السياسية (أي التعددية الحزبية)، وحرية التعبير، وصراعات الإرادة، وتعددية مصادر الإعلام.

ويحلل لنا ادغار موران في كتابه مقدمات للخروج من القرن العشرين كيف أن الدولة الشمولية الستالينية مارست اختزال التعددية أي الديمقراطية من خلال رفعها شعار : «لا حرية لأعداء الحرية»، حين يقول : «إن احتكار الحقيقة والاعلام واحتكار السلطة السياسية من جانب حزب يؤلفان جهاز التضييق على لعبة الحقيقة والخطأ ومثلها وتدميرها. إنهما ينفذان القمع المفترس لكل معارضة وكل نقد، لكل وسيلة لبيان الحقيقي أو إظهاره. إنهما يسمحان بإنتاج مستمر للوهم والاكذوبة فنحن نرى، إذن، أن مسألة الديمقراطية / الديكتاتورية/ التعددية/ الاحتكارية السياسية التي تعرض طيلة التاريخ الغربي، من خلال بنى اجتماعية مختلفة وأنظمة اقتصادية متنوعة، مسألة رئيسية لأنها تتحكم، بصورة موازية، بمسألة الحريات والاضطهادات ومسألة لعبة الحقيقة والخطأ.

«وليست الرقابة واحتكار الاعلام نتيجتين للاستبدادية. إنهما يؤلفان جوهر هذه الأنظمة. فالسيطرة والاستعباد يتضمنان، بالضرورة إلغاء الشروط التعددية/ الجدلية للتحقق، للنقد، للمناقشة وقمعها. وتفعل الايديولوجية الاستبدادية

كل شيء من أجل أن لا نعي هذه المسائل. فهي تؤكد أن حقيقة الحزب ذات طبيعة علمية، وبالتالي يجب أن لا تخضع للمناقشة، «ومع ذلك، فإن خاصة «الحقائق»العلمية هي إمكان إعادة وضعها موضع المساءلة). وهي تؤكد أن الاجتماع الشعبي يبلغ درجة لا حاجة معها، لتقديم منافسين لمرشحي الحزب. وهي تؤكد أن حرية الصحافة البرجوازية لن تستخدم إلا لتخريب الاشتراكية، هي تخرب فعلاً هذه الاشتراكية – والمأساة هي أن هذه الذرائع قد صُدِّقتْ من جانب مثقفين وعلماء بارزين في فنونهم أو علومهم، ولكنهم يعانون المرض الرهيب الذي عانته الانتلجنسيا: التدين/ الطفولية في السياسة ... وهذه الاوهام تتبدد اليوم، إلا أنه يبقى الوهم الاساسي القائل أن مسألتي حرية التعبير والتعددية السياسية قانونيتان بالقياس مع المسائل السكانية والغذائية والاقتصادية.

«إلا أننا نستطيع أن نكون متأكدين الآن، من أن الصين والاتحاد السوفياتي لن يحلا مسائلهما الغذائية الحيوية بحذف التعددية الحزبية واحتكار وسائل الاعلام: لقد منعا الحديث عنها ومنعا من معرفتها. وهكذا، عرفت صين ماو عدة مجاعات بعد عام 1958، أي بعد أن ألغت المجاعات نهائياً».

«إن تملك الحقيقة والتنديد بالخطأ وحق الخطأ وحتى مجرد الاعتراف بالاخطاء (إن ضروب النقد الذاتي للحزب التي تعترف بأخطائه تثبت تفوقه بصورة مؤكدة) وضبطها هماحجر الزاوية في الاستعباد والديكتاتورية الاستبدادية بصورة خالصة. وعلى العكس من ذلك، لا تملك الديمقراطية التعددية حقيقة : أو أن حقيقتها هي، بالاحرى إنها تؤلف الشروط التي تسمح بالتعرف على الخطأ وكشف الاكثرية والبحث عن الحقيقة.

ويضيف : وضبط الاعلام الذي يجدي التذرع به لبناء اشتراكية «واقعية»، هو بالضبط، مايسمح بانتاج اشتراكية زائفة، وبتقنيع هذا القناع في الوقت نفسه. إن السيطرة النخبوية والاستغلال اللذين تكونا من جديد في الاتحاد السوفياتي يحتاجان إلى تملك وسائل الاعلام من جانب الحزب. وهذا التملك نفسه هو الذي يسمح بتقديم مجتمع تقدمي حيث لايوجد حق إضراب ولا حرية تعبير ولا خيار سياسي،وحيث يوجد جواز مرور داخلي ومراقبة بوليسية متضخمة ونظام اعتقالي. ومنذ ذلك الحين، وفي ضوء هذه «الشيوعية» تكون النتيجة جذرية

قاسية، محزنة، مطمئنة: لا يوجد تقدم للحريات المسماة واقعية في فقدان الحريات المسماة شكلية، وكل قمع في الاعلام والراي يترجم إلى قمع في المجتمع، بل أن لدي شعور بأن هناك تلازماً سياسياً بين القدرة على الكذب والقدرة على القمع.

نحن نعرف النقد الماركسي للحريات «البرجوازية» أو «الصورية». ولنذكر بأن هذه الحريات لم تكن، في نظر ماركس، مفرطة، بل غير كافية، ولم يكن يفكر البتة، في إلغائهما ليحل محلها الحريات «الواقعية» الايهامية. وكان يظن أن الاشتراكية تتضمن نمو الحريات، إلا أن الصيغة التي نشرتها الستالينية أعلنت العقيدة القائلة أن الحريات «الصورية» حريات زائفة مكرسة لتقنع الاستغلال أو لترجيح أعداء الشعب وأنه يجب إلغاؤهما لإقامة الحريات «الواقعية»(3).

ولقد كانت نتيجة رفض دولة «ديكتاتورية البروليتاريا» أي ديكتاتورية الحزب الوحيد المهيمن الذي تركز فيه كل السلطات: السلطة السياسية، والسلطة البوليسية والسلطة القضائية والسلطة العسكرية، لدولة الحق والقانون قبول بأسوأ دولة تمارس التملك الاحتكاري للحقيقة، والضبط الاستبدادي لكل قطاعات المجتمع وأبوابه، ولعل ازورار هذه الرؤية عن الثورة الديمقراطية البرجوازية التي تحمل إمكانات حقيقية للتحول إلى ثورة اشتراكية بإرسائها الأسس المعرفية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية لهذا التحول. فقد أثبت التاريخ وإن بصورة دراماتيكية مؤلمة أن الثورة الاشتراكية غير المؤسسة على منجزات الثورة الديمقراطية البرجوازية هي قيصرية مُحَدّثة تبنى دولة استبدادية تملك الأمة، وتمارس أسوأ العنف السياسي والاستعباد ضد كل ادعاءاتها بالامتلاك الحصري للقلعة الانطولوجية للبروليتاريا كطبقة رسولية، وضد الشعب السيد، وضد حركة التاريخ.

والثانية الرؤية الليبرالية الجديدة الأمريكية التي تصدر إلينا اليوم تحت عنوان الديمقراطية وحقوق الانسان، والتي اختزلت الليبرالية العظيمة إلى حرية المشروع الاقتصادي، وحرية قوانين السوق العمياء، وترى في النموذج الأمريكي غاية التطور ونهاية التاريخ.

هذه الرؤية الليبرالية الجديدة تنفي واقعياً مفهوم دولة الحق والقانون، وتستبدل بها صيغة أوليغارشية للحكم انتهجها التطور الرأسمالي الامبريالي،

وتركز القوة والثروة في أيدي فئة قليلة في المراكز الرأسمالية المتقدمة، مكنتها الثورة العلمية والتكنولوجية الحديثة، وعملية العولمة الرأسمالية الجديدة التي تتعمق باضطراد، بسط سيطرتها على العالم.

إن حق الأقلية الأوليغارشية هذه، هو نفي حق المجتمع المدني في بلدانها، وحق الأمم والشعوب في البلدان التابعة والمتأخرة، وحريتها غير المحدودة المسلحة بأحدث ما انتجته الثورة العلمية من أسلحة الدمار الشامل، ووسائل صناعة الرأي العام، هي نفي الحرية على الصعيد العالمي. ويمكن القول دون الخوف من المبالغة أو الغلو أن هذه الدولة أصبحت نقيضة مبدأها ذاته، أي أنها لم تعد مؤسسة قائمة على قوة الكل الاجتماعي، بل على قوة الطبقة الميهمنة، ولم تعد مؤسسة قائمة على مبدأ الانسان والفرد الاجتماعي، بل على مبدأ الفرد المنفلت من كل عقال، والذي أصبحت حريته غير المحدودة لاغية للبعد الاجتماعي والإنساني.

أن المجتمع الأمريكي (امجتمع الفرص الفردية) والدولة الأمريكية خير نموذج عن هذه الصيغة وهي وإن كانت بلد الحريات السياسية، إلا أن هذه الحريات لا يجوز لنا أن تخفي عنا الطبيعة العنصرية والرأسمالية والامبريالية السائدة في المجتمع الأمريكي، مثلما لا يجوز لنا أن تخفي عنا أيضاً بأن الرأسمالية ليست فقط منافسة حرة، وحافزاً اقتصادياً، ولكنها أيضاً استغلال طبقي في الداخل ومنع تجذر الحركات الطبقية والعرقية، وامبريالية في الخارج تسيطر على بلدان العالم الثالث، وتدعم الديكتاتورية التابعة في كل من أميركا اللاتينية، وآسيا، وإفريقيا، والعالم العربي. الليبرالية الجديدة التي تصدر إلينا في صيغة الاقتصاد الكمبرادوري في صيغته العالمثالثية، والاقتصاد المافياوي في كل بلد على حده، وفي صيغة تحرير التجارة والمبادلات وفق رؤية البنك الدولي، وهما مؤسستان أمريكيتان عملياً، وفي صيغة أنظمة الحكم العسكرية والتسلطية، كما وصفها الدكتور خلدون حسن النقيب، هذه الليبرالية الجديدة مناوئة على طول الخط لدولة الحق والقانون والديمقراطية سواء بسواء. وحري بالرؤية القومية الديمقراطية أن تتأسس على نقد هاتين الرؤيتين الاستبداديتين الستالينية والليبرالية الجديدة الأمريكية.

في ضوء ذلك تصبح مسألة إعادة الاعتبار لبناء، دولة الحق والقانون من منظور جديد ضرورة ملحة للأسباب التالية:

1- كون الثورة المعلوماتية الخارقة أصبحت تعطي جهاز الدولة المركزية البيروقراطية البوليسية والعسكرية والميتولوجية السياسية، إمكانية السيطرة/ الضبط العلمي والتقنية والمعلوماتية والبيو -كيميائية لاخضاع الطبقات والرهوط والأفراد، وإحداث تراجعات على صعيد الحريات الفردية للأشخاص، وحقوق الإنسان عامة، حيث أن الدول - الأمم في الغرب عامة، التي كانت إحدى مكتسبات الثورة البرجوازية، أصبحت لا تعترف بأي قانون يعلو إرادتها البربرية في الهيمنة على عالم الجنوب، وهي التي تأتي منها التهديد الأقصى (سواء باستخدام أقصى أشكال العنف المسلح، أو بالحصار الاقتصادي، أو باستخدام حق النقض في مجلس الأمن)، الذي يرزح تحته دول وشعوب عالم الجنوب.

2- أن المشروع التنويري الغربي حقق قطيعة كبرى مع عصر اللاهوتية الأوغسطينية، حيث كانت دولة الحق والقانون إحدى ثمرات تطوره خلال جدلية الصعود البرجوازي إلى أعلى البنية ا لاجتماعية الجديدة، حين أعادت تشكيل بصورة جذرية للعلاقات الطبقية في المجتمع الرأسمالي بحراسة أوضاع الانتاج والعلاقات الرأسماليتين، وأعطت للتنوير الغربي أرضية مادية تجسدت فيما اصطلح على تسميته بالنظام الرأسمالي في الاقتصاد، واالليبرالية في الاجتماع، والديمقراطية في السياسية. لكن هذا المشروع التنويري الغربي سقط في مأزقه التاريخي بين إيديولوجيا الطبقة البرجوازية السائدة بكل مالديها من قوى الانتاج الجديدة، ودولة الحق والقانون التي تحولت في ظل شمولية النظام العقلاني في الغرب إلى أداة استغلال واستبداد جديد تفصل بشكل تعسفي بين شمولية العقل التي تنادي بقيم احترام حقوق الانسان والديمقراطية والتوزيع العادل للثروة، وبين أقلوية الفئة الاجتماعية الطبقية التي تملك وسائل الانتاج داخل المجتمعات الرأسمالية وبين يوتوبيا المعرفة التنويرية على حد قول مطاع الصفدي. «لقد اشترط التنوير منذ قيام ثورته الأولى أن يحلّق خطاب التقدم بجناحي العلم و(السعادة) معاً. أن تأتي السعادة تعبيراً عن تحرر شامل للإنسان من ضغط الحاجة سواء جاء تقنينها من قبل الطبيعة أو المجتمع (نظام التوزيع فيه). لذلك كانت القطيعة مع النظام اللاهوتي وانعكاساته الهرمية على أنظمة الأفكار والقيم

والتنضيد السلطوي والطبقي، تشكل المدخل الوحيد الذي لابد من تحقيقه من أجل بناء نظام اجتماعي سياسي آخر مطابق تماماً للمبادئ العقلانية. غير أن مفكري العصر عادوا إلى المناداة بتنويرمعاصر جديد بعد أن شعروا أن القطيعة الحاسمة مع النظام اللاهوتي القديم لم تحرر العقل من استبداد نجم عن وقوع العقل بنفسه تحت سيطرة لا عقلانية حديثة مقنعة، فرضها تناقض نظامي الانتاج التقني والانتاج المعرفي، كما كشف ذلك جيل كامل من فلاسفة الغرب صدمته أحلام ثورة التنوير، التي أصبحت في هذا العصر ثورة مغدورة». (4).

في الوضع العربي الراهن لانعاني من شطط دولة الحق والقانون كما في المجتمعات الغربية الحديثة، بل نعاني من افتقادنا (العرب) للمشروع التنويري أولاً، ومن غياب دولة الحق والقانون، أو لنقل من غياب الدولة ثانياً. ذلك لأن الدولة، أية دولة يعلق فيها الدستور، وتستبدل القوانين المدنية فيها بقوانين الأحوال العرفية تكف عن كونها دولة، وتتحول إلى مجرد سلطة غاشمة. ولذلك علينا أن نختار أولاً بين الدولة واللادولة، لكي يكون لنا حق الاختيار، بين هذا النمط أو ذاك من أنماط الدولة. الدولة الديمقراطية هي بوجه عام دولة الحرية، وهي بوجه خاص الضامن لحرية الفكر، وتأكيدنا على حرية الفكر في وضعنا العربي تنبع من قناعتنا بأن المدخل إلى إعادة إنتاج السياسة في المجتمع هو مدخل معرفي فكري من أجل بلورة مشروع تنويري عربي يجسد القطيعة مع ماقبلية التاريخ، هذه الحقبة اللازمانية التي جعلت التنوير العربي إما ينساح للإنكفاء على الموروث الماضوي تحت تأثير صدمة المواجهة مع العملقة الغربية أو يتماهى مع شخصية الغرب من موقع عقدة الشعور بالنقص. وهذا الانكفاء وهذا التماهي بالغرب باعتباره نموذجاً يحتذى به، يمنعان عملياً بلورة مشروع تنويري عربي قادران أن يحقق نهضة تحديثية عبر المواجهة التاريخية مع الذات (أي ثورة الذات العربية على ذاتها) والآخر (أي الغرب) في آن معاً.

لذلك نرى أن حرية الفكر لا تدخل في نطاق سلطة الدولة المجسدة لما هو عام ومشترك بين الأفراد، وليس لما هو خاص ويختلف من فرد إلى آخر. فمع أن الأطر الاجتماعية تحدد المعرفة والفكر إلا أن أفراد المجتمع يفكر كل منهم بحرية تامة وهم في ذلك مختلفون أشد الاختلاف.

إن عقلانية الدولة في هذه الزاوية، هي تلك العقلانية الحقيقية التي تجسد العقل المفتوح، الذي يعترف بأن هناك وقائع تكون في الوقت عينه عقلانية وغيرعقلانية، والذي يعتبر التحاور مع الوقائع ضرورة مطلقة، باعتباره حاجة ماسة لمحاربة أعدائه الداخليين: المنطومات المتماسكة من الأفكار أو النظريات التي تنزع إلى التصلب في مذاهب منغلقة، وتصبح منذ ذلك الحين معقلة. حيث أن التعقيل على حد قول ادغار موران: «يتخلى عن المنهج العقلاني (الحوار مع الوقائع) يعالج منطق المنظومة المذهبية التي تعتقد أنها مبرهن عليها إلى الأبد»(5).

العقلانية المنفتحة هي ضمان حق الاختلاف، ولا تكون الدولة عقلانية مالم تضمن هذا الحق، كما أن حرية الفكر والرأي لا تدخل في إطار النظام الاجتماعي، ولذلك لا ينبغي أن تدخل في إطار سلطة الدولة.

تطلب الدولة انقياد أعمال الأفراد بقراراتها ولا تطلب الاجماع المستحيل في الارادة المتنوعة دوماً والحرة بالضرورة. ومع أنه لا شيء يمكن أن يمنع الدولة من تجاهل حرية الفكر والرأي، فإن تجاهلها هذا في غير مصلحتها، لأنه يجعلها بغيضة بلا مقابل، وليس من جدوى في القوانين المنغلقة بقضايا الفكر والرأي.

تكمن عقلانية الدولة في وعيها أنها تستطيع أن تحكم بالعنف والاكراه، وأن ترسل المواطنين إلى السجن أو الموت لأتفه الأسباب، إلا أن ذلك ليس في مصلحتها، وليس من سلامة العقل أن تفعل ذلك. فحق الدولة لايتجاوز قوتها الفعلية، وكل ماسمحت أن تتجاوز قوتها الفعلية، تكون قد فتحت باب التمرد والعصيان على سلطتها. فهي لا تستطيع مخالفة أسس وجودها، وقوانين بقائها التي هي قوانين طبيعتها الخاصة، وأهمها مراعاة حقوق مواطنيها ورعايتهم ومراعاة القوانين التي تحدد الحقوق من دون أن تعرض بقائها ذاتها للخطر.

الديمقرطية بوصفها حقيقة نظام الحكم تقوم على مبدأ النظام العام، قبل أي شيء آخر، النظام في معارضة العشوائية والفوضى (اي النظام في معارضة حرية الأفراد واختلافهم وتعارض مصالحهم). وإنه لمن المتعذر إيجاد تفسير مقنع لتنظيم المجتمع غير تنظيم العمل والانتاج الاجتماعي. فإذا كان الالتقاط والصيد والزراعة والحرفة والصناعة درجات في سلم نمو العمل البشري، فإن التنظيم الاجتماعي الحديث هو انعكاس تنظيم العمل في المجتمع الصناعي القائم

على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، على الرغم من اتساع دائرة ملكية الدولة الرأسمالية والمرسملة في الأطراف. وعلى أساس العمل الأجير أحدث الأشكال العبودية والاستغلال، وأكثرها غموضاً وخفاء، هذه الأشكال التي تجد تعبيرها في الاستلاب السلعي (السلعة صنم) وصورته الرمزية (السلطة صنم). «الفوضى هي قانون المجتمع المدني المنعتق من الامتيازات العامة المعاصرة، مثلما الحالة الحقوقية العامة المعاصرة تشكل من جهتها ضمانة هذه الفوضى، وهما يشترطان أحدهما الآخر بنفي القدر والبرية اللذين تناقضان بها أحدهما الآخرى» (نص ماركس انجلز العائلة المقدسة).

هذا النظام العام أو التنظيم تفرضه في المجتمع المدني الضرورة الطبيعية أولاً، وخواص الكائن البشري ثانياً، والمصلحة أي كانت الصورة المغتربة التي تظهر بها ثالثاً، ولذلك فإن المجتمع هو الذي ينتج النظام، وليس النظام هو الذي ينتج المجتمع، إلا بالمعنى الذي تتحول معه النتيجة إلى سبب.

إن النظام العام المعبر عنه واقعياً بالقانون هو مبدأ وحدة المجتمع وانتقاله من نظام الامتيازات والواجبات إلى نظام الحقوق، من نظام الجماعات المغلقة والمتحدات الاجتماعية، التي تعزل الفرد عن الكل الاجتماعي إلى المجتمع المتحرر من سلاسل الأعراف والتقاليد وأطر الفئات المغلقة. هذا التحرر الذي على الرغم من طابع الفوضى والعشوائية الناجمين عن تحرر الأفراد هو عملية الاندماج في الكل الاجتماعي وفي النظام العام.

تشكل الثورة الديمقراطية من هذه الزاوية تحريراً للأفراد من أطر التشكيلات ماقبل القومية، تحريراً تاماً، وهذا التحرير هو شرط اندماج هؤلاء الأفرد الأحرار في هذا النظام العام وفي المجتمع المدني، وسيرورتهم أعضاء في الدولة.

والعضوية هنا سواء في المجتمع أو الدولة تعني الفاعلية والمشاركة مع المساواة. إن حرية الفرد الاجتماعي وحقوق الإنسان بوصفهما مقدمتين ضروريتين للمجتمع المدني، مشروطتان بالمساواة، ولكن المساواة لاتزال بعد نظرية وهمية، على الرغم من أساسها الانطولوجي الطبيعي وسندها الأخلاقي المؤكد بقوة في الدين التوحيدي.

وعلى الرغم من أساسها الواقعي المستند إلى تساوي العمل البشري المعبر عنه بقانون القيمة، لذلك كان أول تحقيق فعلي للمساواة هو المساواة أمام القانون في دولة الحق والقانون، والمساواة أمام القانون لا تستطيع أن تكون إلا ذات طابع سياسي لأنها لا تعني المساواة في توزيع الثروة، ولا في الموقع الاجتماعي، من حيث النفوذ والجاه، لكنها مع ذلك الشرط الضروري للانتقال إلى المساواة الاجتماعية والاقتصادية، لأن النضال في سبيل ذلك مشروط بالحرية السياسية التي توفرها دولة الحق والقانون.

وليس خافياً أن ثمة تعارض بين سيادة القانون وسيادة الحاكم. فدولة الحق والقانون ليست الفردوس الذي يرنو إليه البشر، إذ أن هذا التعارض هو تعبير واقعي مباشرعن التعارض بين حقيقة الدولة المادية الموضوعية وشكلها السياسي حسب كارل ماركس. ولو كانت الدولة الديمقراطية ممكنة منطقياً وتاريخياً من دون المرور بدولة الحق والقانون لكانت مطلباً مباشراً للجميع. إن مانتطلع إليه في محاولة إعادة بناء دولة الحق والقانون في الوطن العربي، يقتضي الامساك بالحلقات الأساسية في هذا المشروع.

أولاً: في عالم متأخر يعاني نقصاً في الاندماج القومي، وغياباً للموسساتية السياسية الفاعلة، وانعداماً للمشاركة السياسية من جانب الشعب، ووصول السلطة السياسية فيه إلى درجة عالية من الاستبداد المحدث، كالعالم العربي، حيث تفاقمت مشكلة القمع فيه المتمثلة في مصادرة حرية الرأي والاجتماع والاضراب وتكوين الأحزاب وإصدار الصحف، وفي إطلاق سراح قوى القمع لممارسة الاعتقال التعسفي، ومصاردة جوازات السفر، والطرد من العمل، وسحق الاضرابات، وتعذيب السجناء، وقتل المعارضين الخ.. في عالم مثل هذا يجب إعادة الاعتبار لبناء دولة الحق والقانون، والتأكيد عليها في مواجهة سلطة العائلة، والعشيرة الأضيق أفقاً، وهذا يتطلب من قوى التغيير أن تمتلك مشروعاً على درجة عالية من الراديكالية من أجل إقامة الدولة الحديثة الملتزمة بحكم القانون، حيث يعمل الحكام فيها لأجل المصلحة العامة، ولصالح النظام العام. وتكون هذه الدولة متمايزة عن الدولة التسلطية العربية السائدة، بمستوى عال من المشاركة السياسية، وتماسك المؤسسات السياسية الجديدة في المجتمع القادر على التكيف مع متطلبات السياسة

العصرية، التي تقتضي وجود أحزاب سياسية حديثة تقوم بعملية تسييس الشعب، وترسي بنياناً ديمقراطياً للممارسة السياسية، تحقق التواصل الديمقراطي الحقيقي بين المجتمع والدولة، تواصل يجد تجسيداً له في مؤسسات ديمقراطية فاعلة تضمن استمرار هذا التواصل عبر ضمان المشاركة السياسية وتحقيق الاستقرار السياسي،وتمنع تحول النظام السياسي إلى مجرد غطاء شكلي يقنع الاستبداد.

ثانياً : مقاومة جميع أشكال الامتيازات التي نجمت عن نظام الحكم التسلطي، وقسمت المجتمع إلى مجتمع السلطة صاحب الامتيازات المتباينة، ومجتمع الناس المهمشين المحرومين. وهذا يعني العمل على تحرير الفرد من هيمنة السلطة الشمولية، وأدوات هذا التحرير هي أدوات معرفية – فكرية، أولاً، وسياسية ثانياً، بالتلازم.

ثالثاً: تحرير الأفراد من أطر المتحدات الاجتماعية التقليدية، وإطلاقها في الفضاء الاجتماعي العام كبدوة أولية لدمجهم في الفضاء السياسي العام للمجتمع، وهذا المسعى مرتبط أوثق الارتباط بعملية الاندماج القومي التي هي عملية مزدوجة تعني تهديم الأطر الاجتماعية ماقبل القومية وإعادة بنائها على أسس حديثة علمانية وديمقراطية.

رابعاً: استقلالية الفكر والثقافة عن السياسية بالمعنى الضيق للكلمة على الرغم من وحدتهما الجدلية، ذلك لأن عملية تحديث المجتمع تبدأ بتحديث الفكر والسياسة، وعقلنتهما، وديمقراطيتهما. وعبء هذه العملية يقع بصورة أساسية على كاهل المثقفين وكتلة الانتلجنسيا، التي تتولى صياغة إيديولوجية تنسجم في آن معاً مع بناء دولة الحق والقانون والمجتمع المدني بالتلازم، ومع سيرورة تقدم المجتمع العربي نحو التحديث الشامل والتحرر من إرث المجتمع التقليدي.

خامساً: استقلالية مؤسسة المجتمع المدني ولاسيما النقابات والجمعيات، والاتحادات المهنية والوظيفية، والأحزاب السياسية، والصحافة، ولجان حقوق الإنسان، وأجهزة الاعلام، ودور العبادة، عن هيمنة السلطة.

سادساً: فصل السلطات، ومركزية السلطة التشريعية، ورقابتها على السلطتين التنفيذية والقضائية. السلطة التشريعية التي تسن القوانين وتعد لها وتطورها، هي التعبير المباشر عن الكلية الاجتماعية، وهي من هذه الزاوية هي الدولة السياسية ومرجعية السلطتين التنفيذية والقضائية، والمشاركة فيها هي مشاركة في الدولة، وبها يحقق الفرد وجوده السياسي بصفته عضواً في الدولة.

سابعاً : تحرير المرأة ومساواتها بالرجل .

ثامناً : إعادة النظر بدور المؤسسات التقليدية والتربوية وإعادة بنائها على أسس علمانية وديمقراطية.

وأخيراً، توفير الشروط الموضوعية اللازمة لإعادة بناء الاقتصاد العربي على أسس قومية توفر له فرص الفكاك من هيمنة المراكز الرأسمالية الاحتكارية عليه، وربط التنمية الاقتصادية بالتنمية الاجتماعية والبشرية والنهضة الفكرية والعلمية.

ثالثاً: العلاقة بين الديمقراطية والمجتمع المدني

تطرح قضية العلاقة بين الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي في سياق اتجاه عام أو نزوع عام إلى الأخذ بمبدأ الديمقراطية التمثيلية، منذ نهاية الحرب الباردة، وانهيار الاتحاد السوفييتي، وحرب الخليج الثانية التي طرحت قضية الديمقراطية وحقوق الإنسان في البلاد العربية، وشاع الاحتفاء بهما في أوساط المهتمين بالشأن العام، على اختلاف مشاربهم ومرجعياتهم الفكرية والايدولوجية. وفي سبيل التعرف على هذا الاتجاه،واختيار مقولاته نحاول معارضته بمقولة المجتمع المدني، الذي ينتج حياته السياسية أو وجوده السياسي في سياق إنتاج وجوده الاجتماعي، وثروته المادية والروحية، لكي لا تظل مسألة الديمقراطية برانية ووافدة من الخارج، تحملها مصالح القوى الكبرى وارتساماتها في الوطن العربي.

فالنزوع إلى استعادة اللحظة الليبرالية والديمقراطية التمثيلية يكاد يشمل اليوم مختلف القوى الاجتماعية والأحزاب السياسية في بلادنا، حيث جعلت هذه الأخيرة من الديمقراطجية أدلوجة وشعاراً، ومعياراً أخلاقياً قيمياً تقوم في

ضوئه أنظمة الحكم، وبنى الأحزاب، وأنماط السلوك والعلاقات الاجتماعية السياسية. وحتى الأحزاب التي انفردت بالسلطة أصبحت هي ذاتها تتحدث عن الديمقراطية وحقوق الإنسان حين تتضارب المصالح، على الرغم من أنها حكمت وماتزال، وأعادت مؤسسات الدولة وفق رؤيتها الحزبية الواحدية الضيقة، أي مركزية السلطة، ونفي مبدأ المؤسسات، ومبدأ التداول أو المشاركة. فطبعت الدولة بطابعها الايديولوجي الشمولي، وباتت أيديولوجيتها بمنزلة دين جديد للدولة يستبعد سائر الايديولوجيات الأخرى،ويقمعها. وقد انعكس ذلك على بنية المجتمع العربي في البلدان التي خضعت لحكم الحزب الواحد، لجهة سيادة أنظمة الحكم الشمولية المنتهكة لحقوق الإنسان، التي تقودها «الزعامات الملهمة»، والتي أخضعت مؤسسات الدولة لسلطة الحكم، حيث اقتصر دور السلطلة التشريعية والسلطة القضائية وأجهزة الاعلام والقوات المسلحة، وغيرها على حماية النخب الحاكمة والترويج لسياستها، نماذج العراق، وتونس، والجزائر.

وقد تحول المجتمع العربي بعد اختراقة وتكييف أو تنسيق بناه الاجتماعية –انطلاقاً من ارتباط أنظمة الحكم العربية بمراكز الرأسمالية الغربية، واختيارها طريق التنمية الاستهلاكية المشوهة التابع في إطار البقاء كجزء تابع للاقتصاد الرأسمالي العالمي، حيث أدى ذلك في ظل العلاقات الاقتصادية غير المتكافئة إلى وقوع الدول العربية في أزمات اقتصادية خانقة تحمل الطبقات الشعبية إسقاطاتها السلبية والمدمرة، في ظل توزيع غير عادل للدخل القومي، والانفاق المتزايد على التسلح، وانخفاض شديد في معدلات الانتاج، وعدم اهتمام أنظمة الحكم العربية بالمشاركة السياسية، وتدهور الديمقراطية وانتهاك حقوق الانسان حين تركزت السلطة في أيدي الأقلية السمتغلة التي تستخدم أسلوب القمع والقهر للحفاظ على سلطتها وتكريس استغلالها للحفاظ على مصالحها الخاصة –تحول هذا المجتمع إلى جمع أو حشد غير منتوج من أفراد استلبت فعاليتهم السياسية، وصاروا مربوطين بالدولة – السلطة، رباط الأمن أولاً، وبالصفة التوزيعية غير العادلة للدولة التي احتكرت مصادر الثروة والقوة والسلطة في المجتمع ثانياً.

وكان من الطبيعي أن يقود ذلك كله إلى سيادة حالة الاستلاب السياسي التي يعيشها المجتمع العربي، الذي تهمشت قواه الاجتماعية، وفقد فاعليته السياسية، وانخرط في نمط الاستهلاك الذي عممته الرأسمالية الحديثة المتوحشة، وبات أقرب إلى المجتمع الجماهيري منه إلى المجتمع المدني المنتج.

لذلك يأتي النزوع الديمقراطي بل الليبرالي على قاعدة المجتمع الجماهيري، والسلطة المتسيدة، التي تتبنى بدورها جوانب من هذا الخطاب الليبرالي، وتمارس بعض الطقوس الكاريكاتورية والمصطنعة للديمقراطية الفوقية والمراقبة، كالقيام باالانتخابات المزورة التي أصبحت وظيفتها إضفاء شرعية لذات النخب الحاكمة، وذلك في إطار غياب الديمقراطية الفعلية، وتجميل وجه بعض النظم الشمولية التسلطية.

وأمام إخفاق الأحزاب السياسية الحاكمة والمعارضة في صنع العملية الديمقراطية – باعتبارأن الديمقراطية قضية مجتمعية، وبسبب من بنية هذه الأحزاب التي «تجعل النفوذ فيها يبدأ من القمة متجهاً إلى القاعدة، وهذا وضع مقلوب من الناحية السياسية والدستورية من شأنه أن يجعل نفوذ الزعماء في الحزب على الكتلة الشعبية مطلقاً أو شبه مطلق، ولا يسمح للجماهير هنا بمناقشة الزعماء والحساب». (6).

أصبحت هذه الأحزاب موسومة بالسلبية السياسية، سواء من حيث ذوبانها في السلطة واندماجها في عالمها،أو من حيث معارضتها لها على أساس برنامجها ذاته، ورؤيتها ذاتها.

هذه السلبية تتصدى اليوم لانتاج خطاب ديمقراطي لا يخرج من دائرته النخبوية الضيقة، ولابد من الكشف عن مقوماته ومبادئه لتحديد العلاقة بين الديمقراطية والمجتمع المدني، وإن بصورة سلبية في المرحلة الأولى.

ولعل من أهم مقومات الخطاب الديمقراطي الشائع لدى الحركة السياسية العربية عدم وضع الديمقراطية في المجتمع المدني، أي وضعها في العلاقة الديالكتيكية بين المجتمع المدني والدولة الوطنية – القومية.

ذلك لأن هذه الحركة السياسية باستثناء حركة الاسلام السياسي التي تراوغ في مسألة الديمقراطية، وتهرب من استحقاقاتها، والتي اتخذت من الديمقراطية

اسم الشورى الذي لا يفصح عن دلالته، وحمولته الايديولوجية،إلا في معارضتها، قد كفت عن كونها تعبيراً عن المجتمع، وباتت جزء من السلطة التي احتكرت العمل السياسي.

ولذلك تجدنا أمام مشكلة نظرية وعملية، قوامها خروج القوى السياسية ذات الايديولجيا العصرية والمناهج الحديثة من عالم المجتمع، وذوبانها أو إلغاء نفسها إيجابياً أو سلبياً في عالم السلطات الحاكمة، وبزوغ حركة سياسية إسلامية عميقة الجذور في المجتمع تطرح في الغالب أهداف ثورية (كالصراع ضد الامبريالية الأمريكية، والوجود العسكري الأمريكي في الخليج، ومقاومة العدو الصهيوني،وتحرير فلسطين)، وتتبنى في الوقت عينه مناهج تقليدية، وإيديولوجيا تقليدية، ونستثني من هذه الحركة: الجماعات الاسلامية المتطرفة التي تمارس العنف ضد المجتمع، والتي تعبر بهذاالخيار عن أزمتها بوصفها حركات التعصب والعنف التي هي دون السياسية وخارج عالم السياسة، أو لنقل هي التعبير اليائس المتوفر عن حالة الاستلاب السياسي التي يعيشها المجتمع العربي، والتي ترى «أن، من غير الممكن إجراء أي تفاهم لا مع «الحكام الكفرة» ولا مع ديمقراطية «غربية» تقوم على مجموعة من المبادئ، التي ينبغي للمسلمين رفضها وهي : أولاً الأفكار الخاصة بسيادة الشعب (خلافاً لسيادة الله)، ثانياً : البرمانات «التي تشرع خارج نطاق شريعة الله» (خلافاً لشريعة القرآن الكاملة والبالغة الكمال)، ثالثاً: المساواة بين المؤمنين وغير المؤمنين باسم التسامح (وفي هذا مافيه من عفو عن الردة، وهي جريمة أسوأ من الكفر)، رابعاً: المساواة بين الرجل والمرأة مما يؤدي إلى تفسخ المجتمع العربي وتغلغل الجراثيم الغربية فيه، خامساً: التعددية السياسية التي تضع على قدم المساواة «حزب الله» الحق (ولا يستعمل شرعاً مصطلح «الحزب» إلا في هذا الصدد)، مع الأحزاب التي تنبثق عن «المشاركة» السياسية المزعومة التي ترتبها الدولة ذاتها، سادساً: المفهوم المرفوض الخاص بحكم الأغلبية والقائم على الفكرة الزائفة التي تقول بأن قضايا الحق والعدل يمكن قياسها بالكم و أن العدل الأكبر من الأصوات يمكن اعتباره بمثابة موقف أخلاقي أرفع شأناً» (7).

وثاني مقومات هذا الاتجاه العام هو الشعور المرير لدى الحركة السياسية العربية بشقيها الماركسي والقومي، بإخفاق المشروعين القومي والاشتراكي، ورؤيتها المتأخرة أن غياب الديمقراطية عن المشروعين فكراً وممارسة، كان في أساس إخفاقهما، وحيث يتسع خطابها حول الديمقراطية بما يمكن تسميته بخطاب الديمقراطية المفوتة التي تتداخل في عدة نزعات، الأولى: النزعة التي تطالب بالمراجعة ونقد الذات، وهذا هوجانبها الايجابي، والثانية : النزعة العدمية التي تقول بسقوط الايديولوجيات، والثالثة هي التي تطالب بإحلال الديمقراطية محل القومية أو الاشتراكية، أي تحويل الديمقراطية إلى أيديولوجية بديلة، تغيب عنها التحديات الموضوعية والتاريخية للمجتمع والأمة، وتغيب عنها الرؤية المستقبلية للمسألة الاجتماعية في الوقت عينه.

وكلتا هاتان النزعتان العدمية والاحلالية اللتين تعبران عن مستويين في الخطاب السياسي العربي، هما ردتا فعل على أزمة عميقة وواسعة النطاق، وردتا فعل على إخفاق المشروعين القومي والاشتراكي،وتتقاطعان مع الليبرالية الأمريكية الجديدة وتصبان فيها.

في معارضة اتجاهين شائعين حول الديمقراطية، اتجاه الليبرالية الجديدة الأمريكية القادمة إلينا مع نمط الاستهلاك الأمريكي، ومع الانتهاك الامبريالي، والذي يتجلى في خطاب السلطات العربية الحاكمة،باعتباره خطاباً يعبرعن حالة الاستلاب السياسي للمجتمع العربي، ويقوم علىحصر السياسة في دائرة الأقليات الحاكمة،ويخفض السياسة إلى تأييد أو معارضته،ويتبنى أيديولوجية الليبرالية الجديدة الأميركية،متجاهلاً مسألة الامبريالية والمسألة القومية في عصر الامبريالية، ومتجاهلاً حقيقة أن الامبريالية الأميركية لا تسعى إلى الديمقراطية بل إلى السيطرة على مقدرات الأمة العربية، ويتبنى بالكامل خطاب الليبرالية الجديدة الاميركية القائمة على مبدأ الفرد، لا علىمبدأ المجتمع، وعلى مبدأ الاستهلاك لا علىمبدأ الانتاج، وعلى مبدأ النفعية الآنية لا على مبدأ التاريخ وفكرة التقدم، واتجاه الخطاب الديمقراطي للحركة السياسية العربية الذي حددنا أبرز مقوماته وأهمها، في معارضة هذين الاتجاهين، تجدنا معنيين بالكشف عن الروابط الضرورية المنطقية والتاريخية بين الديمقراطية والمجتمع المدني، من أجل وضع الديمقراطية في سياقها المنطقي، أي في سياق المشروع النهضوي العربي، وأهدافه القومية والاجتماعية، أي كشف الروابط بين

الديمقراطية والمسألة القومية من جهة وبين الديمقراطية والاشتراكية من جهة أخرى.

نقطة الانطلاق الأساسية الفارقة بين الخطاب الديمقراطي النهضوي، والخطاب الشائع حول الديمقراطية بشقيه الليبرالية الجديدة الأميركية، وخطاب الحركة السياسية العربية المأزومة، هو خطاب الفكر السياسي الراديكالي الذي يربط أو يضع الديمقراطية تحت مقولة السياسية بوصفها فاعلية اجتماعية، وإنتاجاً لحياة المجتمع السياسية، أي حياته القومية، ويقوم على منطق الممارسة (البراكسيس)، أي على الديكالكتيك منطق الصيرورة وعقل الواقع. وضع الديمقراطية في هذا الوضع يعني ربطها بعملية الانتاج الاجتماعي التي تشكل وتعيد تشكيل المجتمع المدني في الزمان والمكان، أي ربط الفاعلية السياسية بالفاعلية الانتاجية، بماهي مظهر أساس من مظاهرها، وبعد هام من أبعادها. فالمجتمع المدني قبل أي تحديد آخر هو مجتمع الانتاج بكل المعاني الممكنة لهذه الكلمة، يعني إنتاج الثروة المادية، وإنتاج الفكر والفكر والثقافة والأدب والفن، والحياة الروحية، والعلاقات الاجتماعية والسياسية، وإنتاج السياسة بصفتها محصلة ذلك كله، وتعبيره النوع الأرقى. في هذا السياق تتمفصل المسألة الديمقراطية مع الملكية التي هي أساس الحقوق ومناطها، ومع التعارضات الاجتماعية الملازمة للوجود الاجتماعي، وفي سياق العلاقة الجدلية بين المجتمع والدولة، التي هي تشكل الوجود السياسي للمجتمع،وتجسيد الحرية بقدر ما تتفق مع مطالب العقل، أي بقدر ماتكون عقلانية.

ومعروف جيداً أن البشر الذين ينتجون وجودهم الاجتماعي هوشكل حياتهم الاجتماعي- السياسي، وثروتهم المادية، إنما ينتجون بذلك أنفسهم في العالم وفي التاريخ. وهذا الانتاج يصبح استلاباًلماهيتهم وحريتهم كلما استطاعت قوة اجتماعية أو سياسية أن تسيطر على مقدرات المجتمع، وتحتكر قوته.

فالديمقراطية من هذه الزاوية تندرج في النزوع الانساني التاريخي لنفي الاستلاب بكل أشكاله، وليس لنا نحن العرب اليوم أن نعزل الديمقراطية عن مشروع نفي الاستلاب القومي، وهو استلاب مضاعف يتعين في التجزئة القومية أولاً، وفي الانتهاك الامبريالي - الصهيوني ثانياً، بقدر مايتعين في الانظمة القطرية الاستبدادية التي باتت استلاباً ناجزاً لفاعلية المجتمع السياسية.

إزاء هذا الاستلاب يتحتم أن تتأسس الديمقراطية في الوطن العربي، لا على استنساخ تجربة بعينها، مستفيدة من ذاك المجتمع الحديث أو ذاك بل على حرية الفرد الاجتماعي المنتج وحقوق الانسان والمواطن أولاً، وعلى مفهوم الكلية الاجتماعية التي تتقوم وحدتها واندماجها القومي بالتعدد، والاختلاف، والتعارض، وتنأى عن السعي إلى تطبيق نظرية مسبقة الصنع، ناجزة ونهائية ثانياً. فالديمقراطية فكراً وممارسة،أو مفهوماً وواقعاً عملياً تنطلق من الوجود الاجتماعي المعين الراهن من حالة المجتمع العربي اليوم والشكل السياسي لوجوده، ولا تجد بنيتها المناسبة إلا في رحاب المجتمع المدني، ومؤسساته، كالنقابات، والجمعيات، والنوادي والمنتديات،والأحزاب السياسية، أي في مؤسسات المجتمع المدني التي تتخذ في إطارها التعارضات الاجتماعية صيغ ثقافية وأيديولجية وسياسية، هي عامل نمو المجتمع المدني وتقدمه.

وهذه المؤسسات التي تأطر التعارضات الاجتماعية، وتحولها إلى عامل توحيد بدل من كونها عامل تنافس وتذرير تقتضي آليات ديمقراطية كالتمثيل،والاقتراع العام، تعبر عن نسبة القوى الاجتماعية في كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع، مما يضع مبدأ تداول السلطة وتغيرها المستمر، هذه الآليات التي تنتج السلطة السياسية منبثقة عن الشعب، تعبر عن سيادته أولاً، أي عن إرادته السياسية، وعن اختياراته الاجتماعية على الصعيدين المحلي والكوني ثانياً.

وجدير بالذكر أن مؤسسات المجتمع المدني بفاعليتها السياسية تشارك أو تنتج فرص المشاركة في الدولة من خلال المؤسسة التشريعية أولاً، والمؤسسة القضائية ثانياً، ومن خلال سلطة الثقافة والاعلام ثالثاً، وهذه جميعاً قيود وضعها المجتمع للحد من هيمنة السلطة التنفيذية، ففصل السلطات هوأهم مظاهر الدولة الحديثة، ولنظامها الديمقراطي لأنه ليس من سبيل يتيح للشعب مراقبة السلطة التنفيذية والحضور في قراراتها وخياراتها سوى هذا السبيل.

في الوطن العربي، نعني بالمجتمع المدني، المجتمع غير العسكري، وغير الإكليركي، أي غير الخاضع سياسياً لسلطة دينية، والذي لا ينظر أفراده إلى الحياة على أنها تجربة دينية صرفة، المجتمع الذي يستقل فيه مجال الإيمان عن مجال السياسة، وتنفصل فيه السياسة عن اللاهوت، سواء كان هذا اللاهوت دينياً أم علمانياً، ويستقل فيها الإيمان الفردي والضمير الفردي عن الإيمان

الكنسي الاكليروسي أو الإيمان المؤسس، مجتمع لا يفرض على أعضائه شيئاً سواء في أمور دنياهم أم في أمور دينهم، ويجسد في علاقاته الاجتماعية والسياسية حرية الفرد، واستقلاله، وكرامته، ويصون حقوقه،ويحول أو يصعّد ميوله وأهدافه الفردية إلى ميول وأهداف اجتماعية وإنسانية، وذلك عن طريق التربية والثقافة، ويجعل الأكثرية ذات الثقافة الشفوية للأقلية أو النخبة ذات الثقافة الكتابية التي تحتكر سلطة المعرفة، وحق التأويل والتشريع، وتكون فيه الدولة محايدة إزاء الأديان ولالمذاهب، والايديولوجيات، فضلاً عن تمثيلها مختلف فئات المجتمع.

في هذه الحيثية، المجتمع المدني هو المجتمع المندمج قومياً، أي المجتمع الذي ينتج آليات داخلية عقلانية تحل مشكلة الأقليات، سواء منها الاقليات الأثنية أو الدينية أو المذهبية، فالاندماج القومي هو سيرورة نمو المجتمع المدني، وتحرير الأفراد من قيود البنى والعلاقات التقليدية ماقبل القومية والتزاماتها. إن تحرير المجتمع من الأطر ماقبل القومية هو محصلة تحرير أفراده، فكلماانعتق الفرد من واحد من هذه الأطر كالعائلة الممتدة أو العشيرة أو المذهب الطائفي ... الخ، يزداد اندماجه في الفضاء الاجتماعي المشترك، لذلك تبدو العلاقة وثيقة بين النظام الديمقراطي وتصفية البنى والتشكيلات والعلاقات ماقبل القومية، فتحرير الأفراد من الأطر الاجتماعية التقليدية هو المدخل الضروري لاكتساب صفة المواطنين، صفة الأعضاء في المجتمع والدولة، والعضوية هنا تعني الفاعلية والمشاركة السياسيتين.

لقد أشرنا في ثنايا هذا البحث إلى ارتباط الديمقراطية بنظرية المعرفة، بموضوعية العالم ونسبية الحقيقة، وقابلية المجتمع للتغير، ونود أن نؤكد أن الديمقراطية من هذه الزاوية هي عملية تحديث الفكر والسياسة وعقلنتهما، في موازاة تحديث المجتمع والدولة، وشرط هذا التحديث، وهي سيرورة نمو المجتمع المدني والدولة القومية أي سيرورة نمو الأمة وتجديد بنيانها، وتعزيز حضورها في التاريخ وفي العالم،وسيرورة نمو القومية بوصفها المجال السياسي أو الفضاء السياسي العام للأمة وتشكل وجودها السياسي إزاء الخارج وإزاء الآخر.

الديمقراطية على هذا الصعيد هي استقلال الأمة وذاتيتها أي حريتها، والحرية هي وعي الضرورة الداخلية أي علاقة المجتمع المدني بالدولة، والضرورة الخارجية أي علاقة الدولة القومية بعالم الدولة والأمم والشعوب، أي وعي علاقة الأمة بذاتها، وعلاقتها بالآخر.

رابعاً: القوى الاجتماعية الرئيسية المحركة لبناء المجتمع المدني

إن وضع الديمقراطية في المجتمع المدني وربطها بعملية الانتاج الاجتماعية لا يستقيم من دون ربطها بالقوى الاجتماعية الفاعلة، وفي هذا المجال لابد من ملاحظة أن التحولات العميقة التي جرت في معظم الأقطار العربية (نستثني هنا مايسمى بالسلطات التقليدية)، كانت نتاج صعود فئات الطبقة الوسطى إلى قمة الهرم الاجتماعي والسياسي بعد الاجهاز على شبه البرجوازية – الاقطاعية التي سادت بعد الاستقلال. وكان صعود فئات الطبقة الوسطى في أحد جوانبه تعبيراً عن انديا ح السياسة في دوائر واسعة من المجتمع، وتعبئة قوى اجتماعية هائلة في مشروع الاستقلال والتحرر والتحديث، لكن فئات الطبقة الوسطى التي سيطرت علىمقاليد الحكم بأداة عسكرية غالباً ألغت طابعها الاجتماعي – الطبقي في السلطة، لأنها حولت السلطة إلى سلطة حزب يستعد غيره من أحزاب الفئات الوسطى نفسها من حق المشاركة السياسية، مما أدى إلى تشظي الحقل السياسي سواء بفعل التنافس على المغانم والمكاسب والامتيازات داخل الأحزاب الحاكمة، أو بفعل استبعاد أو إقصاء الأحزاب الأخرى عن المشاركة في السلطة. حين كانت جميع شرائح الفئات الوسطى في الوطن العربي خاضعة لاستغلال واضطهاد مزدوج من السيطرة الامبريالية الخارجية، وسيطرة الاقطاع وكبار الملاكين والعقاريين، والبرجوازية التقليدية، كان من مصلحتها أن تصارع كلها مع العمال والفلاحين لإسقاط الهيمنة المباشرة الخارجية، والسلطة القمعية الداخلية التي كانت تقمع الجماهير. وكانت مشكلة فئات الطبقة الوسطى الأساسية أنها متصارعة مع كبار الملاكين العقاريين، ومع البرجوازية التقليدية، ومع الاستعمار الخارجي، وبالتالي أخذت وجهاً «ديمقراطياً وثورياً»، ثم استطاعت بهذا التحالف أن تنهي أشكال الاستعمار أو الامبريالية المباشرة، وأن تصل إلى السلطة.

ولذلك عندما وصلت هذه الفئات الوسطى إلى السلطة واستفردت بها، أرادت أن تنهي في الوقت عينه تحالفها مع الشرائح الثورية والديمقراطية من الفئات الوسطى، ومع العمال والفلاحين، عبر سيطرتها شبه الكاملة على الحقل السياسي في معظم الأقطار العربية، وإحالتها دون تشكل سياسي خاص للطبقة العاملة أو الفلاحين، أو لفئات المنتجين، حيث وسمت الحياة السياسية بميسمها، وبعد أن انتصرت في معركتها على الإقطاع، والبرجوازية التقليدية، تعرضت هذه الفئات الوسطى لامتحان السلطة، التي شقتها من الوهلة الأولى، وتكون تدريجياً مجتمع سلطة يستقطب الأفراد بصفتهم الحزبية الفردية الاجتماعية الطبقية، سواء في مؤسسات الدولة أو في النقابات والاتحادات أو الجمعيات، التي جعلت منها السلطة مؤسسات دولتية، فعطلت بذلك الحياة السياسية للمجتمع. فالسلطات القائمة في الوطن العربي على الرغم من تحدرها من فئات الطبقة الوسطى طردت الفئات الوسطى بوصفها قوى اجتماعية من عالمها أي أن المشاركة في السلطة لم تعد ذات طابع اجتماعي بل ذات طابع حزبي وفردي بالحصر لذلك تهشم هذا الكيان الطبقي للطبقة الوسطى، وتشظى، وانهارت تدريجياً شرائحه العليا إلى مستوى الشرائح الدنيا، وتحولت شرائحه الدنيا إلى جماعات مهمشة، وكان تشظي الحقل السياسي أبلغ تعبيراً عن ذلك.

وبفعل السياسات القمعية التي مارستها السلطات الاستبدادية، فضلاً عن فرض أيديولوجيتها على المجتمع وتوظيف وسائل الإعلام المختلفة في عملية الفرض هذه، إضافة إلى ممارستها وظيفة اقتصادية مكنتها من السيطرة على ثروة المجتمع وقوته،لم تسمح بنشوء فئات اجتماعية جديدة، باستثناء الفئات الكمبرادورية المرتبطة بها وبروابط المشاركة أو تبادل المنافع الاقتصادية، أي أن هذه السلطات دمرت القوى الاجتماعية وشلت عملية الإنتاج الاجتماعي، وحصرت عملية الرسملة والتحديث في إطار دولتها أو على هوامشها، ولم تفلح فقط إلا في إنتاج فئة كمبرادورية سمسارة، تحالفت مع القوى الرجعية في الداخل، ومع بقايا الإقطاع وكبار الملاكين العقاريين والبرجوازية التقليدية، ومع الأنظمة الرجعية العربية في الخارج، ومع الدول والقوى الامبريالية في الخارج أيضاً، وشاركت في عملية تحويل البنى الاقتصادية وفق املاءات المؤسسات الدولية الكبرى (صندوق النقد الدولي)، واملاءات السوق الرأسمالية العالمية.

لذلك لا تزال الفئات الوسطى المطرودة من السلطة بصفتها الاجتماعية، والفئات المهمشة، والعمال والفلاحين هي القوى الاجتماعية المؤهلة لحمل المشروع السياسي الديمقراطي، على الرغم مما أصابها من ضعف وتهتك، وعلى الرغم من الاتجاهات التقليدية التي استقطبت معظم الفئات المهمشة.

وماتزال هذه الفئات تؤلف مايمكن تسميته بالكتلة التاريخية بالمفهوم الغرامشي، التي تشكل تحالف حقيقي بين الشرائح الثورية والديمقراطية من الفئات الوسطى، والعمال والفلاحين الفقراء ضد الشرائح العليا التي أصبحت شرائح قمعية وكمبرادورية من طبيعة جديدة، إلا أن القوى الاجتماعية التي تشكل قوام حركة سياسية شعبية وتحالف ديمقراطي عريض، تنحصر في أربع اثنان منها تنطويان على تعدد واختلاف أيديولوجي وسياسي، وعلى ميل واضح نحو التحديث والعصرنة السياسية، في صيرورتهما الطبقية، وهما الفئات الوسطى، ولاسيما كتلة الانتلجنسيا، واثنان أخريان تنطويان على ضرب من وحدة إيديولوجية، وعلى ميل إلى المحافظة والتقليدية، ناتج عن تأخر الوعي، هما العمال والفلاحين.

ويقع الفلاحون في الترتيب الأخير، إذ جعلت السلطات القائمة منهم قوة اجتماعية أساسية لها، بحكم طابعها الريفي، لذلك لابد أن تتصدى الفئات الوسطى على وهنها، وكتلة الانتلجنسيا لقيادة المشروع القومي الديمقراطي النهضوي العربي، وعلى مدى نجاحها في إعادة إنتاج وعي سياسي حديث ديمقراطي، وعلى مدى جسارتها، تستطيع أن تستقطب العمال والفلاحين والفئات المهمشة لمصلحة تحقيق تحالف ديمقراطي، وشل تذبذب العناصر الوطنية من الفئات البرجوازية العليا المتحالفة مع السلطة.

إن الدولة التي تنبثق عن المجتمع لابد أن تكون محايدة إزاء الإيديولوجيات على اختلافها، وإزاء النظريات السياسية أيضاً، لكن حيادية الدولة هذه لاتمس الفضاء الثقافي والحضاري للأمة، والذي هو فضاء عربي إسلامي، إلا أن كون المجتمع المدني مجتمع الإنتاج في ظل الرأسمالية يحتم قيام العلاقات الاجتماعية – السياسية على مبدأ المنفعة والربح، واستغلال فائض القيمة، أي يحتم أن يكون المجتمع المدني العربي متقاطعاً مع المجتمعات الأخرى في الحيثية الرأسمالية، التي تجعل من العلاقات الرأسمالية الواقيعة ديناً واقعياً للمجتمع، ومن الإسلام التاريخي المستنير فضاءاً روحياً معارضاً لهذا

الدين الواقعي القائم على الاستلاب والاستغلال. فالمجتمع المدني من هذه الزاوية مجتمع روحه الإسلام، ودينه الرأسمالية .

❐

المصادر والمراجع:

(1) موفق محادين : مقال : كيف تكون الحرية وعياً تاريخياً للضرورة القومية - صحيفة المجد الأردنية- 3 أيار 1996.

(2) المصدر السابق عينه.

(3) إدغار موران - مقدمات للخروج من القرن العشرين - ترجمة انطون حمصي - منشورات وزارة الثقافة دمشق 1993، (ص 191- 192 - 195 - 196).

(4) مطاع صفدي - نقل العقل الغربي - مركز الانماء القومي 1990- (ص71).

(5) ادغار موران - مصدر سابق (ص 253 - 254).

(6) عثمان خليل عثمان - الوضع الدستوري للاتحاد القومي.

(7) د. غسان سلامة - معد الدراسة : ديمقرطية من دون ديمقراطيين سياسات الانفتاح في العالم العربي الإسلامي - مركز دراست الوحدة العربية - الطبعة الأولى كانون الثاني / يناير 1995 (ص44).

❐❐❐

صدر للمؤلف

1- أزمة البرجوازية وطريق الثورة في تونس (1989).

2- محاضرات في الوعي القومي الديمقراطي (1994).

3- المسألة القومية في وعي الاسلام السياسي (1996).

4- الحركة الاسلامية والدولة التسلطية في الجزائر (1997).

❐

المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي: دراسة / تأليف توفيق المديني– دمشق : اتحاد الكتاب العرب، 1997– 867ص؛ 24سم.

3– العنوان 2–320.1 م د ي م 1– 321 م د ي م

4– المديني

مكتبة الأسد ع– 2018 /1997/11

هذا الكتاب

دراسة نقدية لمفهوم المجتمع المدني من مختلف جوانبه معتمداً المداخل التاريخية والفلسفية والسوسيولوجية والاقتصادية والسياسية والمعرفية والإجابة عن أسئلة تثيرها اشكالية العلاقة مابين المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي من خلال الربط الوثيق ما بين القومية والمجتمع مبرزاً هذا الارتباط القومي والتاريخي وحجم العلاقات المعقدة الناتجة عن الاستلاب القومي والتجزئة القومية والتواصل ما بين مكونات الهوية العربية الاسلامية وتعطيل نموها.